

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas y procesos de legitimación religiosa en Brasil, Argentina y Chile.

Catoggio, María Soledad (UBA / CONICET).

Cita:

Catoggio, María Soledad (UBA / CONICET). (2007). *Dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas y procesos de legitimación religiosa en Brasil, Argentina y Chile. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/681>

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>.

Dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas y procesos de legitimación religiosa en Brasil, Argentina y Chile.

Por María Soledad Catoggio
UBA/CONICET

Introducción

En América Latina, los años 1960 y 1970 se caracterizaron por la emergencia de un nuevo tipo de dictaduras: las llamadas “dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas” (Rouquié 1981, Quiroga 1994, Ansaldi 2004). Estas dictaduras se caracterizan, primero, por ser intervenciones de las Fuerzas Armadas en su conjunto, que asumen corporativamente actividades extramilitares, convirtiéndose en fuerzas políticas y, segundo, por establecer normativamente mecanismos de sucesión presidencial y de distribución proporcional de los cargos estatales entre las tres fuerzas que las integran, evitando así la personalización del poder (Quiroga 1994). A estas características W. Ansaldi (2004) añade el hecho de que, históricamente, han pretendido ser *correctivos* de lo que consideraban “vicios de la democracia”, en reacción a los populismos (Brasil y Argentina), al reformismo socialista (Chile) y/o a la amenaza potencial de la izquierda revolucionaria (Uruguay y Argentina). En todos los casos, la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) funcionó como el cemento ideológico aglutinador que intentó subsanar la ausencia de un principio de legitimidad de origen. La novedad de esta doctrina fue la plausibilidad que adquirió la formalización de una “amenaza al ser nacional” que situaba el conflicto en las *entrañas de la nación*. Alternativamente, las figuras retóricas de “enemigo interno”, “comunismo ateo” o “subversivo” lograron sintetizar el *mal enquistado en el cuerpo social* y fueron eficaces para justificar la excepcionalidad de una empresa militar que se proponía formatear y refundar el orden social. De diversas maneras, los elencos militares buscaron dar un cariz mesiánico a sus propósitos refundacionales, reapropiándose de la DSN y redefiniéndola en términos teológico-políticos (Schmitt, 1985).

En las sociedades latinoamericanas, en la mayoría de los casos, atendiendo a la matriz católica predominante, la DSN intentó expresar una dimensión trascendente en el firme propósito de “restituir la vigencia de los valores de la moral cristiana y occidental”. En los diversos países la apelación a la DSN contribuyó a anular la deliberación política en pos de una operación de “trascendentalización de los fines”, por

medio de la cual éstos, imbuidos de un carácter refundacional, se instalaban como provenientes de un “afuera de la política”¹. Este ejercicio de trascendentalización supuso tanto recursos típicos de los discursos religiosos como la vinculación con actores y grupos religiosos portadores de esos discursos legitimadores.

El eco de este fundamento teológico fue distinto en cada caso nacional. Los gobiernos militares fueron apoyados, legitimados y/o obtuvieron el reconocimiento de diversos grupos religiosos no siempre representativos de la religión mayoritaria de sus sociedades. En este contexto, este trabajo se propone analizar de manera comparada cómo se articularon en los casos de Brasil, Chile y Argentina los procesos de legitimación religiosa (emprendidos por los diversos elencos militares) con las memorias y tradiciones religiosas de las sociedades civiles que buscaban interpelar.

Brasil, católico y africano

La dictadura brasileña inaugura en 1964 el ciclo de dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas del Cono Sur. Este régimen se distinguió por conservar un formato representativo para la organización del poder. Aunque bajo importantes condicionamientos, esta “fachada democrática” mantuvo en vigencia el funcionamiento de los partidos políticos, del Congreso y la convocación periódica a elecciones. En palabras de Ansaldi (2004) *su obsesión por la legitimidad* hizo posible cierto espacio para la práctica política que la distingue como excepción del resto de las experiencias dictatoriales del Cono Sur. No obstante lo cual, a pocos meses de dado el golpe, los elencos militares buscaron ampliar su arco de legitimidades:

La doctrina social de la revolución coincide con la doctrina social de la Iglesia. La revolución participa de los anhelos en favor de la justicia social para el pueblo (Klaiber, 1997: 50)

Esta interpelación recuperaba viejas relaciones entre catolicismo y FFAA en Brasil, cristalizadas en los vínculos de amistad personal entre Dom Sebastiao Leme, arzobispo de Río de Janeiro, y Getulio Vargas desde los tempranos años 1930 (cfr. Klaiber, 1997: 44-45).

Las relaciones entre catolicismo y política en Brasil, durante el siglo XX, no se canalizaron en el sistema de partidos. La experiencia de la Democracia Cristiana en

¹ Tomás Moulián (1997a) trabaja esta conceptualización para analizar el caso chileno.

Brasil (1945-1965)² se deslucen frente al amplio repertorio de opciones político-religiosas que surgieron de los cuadros de la Acción Católica (AC). En efecto, en torno a sus ramas especializadas, fundamentalmente, la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica (JUC) y la Juventud Obrera Católica (JOC) surge a principios de los años 1960 el Movimiento para la Educación de las Bases (MEB) aglutinado en torno a la figura y la pedagogía de Paulo Freire y orientado a los sectores populares. Esta experiencia era solidaria con la incipiente renovación de la estrategia pastoral de la Iglesia brasileña que inauguraba en 1963 las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Esta novedad pastoral buscaba, por un lado, suplir la escasez del clero en el extenso territorio pero, a la vez, implicaba una política de descentralización que daba un impulso inusitado de autonomía al movimiento católico. De ambas experiencias, se desprende más tarde la Acción Popular (AP), un movimiento político que expande las fronteras de lo religioso, entablando un diálogo con el socialismo y adoptando los métodos del materialismo histórico. Otras expresiones de este mismo movimiento católico también encuentran su manifestación en los años 1960, en particular, el grupo Tradición, Familia y Propiedad (TFP), cuyas primeras formulaciones se habían cristalizado en torno a la Acción Integralista Brasileña (AIB)³, fundada por Plínio Salgado en 1932. Esta diversificación y dinamismo siguió vigente durante la experiencia dictatorial⁴. Hacia 1964 muchos de los miembros de la AP se unieron al Partido Comunista de Brasil (PCDOB), de filiación maoísta. Otros sectores ligados a la AC, junto a un grupo significativo de sus asesores religiosos (dominicos), exacerbaron sus opciones y pasaron a formar parte de la organización guerrillera Acción para la

² El Partido Demócrata Cristiano en Brasil se fundó en 1945, con su sede principal en São Paulo. Jânio Quadros alcanzó la intendencia de São Paulo como miembro del Partido, pero posteriormente lo abandonó. Aún así el Partido lo apoyó en las elecciones municipales y obtuvo algunos escaños en varios estados. Las divisiones surgidas en torno a qué política adoptar con el gobierno de João Goulart minó la cohesión de la agrupación, finalmente disuelta con la disposición del mariscal. Humberto Castelo Branco de eliminar los partidos políticos existentes en 1964 (cfr. Klaiber, 1997: 50).

³ Klaiber (1997) señala una relación de continuidad entre la experiencia del Centro Dom Vital fundada en 1922 por Jackson de Figueiredo, sucedido por Dom Alceu Amoroso Lima, brazo derecho de Dom Sebastião Leme, y la AIB de Plínio Salgado. Entre los numerosos intelectuales destacados que formaron parte de la experiencia de la AIB, sorprende a primera vista la participación de Dom Helder Câmara. Sin embargo, este dato nos da la pauta de la existencia una matriz común que comunica a estos dos mundos, cristalizados en Tradición, Familia y Propiedad y los grupos vinculados a la Teología de Liberación, que generalmente son presentados como escindidos. A su vez, integralistas y católicos reunidos en la AIB convergieron con sectores militares en torno las experiencias autoritarias de los años 1930.

⁴ En este punto es fundamental resaltar el hecho de que el golpe de Estado brasileño de 1964 irrumpe en el contexto de una marcada efervescencia del mundo católico en el marco de la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965).

Liberación Nacional (ALN) nucleada en torno a líder comunista Carlos Marighella. Gran parte del movimiento católico militante canalizó su experiencia, adquirida en la AC y fortalecida a partir de la práctica comunitaria de las CEBs, en torno a las actividades ligadas a nuevos los organismos eclesiales: la Comisión Brasileña de Justicia y Paz (1968), el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) (1972) y la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) (1975). Durante estos años 1960 y 1970 hubo, también, destacadas figuras del catolicismo brasileño⁵ que se destacaron por su contribución a la consolidación de la Teología de la Liberación como campo intelectual-católico latinoamericano. A partir de la década de 1980, este dinamismo encontrará su cause en torno a la decisiva influencia y participación de estos militantes católicos en la creación de la Confederación Obrera Sindical (CUT) y el surgimiento del Partido de los Trabajadores (PT), el Movimiento de Campesinos sin Tierra (MST) y el nuevo impulso ganado por los movimientos sociales de moradores *favelados* a partir de su concentración en una confederación nacional⁶.

A pesar de los grados diversos de autonomía que adquirió esta pluralidad de espacios, muchas de estas experiencias conservaron un vínculo directo con exponentes de las autoridades eclesiales locales. Algunos casos paradigmáticos son los obispos del Nordeste, nucleados en torno a la figura de Dom Helder Câmara, con fuerte presencia en las ramas especializadas de la Acción Católica y los obispos de la Amazonía aglutinados en torno a la presencia de Pedro Casaldáliga, reconocido por su producción teológica como por su pastoral indígena. Tampoco los sectores ligados a TFP perdieron su vínculo directo con las autoridades episcopales, especialmente cristalizado en torno a las figuras de Dom Angelo Rossi, arzobispo de São Paulo.

Más allá de los pronunciamientos individuales de algunos obispos, la organización del consenso dentro de la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños (CNBB), cristalizada en los documentos colectivos producidos entre 1964 y 1970 privilegió abiertamente la legitimación del régimen dictatorial. Apenas instalada la flamante dictadura, la CNBB saludó a las nuevas autoridades:

Brasil fue hace poco el escenario de graves acontecimientos que modificaron profundamente los rumbos de la situación nacional. Atendiendo a la general y angustiosa expectativa del pueblo brasileño, que veía la marcha acelerada del comunismo para conquistar el poder, las Fuerzas Armadas acudieron a tiempo,

⁵ Entre ellos, podemos mencionar a Hugo Assman, Leonardo y Clodovis Boff, Fray Betto y Pedro Casaldáliga.

⁶ Cfr. Murilo de Carvalho (1995), Klaiber (1997) y Löwy (1999).

evitando que se consumase la implantación de un régimen bolchevique en nuestra tierra (citado en Prandini, Petrucci y Frei, 1986: 26).

Según Scott Mainwaring (1986) todo el ejercicio del cargo del arzobispo de São Paulo, Dom Angelo Rossi, estuvo signado por su renuencia a socavar con una postura crítica la legitimidad del régimen. Durante el ejercicio de su cargo, celebró misas de conmemoración del golpe y alegó en el extranjero que los reportes de torturas eran exagerados (cfr. Mainwaring, 1986: 104). Löwy refuerza esta relación de afinidad sostenida durante estos años:

Inicialmente, la jerarquía de la Iglesia fue bastante precavida, a la vez dispuesta a cooperar con el gobierno militar pero partidaria de una gradual retorno al orden constitucional. Todavía después del asesinato de un cura, Henrique Pereira Neto (...) en mayo de 1969, y de las aterradoras noticias de torturas que se infligía a los religiosos encarcelados (sobre todo dominicos) y a las monjas, los obispos dudaban de tomar una postura contraria al régimen. Dom Angelo Rossi, el arzobispo de Sao Paulo –la diócesis más grande de Brasil- visitó al presidente militar, el general Garrastazú Médici, en noviembre de 1969, para expresarle “sus deseos de éxito de su gobierno” y de que la Iglesia “mantuviera relaciones cordiales con el gobierno, para juntar fuerzas en beneficio del país (Lowy, 1999: 112)

Esta política eclesiástica personalista, encarnada en la figura de Dom Angelo Rossi se mantuvo bajo el mandato del mariscal Costa e Silva (1967-1969) y los años iniciales del régimen de Garrastazu Médici (1969-1970). La cordialidad de las relaciones se cristalizó en la vigencia de los actos oficiales de legitimación del régimen. Aunque, en vistas al recrudecimiento de las violaciones a los derechos humanos, esta pública cordialidad fue acompañada por la aparición de advertencias generales en los documentos colectivos del episcopado.

Durante este período, el general Costa e Silva inauguró el Acto Institucional número 5, el más radical de todos: se disolvió el Congreso y suspendió el *habeas corpus* para los casos considerados "delitos contra la seguridad nacional". La aplicación de estas medidas alcanzó también al movimiento católico y a sus clérigos. Esto generó tensiones que, hacia 1968, salieron a la luz pública cuando se conoció la cancelación del acto oficial previsto en honor al cumpleaños del presidente. En 1969, la comisión central de la CNBB, reunida en San Pablo, logró consensuar una condena triple: a la visión marxista del hombre, al capitalismo y la doctrina de seguridad nacional por facilitar, en los tres casos, la violación a los derechos fundamentales del hombre (cfr. Klaiber, 1997: 57).

Ese mismo año, ante la inesperada muerte del mariscal, se formó una Junta militar para designar al nuevo presidente, impidiendo la sucesión del vicepresidente (en este caso, un civil) prevista por ley. La Junta designó al general Emilio Garrastazu Médici y reinstaló al Congreso para refrendar la elección. La inauguración del nuevo mandato ayudó a reanudar las relaciones institucionales entre Iglesia y FFAA. De acuerdo a lo citado más arriba, el Presidente de la CNBB saludó y expresó sus deseos de cordialidad al nuevo mandatario.

El régimen de Garrastazu Médici se caracterizó por ser el período más cruento de la dictadura brasileña en cuanto a las violaciones a los derechos humanos. Esta política represiva se valió de instrumentos legales: se sancionó una nueva Constitución que dio status constitucional a actos institucionales y se implementó una nueva ley de seguridad nacional que avalaba la pena de muerte por fusilamiento. Los elencos militares justificaron el carácter radical de estas medidas por la entrada en escena de la guerrilla urbana. La represión se recrudeció también en los ámbitos clericales. Durante este período más de 100 sacerdotes fueron detenidos y procesados por motivos políticos (cfr. Klaiber: 1997: 57).

En 1970 las denuncias de tortura de la Comisión de Paz y Justicia Vaticana, del papa Paulo VI, y el revuelo que causaron las declaraciones contra el uso de la tortura en Brasil formuladas por Dom Helder Cámara en París ese mismo año, tuvieron eco en los pronunciamientos de la CNBB. Sin embargo, a pesar del respaldo internacional, el documento pastoral que resultó del consenso no superó los límites de la advertencia general. Condenaba, en principio, cualquier recurso a la tortura, declaraba que la verificación jurídica de tales actos excedía las competencias eclesiales, y sostenía la convicción de que, si tales hechos fueran probados, difícilmente obedecieran a una política oficial del gobierno. La ambivalencia del documento fue capitalizada como una victoria por la prensa oficiosa del régimen. (cfr. Löwy, 1999: 113). No obstante ello, ese mismo año se habilitaron canales privados para dar cauce a los conflictos entre Iglesia y Fuerzas Armadas. Se conformó la Comisión Bipartita, formada por miembros de la alta jerarquía católica (como Dom Eugenio Sales y Dom Evaristo Arns) y militar (como el General Antonio Carlos da Silva Muricy, jefe del Estado Mayor del Ejército) quienes mantuvieron, con la aprobación del presidente Garrastazu Médici, encuentros secretos durante cuatro años entre 1970 y 1974. Según Serbin (2001)

A Bipartite evitou incidentes (...) O conflito foi canalizado para o diálogo. O resultado foi a diminuição das tensões entre a Igreja e o Estado e a prevenção de

uma ruptura mais profunda, o que nenhum dos dois lados desejava. Os bispos receberam poucas concessões, mas o diálogo salvou a Igreja de uma represália ainda mais dura e a beneficiou por manter assuntos católicos e eclesiais na agenda governamental. A Bipartite permitiu que a Igreja e o Estado coexistissem durante o pior momento de seu longo e complexo relacionamento (Serbin, 2001: 415)

En 1971 el recambio del Presidente y del Secretario General de la CNBB, ahora ocupado por Dom Evaristo Arns y de Dom Aloísio Lordscheider, respectivamente, permitió que algunos sectores del episcopado brasileño, antes postergados, pudieran ahora plasmar sus posiciones en los documentos colectivos de la institución. Esto, sin embargo, no debe ser leído como una "ruptura", sino como un cambio en la relación de fuerzas dentro de la CNBB que, manteniendo importantes continuidades, privilegiaba tópicos que, hasta ese entonces, habían sido expresados individualmente o de manera mitigada en los documentos colectivos. Esta nueva relación de fuerzas se articuló principalmente por los obispos del Nordeste y de la Amazonía encabezados por la "vieja guardia" de Helder Cámara y Pedro Casaldáliga y la nueva presencia de Arns, en San Pablo, y de Lordscheider en la Conferencia Nacional. En este contexto, desde la arquidiócesis de San Pablo, Arns se destacó por dar renovados bríos a la Comisión de Justicia y Paz, existente desde 1968 y dedicada a investigar y denunciar los casos de violaciones a los derechos humanos. A partir de 1974, obtuvo la personería jurídica de la comisión de la arquidiócesis, que le permitió independizarse de la comisión central con sede en Río de Janeiro y adoptar una política propia. Esta comisión arquidiocesana adquirió rasgos semejantes a la vicaría de la solidaridad en Chile y a la diócesis de Quilmes en la Argentina, entre ellos su carácter ecuménico.

En 1976 con el secuestro del Obispo de Nova Iguaçu, la política represiva del régimen atentó directamente contra las autoridades episcopales. En esta ocasión, la CNBB plasmó pública y colectivamente su repudio al régimen dictatorial. El documento criticó duramente al gobierno por el funcionamiento impune de los escuadrones de la muerte, atacó nuevamente la doctrina de seguridad nacional y disoció al Estado de la Nación, donde se fundan los derechos humanos, que el Estado no otorga ni puede violar. Este documento fue seguido en 1977 de otra formulación colectiva con un tono similar. Ambos fueron criticados por pronunciamientos individuales, como el caso del obispo Dom Vicente Scherer, Arzobispo de Porto Alegre. Estas críticas tuvieron eco en las declaraciones del gobierno que cuestionaron la intromisión política del CNBB.

En este contexto de hostilidad, el régimen militar puso fin a las prohibiciones históricas del culto Candomblé y de otras religiones afro-brasileñas. Según Gudrun Jensen (2001:13):

Durante a ditadura militar (1964-1985) a Umbanda obteve reconhecimento oficial e legitimação. Isto está relacionado ao projeto nacionalista da ditadura. Presumivelmente os militares apoiaram a interpretação de democracia racial brasileira branca da Umbanda. O regime militar diretamente apoiou a Umbanda para usá-la para manipular as massas, causando o desprezo dos que estavam na oposição ao governo. Da mesma forma o regime também usou a Umbanda contra a Igreja Católica no Brasil, especialmente contra os clérigos que se opuseram a ele.

Si bien según la autora, la estrategia de nacionalización del Umbanda comenzó en 1964, a partir de su inclusión en los censos estadísticos, la incorporación oficial de las fiestas umbandas en el calendario nacional y la circulación de su literatura, fue en 1977 cuando se derogaron las restricciones a la práctica del culto en el espacio público aún vigentes en la legislación. Por su parte, sectores representativos de los cultos afro-brasileños hicieron eco de la interpelación del régimen haciendo propio el "código de seguridad nacional" (cfr. Ireland, 1988).

Ante el conflicto con la Iglesia Católica, los elencos militares buscan diversificar sus alianzas y asegurar su legitimidad de ejercicio, recurriendo a otras tradiciones nacionales, minoritarias en el campo religioso pero asociadas a una mayoría étnica de fuerte identificación nacional.

El ciclo llamado de "apertura" del régimen, emprendido a partir de 1978, permitió reanudar el diálogo entre las FFAA y la CNBB. Aunque el mismo Figueiredo había criticado los documentos eclesiales de 1976 y 1977, una vez electo reconoció públicamente a la Iglesia Católica como una fuerza estabilizadora importante para la paz social y visitó la sede central de la CNBB en Brasilia. A partir de los años 1980 la sociedad civil perdió el miedo y asumió como propio el proceso de redemocratización: surgieron partidos políticos, los sindicatos cobraron fuerza y nueva visibilidad diversas organizaciones como la Organización de Abogados Brasileños (OAB). La CNBB no se pronunció públicamente por ningún partido político, pero ello no impidió que la afinidad entre las CEBs y el nuevo Partido de los Trabajadores (PT) fuera una realidad de conocimiento público.

Chile: "cristianos al mejor postor"

En el caso de Chile, de manera coherente con la centralidad que han conservado los partidos políticos en la vida política chilena, las relaciones entre catolicismo y política se canalizaron fundamentalmente a través del sistema de partidos. Sin embargo, que dicha "institucionalidad neutralizante" (Moulián, 1997b) no excluyó la presencia de fuertes expresiones antipartidistas que, en oportunidades, hicieron eclosionar desde dentro el sistema de partidos (cfr. Funes, 1999). Las relaciones entre catolicismo y política no estuvieron exentas de estas tensiones.

En los años 1950 la creación de la Democracia Cristiana (DC) suscitó expectativas de funcionar como el nuevo centro político, tan ansiado para recuperar la estabilidad al sistema de partidos, perdida por la incorporación del Partido Radical (tradicional centro de gravedad del juego partidario) a la experiencia del Frente Popular (cfr. De Riz, 1989). Estas bondades la llevaron a la presidencia en 1964. La propuesta de la DC en el marco de la "Alianza para el Progreso" y la amenaza potencial de la Revolución Cubana, se formuló y llevó a la práctica como solución desarrollista-reformista que, a contrapelo de la experiencia cubana, usó el emblema de "Revolución en Libertad". La carrera política de los integrantes de la DC, formados en su mayoría en la Acción Católica Chilena, se forjó a partir de una serie de experiencias políticas previas, siempre contenidas en el sistema de partidos, y cristalizadas en su participación en el Partido Conservador (1934), primero y, luego, en la Falange Nacional (1938).

La DC en el gobierno no se comportó como el centro del espectro político esperado. Por el contrario, la radicalización del proyecto de la DC, tras el fracaso alessandrino, generó las condiciones para la llegada de un gobierno socialista al poder (cfr. De Riz, 1989: 60). En efecto, el 4 de mayo de 1969 nació el MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria) como una escisión a la DC, que oponía la teoría de la dependencia a la teoría desarrollista formulada por el gobierno. Haciéndose eco de la Teología de la Liberación, prolífera también en la cultura católica chilena⁷, e impulsados por una fuerte mística revolucionaria, el MAPU aglutinó fundamentalmente a militantes socialcristianos, pero también a cuadros provenientes de otros partidos políticos como el Partido Socialista (cfr. Fernández, 1996). Esta opción partidaria jugó un importante papel en la configuración de la Unidad Popular. Hacia fines de los años 1960, los círculos universitarios católicos, formados en la Universidad Católica, dieron

⁷ Sus figuras más destacadas fueron Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Sergio Torres y Gonzalo Arroyo.

lugar a otra serie de experiencias. Siguiendo el modelo brasileño, en 1967 se formó la "Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad", que harían de su Revista "Fiducia", la tribuna política de oposición al régimen de Allende. De este núcleo saldría más tarde Héctor Riesle, "un verdadero teólogo de la dictadura (...) redactor de su declaración de principios y de su Constitución política en 1980" (Salinas, 1994: 572).

El desencanto de la promesa estabilizadora de la DC, primero y, luego, la experiencia de la Unidad Popular en el poder, a partir de 1971, exacerbó la radicalización ideológica e intensificó la participación social, haciendo difícil re-encapsular "la política" dentro los moldes tradicionales de la lucha partidaria (cfr. De Riz, 1989). En el contexto del gobierno socialista de Salvador Allende, el diálogo cristiano-marxista se impuso como un desafío natural, asumido no solo por el movimiento católico, sino por sectores significativos del clero. En este marco, surgió la "Declaración de los 80" (1971), firmada por 80 sacerdotes que optaban por el socialismo frente a la opresión capitalista. Esta declaración dio lugar, más tarde, a la conformación de una organización, definida en sus orígenes como un movimiento sacerdotal y autodenominada Cristianos para el Socialismo (CpS). Este movimiento abrevaba en gran parte diversas experiencias sacerdotales vividas como asesores de las ramas especializadas de la Acción Católica (fundamentalmente la Juventud Obrera Católica -JOC- y el Movimiento Obrero de Acción Católica -MOAC), como animadores de comunidades de base (CEBs) y de sindicatos. El movimiento de CpS fue fuertemente cuestionado por las autoridades episcopales, que insistentemente instaron a su disolución.

Haciendo propia la vocación de centro político de la DC, las autoridades episcopales reniegan tanto de las experiencias promovidas por los CpS como de las propiciadas por la TFP.

En este marco, el poder militar no cumple el rol de "partido católico", como en el caso argentino, ni parte de la matriz común cristalizada en la convergencia entre integralistas, católicos y militares en los años 1930, como sucede en el caso de Brasil. En Chile, la Democracia Cristiana forja la matriz común, aglutinadora de las fuerzas centrípetas que se expresan, luego, en la escisión del MAPU y la conformación del movimiento TFP, para señalar dos extremos del espectro ideológico.

La dictadura que derrocó a Salvador Allende en 1973 se caracterizó por el ejercicio personalista del poder. Pinochet ejerció simultáneamente las funciones de Presidente de la República y Presidente de la Junta de Gobierno hasta 1980 y Comandante en Jefe del Ejército. En sintonía con los elencos militares de Brasil y Argentina, el régimen chileno dotó a su empresa de un sentido mesiánico:

El 11 de septiembre de 1973 fue para repeler la opresiva agresión del marxismo que arrebató a Dios de las conciencias y a la Patria de sus legítimos dueños (en Chacón Herrera y Lagos Schuffeneger, 1986: 42-43)

De manera similar al caso brasileño, la organización del consenso plasmado en los documentos colectivos del episcopado chileno tendió a ser favorable a la legitimación del régimen:

Confiando en el patriotismo y desinterés que han expresado los que han asumido la difícil tarea de restaurar el orden institucional y la vida económica del país, tan gravemente alterados, pedimos a los chilenos que dadas las actuales circunstancias, cooperen a llevar a cabo esta tarea, y sobre todo, con humildad y con fervor, pedimos que Dios los ayude (...) la cordura y el patriotismo de los chilenos, unidos a la tradición de democracia y humanismo de nuestras Fuerzas Armadas, permitirán que Chile pueda volver muy luego a la normalidad institucional, como lo han prometido los mismos integrantes de la Junta de Gobierno, y reiniciar su camino de progreso en la paz (Fernández, 1996: 64)

Sin embargo en este caso, la formulación colectiva de "advertencias generales" a la violación de derechos humanos fue notablemente más temprana. La primera advertencia fue publicada en el documento *La Reconciliación en Chile* de 1974:

No dudamos de la recta intención, ni la buena voluntad de nuestros gobernantes (...) [expresan su preocupación por] la falta de resguardos jurídicos eficaces para la seguridad personal que se traducen en las detenciones arbitrarias o excesivamente prolongadas...interrogatorios con apremios físicos o morales⁸.

Como en el caso de Brasil, los disensos se expresaron con mayor claridad en términos individuales. Los obispos Juan Francisco Fresno, Emilio Tagle y Francisco Gilmore presentaron discrepancias.

En materia de violaciones a los derechos humanos, la dictadura argentina y la chilena se destacaron, en ese orden, por ser las más duras. En el caso chileno, impactó el número de víctimas alcanzado los primeros días del golpe: más de dos mil muertos y nueve mil detenidos y exiliados políticos filiados a la experiencia de la Unidad Popular (cfr. Ansaldi, 2004). Esto, en el caso chileno, no pasó desapercibido por diversos

⁸ Documento "La Reconciliación en Chile" 24/04/1974, en www.documentos.iglesia.cl

sectores del episcopado. El mismo Cardenal Raúl Silva Henríquez, presidente de la Conferencia Episcopal Chilena (CEC) que el 18 de Septiembre pronunció la protocolar "oración por la Patria" en el día nacional, el 24 del mismo mes visitó personalmente el Estadio Nacional, que reunía a los detenidos políticos (cfr. Klaiber, 1997: 90). Estos acontecimientos suscitaron la temprana creación, por iniciativa de Silva Henríquez, del "Comité Cooperación para la Paz", un mes después de dado el golpe de Estado. El Comité articuló diversas iglesias protestantes y judías y se distinguió por su trabajo ecuménico. La creación de este organismo inauguró las tensiones personales entre el Cardenal y el gobierno de Pinochet. La negativa a celebrar el primer aniversario del régimen, por su parte, y la destitución, por parte del gobierno, de los rectores de la Universidad Católica sin la previa aprobación del Cardenal acrecentó los conflictos iniciales. El punto más álgido tuvo lugar, en septiembre de 1975, cuando el secretario de prensa de la CEC, Carlos Camus, declaró ante la prensa extranjera la filiación de los miembros del Comité con "ideas marxistas". Esta declaración permitió justificar la exigencia de disolución del Comité de Cooperación para la Paz.

Esta disolución no amedrentó al Cardenal Silva Henríquez, que asumió en términos personales la tarea de dar impulso a un nuevo organismo que retomara el seguimiento de las causas de detenidos políticos. Nació así la "Vicaría de la Solidaridad", a principios de 1976:

la Vicaría fue una institución creada bajo el amparo personal del Cardenal, y por lo tanto no tuvo que ser sometida a un escrutinio de parte de otros obispos, algunos de los cuales no le habrían dado su pleno respaldo; además no tuvo el mismo carácter ecuménico (Klaiber, 1997: 96)

La Vicaría estuvo integrada por un equipo de sacerdotes, abogados y asesores y durante toda su trayectoria (1976-1992) funcionó en el arzobispado de Santiago. Sin embargo, no cobró nunca el estatuto de política episcopal que hubiera permitido que funcionara una sede todas las diócesis del territorio nacional:

el régimen de Pinochet mantuvo una relación con el cardenal Silva y la Vicaría que oscilaba entre la fría indiferencia y el hostigamiento abierto (Klaiber, 1997: 97)

En este clima de hostilidad, el Gobierno de Pinochet recibió a los representantes de iglesias evangélicas, que daban su adhesión al gobierno, e institucionalizó el vínculo con las autoridades religiosas a partir de la creación del "Consejo de Pastores" en 1975. En vistas a la negativa del presidente de la CEC de celebrar el Te Deum tradicional,

Pinochet aceptó la propuesta del Consejo de Pastores de celebrarlo en la Catedral pentecostal de Santiago. Los Te Deum evangélicos se repitieron en 1976 y 1977.

Jean Pierre Bastian⁹ (1983, 1986) encuentra que lo propio del pentecostalismo no es la discusión teológica en torno a un criterio de verdad, sino la eficacia de la práctica religiosa. Desde esta perspectiva, las sociedades religiosas pentecostales desde una posición subalterna en el campo religioso, buscan obtener el reconocimiento del Estado y se relacionan como clientes en relación al Estado-patrón. El componente personalista que caracterizó el ejercicio del poder de la dictadura chilena refuerza la plausibilidad del argumento. En efecto, mientras que el enfrentamiento entre el Cardenal Silva Henríquez y Pinochet se produce casi en términos de un enfrentamiento personal entre caudillos, la relación entre Pinochet y las iglesias pentecostales se da en términos asimétricos de patrón-cliente. Esto adquiere mayor relevancia si se considera que, en Chile, la tradición protestante es una de las más significativas en América Latina¹⁰. En los años 1980 cerca del 25 % de la población se asumía como protestante. A su vez, de ese 25 % el 80 % pertenecía a las iglesias evangélicas. Los Te Deum evangélicos son vividos como una amenaza al pretendido monopolio del catolicismo en el campo religioso. En 1981 cuando Pinochet solicita al Cardenal la realización del Te Deum por su consagración como Presidente Constitucional, Silva Henríquez acepta bajo la condición de que no se realice otra ceremonia similar con las autoridades evangélicas (cfr. Klaiber, 1997: 94).

Esta relación personal de enfrentamiento entre el Cardenal Silva Henríquez y el régimen pinochetista muchas veces es extendida a toda la CEC. Sin embargo, hasta los años 1980 los pronunciamientos colectivos del episcopado chileno no van más allá de las “advertencias generales” en relación al tratamiento de los derechos humanos. Recién en 1982, en el documento *El Renacer de Chile. Carta a los católicos de Chile*, las autoridades episcopales formulan un repudio explícito al régimen, llamando a la redemocratización. Según los prelados, para salir “cristianamente” de la crisis en que se encuentra el país hace falta: “el respeto por la dignidad humana, el reconocimiento del valor del trabajo y el regreso a una plena democracia”. Al año siguiente, por iniciativa

⁹ El autor se ha concentrado en trabajar sobre los factores endógenos que explican el crecimiento del pentecostalismo en América Latina, tratando de evitar las explicaciones que se agotan en una pretendida conspiración norteamericana.

¹⁰ Para la década de 1980, los dos países con mayor población evangélica de América Latina son Brasil con un 18 % y Chile con un 25 %. En Argentina, en cambio, el porcentaje va de un 3% a un 7 % en términos de la población protestante absoluta (cfr. Stoll, 2002: 15-23).

de dirigentes políticos de la Democracia Cristiana tiene lugar la conformación de la “Alianza Democrática” que aglutinó a los partidos Socialista, Demócrata Cristiano y Radical, entre otros. Este primer ensayo de concertación partidaria para la democracia debió sortear numerosos obstáculos impuestos por el régimen. Su incipiente movilización se superpone con la entrada en el espacio público de la organización armada Frente Patriótico Manuel Rodríguez. Ante estos sucesos, se reinstala el Estado de sitio y las movilizaciones de la sociedad civil son fuertemente reprimidas.

Paralelamente, en 1983 termina el mandato del cardenal Silva Henríquez, como presidente de la CEC y es sucedido por Juan Francisco Fresno. El nuevo arzobispo continúa con las actividades de la Vicaría de la Solidaridad en el arzobispado de Santiago, reinicia el diálogo con el gobierno, se propone como instancia mediadora ante la oposición y da impulso al *leit-motiv* de la “reconciliación”. La figura de Fresno es presentada como un caso de conversión: un “conservador” que recibe con agrado el golpe de Estado, que discrepa individualmente con las “advertencias” producidas colectivamente por la CEC y que sorprende por sus prácticas “progresistas” cuando asume su cargo. El logro que lo consagra como figura pro-democrática es su protagonismo en la mediación para lograr el “Acuerdo Nacional para la Transición Democrática” en 1985. Si bien el Acuerdo fracasó en el corto plazo, pasó a la historia como el primer paso hacia la democracia, cuya transición se inició finalmente con el Plebiscito de 1988 y las elecciones de 1989.

Argentina, católica y militar

En el caso argentino, el doble proceso de militarización y catolización de la sociedad argentina, iniciado en los años 1920, institucionalizado en 1930 con el primer golpe cívico-militar de la historia del moderno Estado-Nación, forjó una simbiosis entre catolicismo, Fuerzas Armadas y ciudadanía cuya persistencia dotó de una conexión de sentido a la historia de las dictaduras argentinas (cfr. Mallimaci, 1995)¹¹. Este catolicismo rehace tempranamente una historia que lo ubica junto a las FFAA en el origen de la nación, luchando contra el liberalismo y la injerencia inglesa y norteamericana. En este contexto se produce una simbiosis entre la sociedad catolizada,

¹¹ Por este motivo, los militares argentinos no recurrieron a las minorías religiosas en busca de legitimación. Aunque, buscaron identificar interlocutores válidos que permitieran gestionar y controlar la diversidad religiosa. Para ello se creó en 1978 el Registro Nacional de Culto que obligaba a todos los cultos no católicos a inscribirse para poder obtener el reconocimiento del Estado. Por su parte, el Estado Nacional se guardaba para sí la facultad de prohibir todas aquellas organizaciones que amenazaran la seguridad nacional. En este marco, los Testigos de Jehová y los Hare Krishna fueron cultos prohibidos.

donde las FFAA y sectores militarizados del catolicismo hacen suya la “Patria católica” (cfr. Mallimaci, 1992). En efecto, en la Argentina las relaciones entre catolicismo y política no se canalizan por el sistema de partidos. El sistema político pretoriano consolidado en las primeras décadas del siglo XX, donde la alternancia entre civiles y militares está naturalizada por los actores sociales y político, sienta las condiciones para que FFAA cumplan el rol de “partido católico” (cfr. Zanatta y Di Stéfano, 2000: 432). Ahora bien, esta simbiosis entre catolicismo y FFAA no fue una afinidad exclusiva de los elencos dirigentes. Por el contrario, la concepción que el “catolicismo liberacionista” tenía del ejército, aún en coyunturas de dictadura, donde encarnaba al “agente de la represión” era que

seguía siendo el gran partido de la nación con el cual se habría debido dialogar. Lo que bien visto confirmaba que el mito del ejército como eje de la nacionalidad, junto a la Iglesia no era ajeno al clero ‘progresista’ (Zanatta y Di Stéfano, 2000: 527)

En la Argentina, como en el caso de Brasil, el dinamismo del movimiento católico se expresó fundamentalmente en un vasto y diverso movimiento social cuya acción no privilegió los canales políticos del sistema de partidos. También en este caso el grueso del repertorio de opciones político-religiosas surgió de los cuadros formados en la Acción Católica, especialmente, a partir de la participación en las ramas especializadas. Algunas de estas experiencias fueron las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), la línea de “apertura” del Partido Demócrata Cristiano¹², el Centro Argentino de Economía Humana (CAEH), la Acción Sindical Argentina (ASA), los campamentos universitarios de trabajo (CUT), coordinados por el sacerdote Llorens, los grupos aglutinados en torno a las revistas *Tierra Nueva*, *Cristianismo y Revolución*. A su vez, muchos de los clérigos asesores de las ramas especializadas de la Acción Católica convergieron en la conformación de un movimiento sacerdotal, conocido como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Con este movimiento coexistieron otras experiencias sacerdotales, que no siempre confluyeron en el MSTM,

¹² En la Argentina el Partido Demócrata Cristiano tiene sus primeras expresiones a principios de siglo XX, concretamente, en La Liga Demócrata Cristiana de 1902, la Unión Democrática de 1911 y en 1915 la Unión Demócrata Cristiana. Todas estas intentos de creación de un partido confesional son sistemáticamente desaprobadas por las autoridades episcopales, que desconfían de la democracia liberal de partidos. En la década de 1950, se renuevan los esfuerzos por crear un partido católico, aglutinados por un afán común antiperonista. La línea de "apertura" de los años 1960 sintetiza un intento de acercamiento a la experiencia del peronismo. En cualquier caso, estas diversas expresiones de la DC encontraron poco eco en el grueso del movimiento católico (cfr. Mallimaci 1992 y Habergger, Mayol y Armada, 1970).

como la experiencia de los “Curas Obreros”, muchos de ellos filiados a la Misión Extranjera Francesa (como en el caso de Brasil y de Chile), el Movimiento de “Curas Casados”, liderado por Mons. Jerónimo Podestá y diversas “redes informales de sacerdotes”, aglutinadas fundamentalmente por el carisma personal del sacerdote (cfr. Donatello, 2002).

De manera similar a los casos chileno y brasileño, estas diversas opciones político-religiosas dieron lugar a tensiones y divisiones dentro de la Iglesia y el movimiento católico, aunque en ningún caso supusieron una ruptura institucional.

La Conferencia Episcopal Argentina (CEA) no fue ajena a estas tensiones. En efecto, la CEA reúne a un grupo heterogéneo de obispos muchas veces de posiciones encontradas. Sin embargo, aquello que garantiza su unidad como cuerpo episcopal es, justamente, su función de garantizar el consenso a partir del disenso, plasmando una “imagen homogénea” en sus documentos colectivos (cfr. Bonnin, 2006).

En marzo de 1976, cuando tiene lugar el golpe de Estado en la Argentina, el Presidente de la CEA, era Mons. Tortolo, arzobispo de Paraná y vicario castrense. Su discurso se confundía con el discurso *mesianico* de las Fuerzas Armadas. Ya a fines de 1975, dio una declaración en la prensa donde sostuvo que se avecinaba un “proceso de purificación”. Su amistad personal con los generales Videla y Agosti granjeadas en su paso por el vicariato general de la diócesis de Mercedes, Pcia. de Buenos Aires, ha abonado la convicción de que hablaba con conocimiento de causa (cfr. Mignone, 1986). Sin embargo, sus declaraciones de abierta aprobación al régimen, son formuladas en términos individuales. En cambio, la primera formulación colectiva del episcopado, en mayo de 1976, intenta distanciarse de esa aprobación tajante:

La justificación histórica del proceso que vive nuestro país, no sólo se fundamentará por el término que puso a una determinada situación de cosas, sino también por la implementación adecuada de su acción política en la prosecución del bien común de toda la nación (...) El bien común y los derechos humanos son permanentes, inalienables y valen en todo tiempo-espacio concreto, sin que ninguna emergencia por aguda que sea, autorice a ignorarlos; pero la forma de vivirlos es distinta, según las variaciones de lugar y momento histórico en el cual se ejercen (...) Hay hechos que son mas que un error y los condenamos sin matices, sea quien fuere su autor: -es el arrinconar a otros contra el hambre, para ganar descontroladamente; -es el asesinar -con secuestro previo o sin él- y cualquiera sea el bando del asesinado. *Pero* hay que recordar que sería fácil errar con buena voluntad contra el bien común, si se pretendiera: -que un mes se frenara una inflación de un porcentaje de tres cifras o que en ese plazo se bajasen los precios -o que los organismos de seguridad actuaran con la pureza química de tiempo de paz, mientras corre la

sangre cada día (...) -o que se buscara con pretendidas razones evangélicas implantar soluciones marxistas (las cursivas nos pertenecen)¹³

Este fragmento, que citamos largamente pese a su extensión, es una clara muestra de los esfuerzos de conciliación de posiciones encontradas dentro del mismo episcopado. Siguiendo a Bonnin (2007), el conector argumentativo “Pero” no cumple aquí su función argumentativa ortodoxa, que consiste en oponer dos argumentos irreconciliables. En realidad, la “condena sin matices” y el “recordar que sería fácil errar con buena voluntad” no se oponen en tanto que argumentos, sino en tanto que representantes de dos posicionamientos *preexistentes* al documento publicado, sostenidos por distintos obispos y que, al no poder negociarse, se yuxtaponen. El conector *pero*, de este modo, sería un índice de la heterogeneidad de posicionamientos subyacentes a la posición cristalizada en el texto colectivo.

Sin duda, al igual que el episcopado chileno y el brasileño, el documento de la CEA contribuye a la legitimación del régimen, pero a la vez se esfuerza por distinguirse como institución autónoma de las FFAA. A fines de ese mismo año, Raúl Primatesta fue elegido por la mayoría episcopal como nuevo Presidente de la CEA. Esta compleja figura política, sin relación formal con el clero castrense, permitió marcar una diferencia con respecto a la posición individual, públicamente apegada a la corporación militar, de Mons. Tortolo. Durante su mandato, se definieron colectivamente canales privados para gestionar sus demandas ante el gobierno. Los ensayos paradigmáticos fueron el documento pro-memoria presentado en noviembre de 1977 y publicado en 1982 y la creación de la Comisión Enlace entre el Episcopado y la Junta militar, de la cual participaron los secretarios generales de la presidencia y de cada fuerza armada y los obispos Espósito, Galán y Laguna. Esta Comisión guardó características similares a Comisión Bipartita brasileña. El documento pro-memoria, por su parte, pone en primer plano la preocupación episcopal por las violaciones a los derechos humanos:

Existe una especie de convicción, subyacente en amplios estratos de la población, de que el ejercicio del poder es arbitrario, de que carece de adecuada posibilidad de defensa, de que el ciudadano se encuentra sin recursos frente a una autoridad de tipo policial, omnipotente. (...) En mayo de 1976 habíamos dicho en nuestra declaración al término de la XXXIII asamblea: “Se podría errar, sí en el afán por obtener la seguridad que todos deseamos vivamente, se produjeran detenciones indiscriminadas o incomprensiblemente largas,

¹³ Documento “Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina” 15/05/1976, en *Documentos del Episcopado Argentino Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio posconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 1982.

ignorancia sobre el destino de los detenidos, incomunicaciones de rara duración, negación de auxilios religiosos (...) Lejos estábamos entonces de sospechar el cuadro que después se nos ha hecho dolorosamente familiar: miles de denuncias de desapariciones de personas¹⁴

Sin embargo, estas preocupaciones no trascendieron del ámbito privado. En la esfera pública la CEA realizó los Te Deum de oficio y se abstuvo de hacer pronunciamientos, “a favor” o “en contra” del gobierno, que comprometieran su unidad institucional. En este marco, fueron posibles diversas opciones político-religiosas. Por un lado, las iniciativas individuales de los obispos Hesayne, De Nevares y Novak articularon -en cierta forma- una inserción colegiada en diversos organismos de derechos humanos. Tanto Hesayne como De Nevares formaron parte de la *Asamblea Permanente de Derechos Humanos-APDH* en tiempos de dictadura. Novak, por su parte, fue desde 1976 co-presidente del *Movimiento Ecuménico de Derechos Humanos-MEDH* y creador de la *Comisión diocesana de Justicia y Paz*, hoy también llamada Vicaría de la Solidaridad. En el otro extremo, los obispos Medina, Bonamín, Graselli y Plaza hicieron suyo el discurso militar y colaboraron activamente en la ingeniería del terrorismo de Estado. Este abanico de posibilidades no fue el resultado azaroso de comportamientos desviados, sino de la diversificación de trayectorias que formaron parte de una matriz común. Esto explica que Emilio Mignone, quien se ha consagrado como referente en materia de DDHH, hubiera sido en el pasado funcionario de la dictadura de Onganía y fuera un viejo conocido de Mons. Tortolo, con quien había compartido su militancia en la Acción Católica en los años 1940 (cfr. Mignone, 1986: 21).

A su vez, estos diferentes recorridos individuales, no impidieron en 1981 crear un nuevo consenso episcopal que, por primera vez, daba un fundamento teológico a la democracia como régimen político (cfr. Bonnin, 2006). Este documento, conocido como *Iglesia y Comunidad Nacional* fue fundamental para dar impulso a la transición democrática. Comprendido en el marco de un cambio de táctica en el discurso episcopal, fue acompañado de gestos políticos significativos, como el auspicio de la Multipartidaria en 1981 y las reuniones con los dirigentes sindicales el mismo año.

¹⁴ Documento “Pro-Memoria (Documento entregado por la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la honorable Junta Militar)” 26/9/1977, en *Documentos del Episcopado Argentino Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio posconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 1982

Conclusiones (no conclusivas)

En América Latina la laicidad, entendida como un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas (Estado, gobierno, partidos políticos y todo el entramado que hace al régimen político) están legitimadas por formas democráticas de representación y participación ciudadana, es aún un proceso social en construcción (Blancarte, 2006). En este marco, la apelación a formas religiosas de legitimación no es un recurso exclusivo de las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas, por el contrario, sigue teniendo un fuerte peso en los contextos democráticos actuales.

No obstante ello, las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas en vistas a la ausencia de un principio de legitimidad de origen y a la urgencia de construir una legitimidad de ejercicio, encuentran en la legitimación religiosa una solución de plausibilidad por su capacidad de interpelar a *todo el cuerpo social* y mitigar los particularismos: adscripciones políticas, diferencias étnicas, de género y de clase.

Sin embargo, esta temprana ilusión no siempre prospera en cuanto los elencos militares buscan obtener el reconocimiento de los portavoces legítimos del discurso religioso: las iglesias y grupos religiosos. Más temprano que tarde la vocación teológico-política de los elencos militares genera tensiones con las autoridades religiosas que se sienten amenazadas en su propio campo.

Como hemos tratado de describir, tanto en Brasil, en Chile como en Argentina las relaciones entre catolicismo y política no se restringen a un "juego de elites". Por el contrario, conforman un amplio abanico de opciones político-religiosas.

Ahora bien, las dictaduras, al ser la "reducción de la polifonía de voces a una única voz monocorde" (Ansaldi, 2004: 29), tienden a buscar interlocutores válidos cuya legitimidad personal supla la generación de consensos ciudadanos. En sociedades de mayoría católica, como son nuestros casos, la interpelación a las autoridades episcopales se convierte en una instancia de legitimación insoslayable.

En esta ponencia, fundamentalmente exploratoria, hemos tratado de poner en escena diversas tensiones que atraviesa cada cuerpo episcopal en los procesos de legitimación y/o enfrentamiento con las instituciones militares y, a la vez, de dar cuenta de algunas pautas comunes a los diversos episcopados nacionales que permiten

comprender una lógica institucional compartida. Podemos aventurar algunas hipótesis, para nada conclusivas, provisionarias y siempre revisables.

En los casos de Brasil y Argentina la existencia de una matriz común entre FFAA y catolicismo permite comprender el privilegio en de canales privados, al menos como primera estrategia institucional en el primer caso. En efecto, en el caso de Brasil, la confluencia de integralistas, militares y católicos se cristaliza en la experiencia del Estado Novo en los años 1930. Sin embargo, a pesar de esta convergencia, la tradición brasileña de "política desde arriba" ha dado lugar a otros causes de expresión de las diversas posiciones del catolicismo no siempre coincidentes con el poder militar. En Argentina, en cambio, la comunidad de intereses entre FFAA e Iglesia Católica se refuerza y reactualiza al calor de cada golpe de Estado. En este caso, el poder militar funciona como "partido católico". No es extraño entonces, que el privilegio de los canales privados haya sido la estrategia institucional sostenida durante todo el régimen hasta los años 1980. En el caso chileno, en cambio, la experiencia de la Democracia Cristiana dio cause político legítimo a las diversas posiciones del catolicismo. Esta autonomía histórica del poder militar hace posible plantear el enfrentamiento en el espacio público. Tanto en el caso de Brasil y Chile, esta mayor autonomía relativa respecto de los elencos militares explican por qué hubo en esos casos oferta de legitimidad a otros grupos religiosos, invocando a otras tradiciones nacionales: el componente étnico en Brasil, la realidad numéricamente significativa de los pentecostales en Chile.

Bibliografía

- ✚ Ansaldi, W. (2004), “*Matriuskas* de terror. Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del Cono Sur”, en Pucciarelli, Alfredo (coord.), *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura militar*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- ✚ Armada A. Habegger, N. y, Mayol, A. (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna.
- ✚ Bastian, J. P. (1983) “Disidencia Religiosa en el campo mexicano”, en *Revista Cristianismo y Sociedad XXI*, N° 76, 13/14.
- ✚ Bastian, J. P. (1986) “Religión, Popular Protestante y comportamiento político en América Central. Clientela religiosa y Estado Patrón en Guatemala y Nicaragua”, en *Revista Cristianismo y Sociedad XXIV*, N° 88, 41/56
- ✚ Bonnin, J. E. (2005), “Iglesia y Comunidad Nacional: estrategias institucionales entre la dictadura y la democracia”, en *Revista Sociedad y Religión*, N° 24/25, Vol. XVIII, Buenos Aires.
- ✚ Bonnin, J. E. (2007), *Iglesia y democracia. Táctica y Estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981-1990)*, tesis de Maestría presentada en la Maestría en Análisis del discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, mimeo.
- ✚ De Riz, L. (1989), “Política y Partidos. Ejercicio de análisis comparado: Argentina, Chile, Brasil y Uruguay” en Cavarozzi, Marcelo y Manuel Garretón; *Muerte y resurrección: los partidos políticos en el autoritarismo y las transiciones del Cono Sur*, FLACSO, Santiago de Chile.
- ✚ Di Stefano, R. Y L. Zanatta (2000), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.
- ✚ *Documentos del Episcopado Argentino Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio posconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 1982
- ✚ Donatello, L. M. (2002), *Ética católica y acción política. Los montoneros: 1966-1976*; Tesis de maestría de Investigación en Ciencias Sociales; Universidad de Buenos Aires; cohorte 1998-2000; inédita

- ✚ Fernández, D. (1996), *La "Iglesia" que resistió a Pinochet*, Centro de Estudios Miguel Henríquez (CEME)/ IEPALA, Madrid.
- ✚ Funes, P. (comp.) (1999) *Chile, De Frei a Frei*, en Ansaldi, Waldo (comp.) *Materiales para el Estudio de América Latina*, Documento de Trabajo N° 65, Serie 2, Buenos Aires.
- ✚ Gundrun Jensen, T. (2001), "Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafrikanização", en *Revista de Estudos da Religião* (REVER) N° 1, Sao Paulo.
- ✚ Ireland, R. (1988) "Comunidades católicas de Base, Grupos Espiritistas, y la profundización de la democracia en Brasil", en *Revista Sociedad y Religión*, N° 6, Buenos Aires.
- ✚ Mainwaring, S. (1986) *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1985*, Standford University Press, Standford, CA.
- ✚ Klaiber, J. (1997) *Iglesia, Dictaduras y Democracia en América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Perú.
- ✚ Löwy, M. (1998). *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.
- ✚ Mallimaci, F. (1992), "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA, 1992.
- ✚ Mallimaci, F. (1995), "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", en AAVV, *La Iglesia de Quilmes durante la dictadura militar, 1976-1983. Derechos humano y la cuestión de los desaparecidos*, Universidad de Quilmes, 1995-1997.
- ✚ Mignone, E (1986) *Iglesia y dictadura*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- ✚ Moulián, T. (1997a), *Chile actual anatomía de un mito*, en *La razón de la fuerza y la fuerza de la razón. Dictaduras y Transiciones a la Democracia en América Latina*, Arcis-Lom ediciones, Santiago de Chile.
- ✚ Moulián, T. (1997b) "Violencia, gradualismo y reformas en el desarrollo político chileno"; en Ansaldi, Waldo (comp.) *Partidos y sistemas de partidos en América Latina*, Documento de Trabajo N° 62, Serie 2, Tomo II.
- ✚ Murilo de Carvalho, J. (1995), *Desenvolvimiento de la ciudadanía en Brasil*, Fondo de Cultura, México.

- ✚ Prandini, F., Petrucci, V. y R., Frei (organizadores) (1986), *As Relacoes Igreja – Estado no Brasil, Vol 1, Durante o governó de Marechal Castelo Branco, 1964-1967*, Ediciones Loyola, Sao Paulo.
- ✚ Quiroga, H. (2004), *El tiempo del “Proceso”. Conflictos y Coincidencias entre políticos y militares 1976-1983*, Homo Sapiens y Fundación Ross, Santa Fe.
- ✚ Rouquié, Alain (1981), “Dictadura y dictadores en América Latina. Buenos Aires”, en *Crítica y Utopía*, N° 5.
- ✚ Salinas, M. (1994) “La Iglesia en Chile: del Vaticano II a la opresión militar”, en Mallimaci, F (coord.), *Historia general de la iglesia en América Latina: Cono Sur*, CEHILA/Sígueme, Salamanca.
- ✚ Schmitt, C. (1985), *Teología política*, Struhart & Cía, Buenos Aires.
- ✚ Serbin, K. (2001), *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*, Companhia das Letras, Sao Paulo.