



REVISTA

SOCIEDAD  
Y RELIGION



*Director:*

Guillermo Neiman

*Vicedirectora:*

Claudia Figari

*Consejo Directivo:*

Cecilia Cross

Verónica Giménez Béliveau

Juan Montes Cató

Fortunato Mallimaci

Julio Neffa

Irene Vasilachis de Gialdino.

Comité de Redacción:

*Director*

Aldo Ameigeiras

*Director Honorario*

Floreal Forni

*Editor*

Fortunato Mallimaci

*Secretaría Técnica*

Joaquín María Algranti, Marcos Carbonelli, Facundo Diéguez,

Gabriela Irrazábal, Mari-Sol García Somoza,

Mariela Mosqueira, Damián Setton

*Comité Académico*

Roberto Cipriani (Universidad de Roma, Italia)

Alejandro Frigerio (CONICET, FLACSO, Argentina)

Micheline Millot (Université du Québec à Montréal, Canadá)

Cristian Parker (Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

Émile Poulat (Conseil National de la Recherche Scientifique (CNRS), Francia)

Reginaldo Prandi (Universidad de São Paulo, Brasil)

Renée de la Torre (CIESAS, Occidente, México)

Otávio Velho (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Pablo Wright (CONICET, UBA, Argentina)

*Corrección de estilo:*

Graciela Torrecillas

*Diseño editorial y composición*

Irene Brousse

*Diseño de logotipo*

Anabella Bustos

*Descripción documental*

Por Biblioteca CEIL: Nelly Ana Durand, Marina Natalia Chimento

La revista Sociedad y Religión es una publicación del Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL CONICET, Saavedra 15 4o. piso (C1083ACA) Buenos Aires Argentina, tel. 4952 5273/7440 sociedadyreligion@ceil-conicet.gov.ar

Sociedad y Religión es indizada por el Latindex,  
en Núcleo Básico de Revistas Científicas del CAICYT y  
Scielo: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=1853-7081&lng=es&nrn=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_serial&pid=1853-7081&lng=es&nrn=iso)

Esta publicación es auspiciada por la  
Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR  
Buenos Aires - 2013



## ÍNDICE

*Aldo Ameigeiras* :: Presentación, 7

*César Ceriani Cernadas* :: Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino, 13

*Jesús García-Ruiz y Patrick Michel* :: El neopentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización, 43

*José Vezzosi* :: Religión y política en los orígenes del peronismo santiagueño: afinidades discursivas y pertenencias católicas de A. Mittelbach y C. Juárez, 79

*Eliana Lacombe* :: Las dos iglesias. Memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba, 119

*Jorge Muñoz Sougarret* :: El catolicismo integral como mecanismo de inclusión social urbana para los migrantes campesinos y trabajadores manuales. El caso del presbítero Franz Bohle Schwerter, Osorno, Chile (1894-1897), 151

### Nota Breve

*Rebeca Raquel Camaño* :: Una pócima peligrosa: la enseñanza laica para una “nación católica”. El discurso de monseñor Leopoldo Buteler (Río Cuarto, 1936-1943), 184

### Reseña de libro

*Gabriela Dalla-Corte Caballero* :: Renold, Juan Mauricio (compilador) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III. Religiones mágicas: breves observaciones antropológicas, y otros ensayos*, 198

**Reseña de tesis**

*Sol Prieto* :: Gabriela Irrázabal, *Bioética y Catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista en Argentina (1999-2012)*, 204

Convocatoria a la VIII Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, 210

Convocatoria recepción de artículos para los números de 2015/2016 de la Revista Sociedad y Religión, 211

Normas editoriales, 213

## PRESENTACIÓN

ALDO AMEIGEIRAS

---

La publicación de cada número de la revista implica para los integrantes del equipo editorial un desafío que se renueva permanentemente. No se trata solamente de velar por la calidad de los artículos y los distintos aportes, lo cual constituye una instancia fundamental que garantiza su nivel científico; tampoco exclusivamente de la preocupación por constituir un banco de evaluadores especializados y reconocidos por su profesionalidad para resguardar el cuidado de los autores que nos acercan su producción; instancias ambas imprescindibles al logro de un producto reconocido por su nivel académico y científico por los organismos de evaluación. Se trata también de estar atentos al tratamiento de los nuevos temas y acontecimientos, de la complejidad de las relaciones entre religión y sociedad, de la porosidad de los vínculos entre lo político y lo religioso, de la densidad de las transformaciones culturales.

Estamos en un espacio académico que como ocurre en otros, está sujeto a profundos replanteos epistemológicos como de carácter teórico y metodológico y que demanda nuevos y denodados esfuerzos a los investigadores y estudiosos de las ciencias sociales. La necesidad de nuevas perspectivas; el interés por propiciar la complejidad de los debates científicos, la apertura hacia las propuestas de los jóvenes investigadores haciendo de la revista un espacio abierto y plural desde donde intentamos realizar

nuestro aporte y convocar a todos los investigadores y estudiosos de la temática a compartir sus investigaciones, a explicitar sus descubrimientos, a plantear sus interrogantes.

En este nuevo número de la revista les acercamos tres trabajos directamente vinculados con la complejidad de las relaciones entre lo político y lo religioso: dos de ellos enmarcados en la particularidad del catolicismo y un tercero que analiza dicho vínculo en el neo pentecostalismo latinoamericano, con una perspectiva anclada en la antropología política. Estos trabajos nos permitirán observar y reflexionar sobre la complejidad de las relaciones en cuestión. Por otro lado, un artículo relacionado con un tipo de catolicismo integral cuyas implicancias sociales inciden directamente en la vida de migrantes campesinos y trabajadores manuales en Chile. El cuarto trabajo se vincula con la situación del campo evangélico indígena en el Chaco argentino: un análisis en donde el pentecostalismo y especialmente la consolidación del Evangelio aparece como un fenómeno de múltiples implicancias. Como en cada número, incorporamos también una reseña de libro, una reseña de tesis de doctorado y una nota breve.

El trabajo de César Ceriani Cernadas denominado "*Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino*" presenta un abordaje de la situación religiosa de los indígenas que profundiza tanto sobre la memoria como sobre los conflictos ideológicos que atraviesan dicho campo. A través de un enfoque que recupera una perspectiva histórica y que se despliega desde una mirada antropológica, se lleva a cabo un estudio con un fuerte sustento teórico, tomando en cuenta tanto nociones de Norbert Elias como de Pierre Bourdieu. El autor avanza en un abordaje metodológico que le permite conocer la complejidad del campo religioso indígena chaqueño deteniéndose especialmente en las comunidades tobas del oriente formoseño: una



aproximación no exenta de tensiones y conflictos en donde emergen pujas y antagonismos a la vez que se generan “recreaciones identitarias”, constituyendo un aporte al estudio de la religiosidad indígena evangélica, en general y del “evangelio” en el Chaco, en particular.

En “*El neopentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización*”, Jesús García-Ruiz y Patrick Michel nos introducen dentro del universo religioso evangélico en la temática del neopentecostalismo. Se trata de un planteo que aborda, desde una antropología política de la mundialización, las “recomposiciones que afectan los escenarios contemporáneos” especialmente. Es un trabajo de explicitación de relaciones entre lo religioso y lo político en el que el neopentecostalismo es analizado entre otros aspectos como una nueva forma de “individualización” globalizada, en el marco de “una lógica integrada plenamente a las lógicas de mercado”, manifestando nuevas “pertenencias comunitarias”. El actor religioso neopentecostal y su posicionamiento como actor económico, la significación de la conversión en este contexto, la forma organizativa de las mega iglesias, constituyen algunos de los aspectos abordados que nos conducen a apreciar más minuciosamente los planteos realizados por los autores. Podemos observar no solamente la consideración de lo religioso como una instancia de acceso a la política, sino también la apropiación de “lo religioso por lo político” en planteos que dan origen a posturas conservadoras e incluso “fundamentalistas”. Es un texto cuya lectura resulta no solo interesante sino generadora de una profunda reflexión sobre las relaciones entre la política y la religión en la sociedad actual.

El trabajo de José Vezzosi da continuidad a la reflexión sobre las relaciones entre lo político y lo religioso pero desde otra perspectiva y en otro ámbito. Su artículo, “*Religión y política en los*

*orígenes del peronismo santiaguense: afinidades discursivas y pertenencias católicas de A. Mittelbach y C. Juárez*”, analiza la relación entre el catolicismo y el peronismo en la provincia de Santiago del Estero. Luego de considerar las características de las condiciones estructurales de la política y la religión en la provincia, avanza en el abordaje de los “actores, grupos, alianzas y/o tradiciones discursivas” que de una u otra forma han incidido en el surgimiento y posterior consolidación del peronismo en la provincia. Es en dicho marco que el autor considera especialmente “las afinidades y/o pertenencias religiosas católicas en el primer peronismo santiaguense”. El análisis de los discursos de asunción de mando de los dos primeros gobernadores peronistas de la provincia, A Mittelbach y C. Juárez, como la apreciación de sus trayectorias personales, brinda un ámbito interesante de observación y reflexión sobre la temática que posibilita al autor descubrir “una conexión simbólica” entre elementos del catolicismo –local y nacional- desde la década de 1930 y las ideas, prácticas y políticas del primer peronismo santiaguense.

El texto que nos presenta Eliana Lacombe, “*Las dos Iglesias. Memoria sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba*”, aborda dos acontecimientos producidos, uno en 1964 y el otro en 1966, ambos estrechamente relacionados con el surgimiento de la corriente cristiana progresista en dicha provincia. A través del análisis de la trayectoria como de la memoria de algunos de los protagonistas, la autora no sólo aporta al conocimiento de los acontecimientos que desencadenaron la existencia de dos corrientes distintas dentro del catolicismo, sino que también contribuye al conocimiento de nuevos espacios de diálogos generados entonces entre cristianos y marxistas. La relevancia de los acontecimientos, mencionados específicamente en *Tres reportajes* (1964) y *la Huelga de Cristo Obrero* (1966),

muestran sus implicancias a través de un abordaje que permite a la autora hacer alusión tanto a memorias “desdibujadas” como “dominantes” y muy especialmente a memorias “subterráneas”. En estos planteos puede observarse la presencia de las dos Iglesias en cuestión, desde aquella considerada como “iglesia cómplice” de la dictadura hasta la otra iglesia conocida como “tercermundista”. Son acontecimientos que no sólo constituyen un aporte a la comprensión de la presencia del MSTM en Córdoba sino que brindan antecedentes para comprender asimismo las corrientes del catolicismo que aunque con otras características, están vigentes en la actualidad entre sectores más tradicionalistas y más progresistas. Es un estudio interesante no solo para conocer el desarrollo del catolicismo en Córdoba sino también de parte de nuestra historia reciente.

El último artículo que presentamos considera con profundidad las implicancias de un tipo de catolicismo integral desplegado en Chile. El trabajo de Jorge Sougaret denominado precisamente "*El catolicismo integral como mecanismo de inclusión social urbana para los migrantes campesinos y trabajadores manuales. El caso del presbítero Franz Bohle Schwerter, Osorno, Chile (1894-1897)*" se sustenta en el relato de la vida del presbítero Schwerter y su compromiso con el movimiento de los trabajadores; analiza una perspectiva del catolicismo social enfrentado a corrientes liberales y anticlericales. Este tipo de abordaje permite observar y reflexionar sobre los aspectos políticos del conflicto y los intereses de los distintos actores intervinientes.

Cerramos con una nota breve, una reseña de libro y una reseña de tesis de doctorado: en primer lugar la nota de Rebeca Camaño "*Una pócima peligrosa: la enseñanza laica para una 'Nación Católica'. El discurso de Monseñor Leopoldo Buteler (Río Cuarto, 1936-1943)*". En lo que respecta a la reseña, pertenece al compilado por Mauricio Renold, "Miradas antropológicas sobre

la vida religiosa III. Religiones mágicas: breves observaciones antropológicas, y otros ensayos”, realizada por Gabriela Dalla-Corte Caballero. Respecto de la reseña de tesis de doctorado, corresponde a la de Gabriela Irrazábal sobre bioética y catolicismo, realizada por Sol Prieto.

Tenemos el gusto también de anunciar aquí las VIII Jornadas Internacionales en Ciencias Sociales y Religión “Nacionalismo, religiones y globalización”, organizadas por el programa Sociedad, cultura y religión del CEIL-CONICET en el próximo mes de octubre. Constituirá un ámbito y un momento propicio para multiplicar los encuentros, exposiciones y debates sobre los temas que nos interesan en el estudio de las ciencias sociales de la religión. El encuentro se desarrollará conjuntamente con la segunda reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO sobre “Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe”.

**CONFIGURACIONES DE PODER EN EL  
CAMPO EVANGÉLICO INDÍGENA DEL  
CHACO ARGENTINO**

*Power configurations in the indigenous evangelical field of Argentine Chaco*

**CÉSAR CERIANI CERNADAS**

---

CONICET / FLACSO, Argentina.

Ayacucho 555, Oficina 27, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

[cesar.ceriani@gmail.com](mailto:cesar.ceriani@gmail.com)

Fecha de recepción: 16/5/2013

Fecha de aceptación: 20/2/2014

Partiendo de la propuesta teórica de Norbert Elías sobre las configuraciones desiguales de poder, este trabajo indaga los conflictos ideológicos que atraviesan el campo religioso evangélico entre los pueblos indígenas del Chaco argentino. Denominado *Evangelio* por los propios actores, este campo conforma un espacio conflictivo donde pugnan y entran en competencias por el capital simbólico y político entre los distintos grupos religiosos y se articulan relaciones entre agencias de la sociedad que los contiene. Organizan el estudio dos tópicos fundamentales: 1. un mapeo histórico y conceptual del campo religioso indígena chaqueño; 2. un abordaje antropológico sobre las principales configuraciones de poder en las cuales discrepancias en los usos y sentidos de la memoria colectiva, luchas políticas por los liderazgos y disputas en torno a las prácticas del culto delimitan un panorama de antagonismos, estigmatizaciones y recreaciones identitarias.

Palabras clave: evangelismo indígena, Chaco Argentino, relaciones de poder

Based on the theoretical proposal of Norbert Elias on unequal power settings, this paper explores the ideological conflicts that cross the evangelical religious field between indigenous Argentine Chaco. Called

*Evangelio* by the actors, this area forms a conflict space where competitions arise for the symbolic and political capital among different religious groups and agents of mainstream society. Two key topics organized the study: 1. an historical and conceptual mapping of Chaco indigenous religious field 2. an anthropological approach on the main configurations of power, where differences in the uses and meanings of collective memory, political struggles for leadership and disputes over worship practices delimit an overview of antagonisms, stigmatization and identity recreations.

Key Words: indigenous evangelism, Argentine Chaco, cultural change

## PRESENTACIÓN

La difusión del cristianismo pentecostal entre los pueblos indígenas latinoamericanos se revela como un fenómeno cultural que atraviesa históricamente la segunda mitad del XX. Los países de la región atestiguan así múltiples casos de apropiación del mensaje evangélico por grupos aborígenes inmersos en coyunturas locales y nacionales específicas (Vilaça & Wright, 2009). En el panorama argentino, las parcialidades koya y guaraní de Jujuy y Salta, los contingentes toba, pilagá, wichí y mocoví del territorio chaqueño (provincias de Chaco, Formosa, Salta y Santa Fe) y los grupos mapuche de Neuquén, Río Negro y Chubut participan de esta dinámica sociorreligiosa en formas diversas y creativas.

Entre los pueblos indígenas chaqueños la adscripción al *Evangelio* involucra la pertenencia a diversas denominaciones que comparten, con matices diferenciales, un *ethos* y *habitus* similar. Es decir, un estilo cultural característico, expresado en las prácticas de liderazgo, los códigos morales y las *performances* rituales y una particular disposición para la acción, canalizada desde el uso del cuerpo y la interiorización de un conjunto de normas y reglas de conducta, cuyos puntos centrales son la reproducción identitaria y las relaciones con la sociedad nacional (Wright, 2002). En este trabajo me propongo examinar un conjunto de ideologías, memorias y relaciones de poder que

atravesan aquello que es posible conceptualizar como el campo evangélico indígena chaqueño. La construcción del artículo se sostiene en el trabajo de campo antropológico en comunidades toba del oriente formoseño (La Primavera, Taaacaglé, Bartolomé de las Casas y Barrio Toba de Clorinda) entre los años 2000 y 2007 y, desde el 2009 hasta el presente, en grupos toba y wichí asentados en las localidades salteñas de Embarcación y Tartagal.

En primer lugar, el estudio sintetiza los puntos clave en la conformación histórica del movimiento *Evangelio*, remarcando la articulación sociocultural con los esquemas simbólicos y las formas indígenas de autoridad política, problemáticas que habilitan su comprensión como *campo religioso* y *arena política* (Bourdieu, 1971; Turner, 1974). En segundo término, partimos de la teoría de las relaciones de poder propuesta por Norbert Elias (2000) para analizar tres tipos de configuraciones de *establecidos / marginados* que surcan las tramas ideológicas y sociológicas del campo *Evangelio*. La primera de estas configuraciones se ubica en el espacio de la memoria y el olvido y presenta una escisión tajante entre los llamados “*nuevos*” (o *Evangelio*) y los “*antiguos*”. La segunda se localiza en las relaciones y representaciones sociales, conectando tres tipos de estigmatizaciones: geopolíticas entre pertenencias provinciales, generacionales entre jóvenes y adultos y discursivas sobre la legitimidad de las danzas en las prácticas religiosas. La tercera observa las fronteras externas del campo, discriminando desde el punto de vista de los actores qué grupos pertenecen al *Evangelio* y cuáles no, junto a los mecanismos simbólicos puestos en juego en estos procesos de alterización sociorreligiosa. Finalmente, en las conclusiones buscamos integrar comparativamente las concepciones *bourdiana* y *eliasiana* en el análisis de las relaciones de poder, prestigio y dominación. Lejos de presentarlas *in abstracto* lo haremos en concordancia con el análisis empírico.

## **LOS ABORÍGENES CHAQUEÑOS Y EL EVANGELIO**

En tanto región geográfica y cultural, el Chaco argentino se constituyó históricamente como un laboratorio sociorreligioso en pos de la conversión cristiana y la civilización de los grupos indígenas. La genealogía se inició con las empresas jesuitas del período colonial, asentadas sobre poblaciones abipones y mocoví del sureste del territorio chaqueño, para luego extenderse hacia el oeste de la mano de los misioneros franciscanos italianos de la Congregación de Propaganda Fide (Navarro i Barba, 1998). Hacia fines del siglo XIX las misiones franciscanas atravesaron fuertes crisis motivadas por factores económicos y políticos con las elites locales liberales, hecho que implicó el cierre de muchas, en un momento en que el Ejército argentino había concluido la brutal “pacificación” (valga el oxímoron) de la frontera chaqueña (Teruel, 2005).

En este contexto las misiones protestantes iniciaron su accionar durante la primera década del siglo XX. A la vanguardia estuvieron los *anglicanos* de la *South American Missionary Society*, que ampliando la obra iniciada en el Chaco paraguayo hacia 1889 comenzaron en 1910 su entrenamiento entre las parentelas toba y wichí que concurrían al ingenio La Esperanza, merced al oportuno hospedaje de la compatriota Compañía Limitada Leach Hermanos (Jujuy). Entusiasmados por la posibilidad de internarse en el territorio chaqueño, ese “corazón de las tinieblas” sudamericano según su perspectiva, organizaron desde 1914 hasta 1944 una red de emplazamientos misioneros en el Chaco Occidental y Central (Torres Fernández, 2006; Gordillo, 2010). Hacia 1920, el panorama se amplió con los emprendimientos de los *Hermanos Libres* en Jujuy (entre grupos guaraníes particularmente) y la *Misión Escandinava*, de orientación



pentecostal, en Salta y luego Formosa en poblaciones wichí y toba (Ceriani Cernadas 2011a, Ceriani Cernadas & Lavazza, 2013). Los años treinta y cuarenta definirán la conformación del campo misionero protestante entre los pueblos indígenas del Chaco, con la instalación de las misiones *Emmanuel* (1932 y 1937), *Menonita* (1943), *Go Ye* (1941) y *Gracia y Gloria* (1944). Entre la violencia de la ocupación territorial por parte del ejército nacional y los contingentes colonizadores criollos o extranjeros, y las cíclicas migraciones estacionales a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, las misiones y misioneros extranjeros establecieron relaciones ambiguas con los contingentes indígenas, cruzadas por la contención y el control social, la confianza y la sospecha (Miller, 1995; Ceriani Cernadas, 2013).

En este conflictivo proceso social la apropiación indígena de las experiencias de misionalización protestante tuvo una incidencia clave en la (re)producción cultural de estos pueblos. Analíticamente es posible ubicar dos momentos decisivos en esta experiencia histórica: el misionero y el post- misionero. El primero remite al período previamente reseñado que tuvo su auge durante 1914 y 1985. El segundo indica la separación del tutelaje misionero, hecho paralelo a una progresiva pentecostalización de las formas rituales y estéticas de las iglesias indígenas chaqueñas. En la vanguardia de este proceso, y habiendo sido un agente activo del mismo, estuvo la Misión Menonita que en 1956 desmanteló por propia decisión la misión *Nam Cum* localizada en la por entonces provincia Presidente Perón (luego de 1955, provincia de Chaco) entre parcialidades toba. Su objetivo desde entonces fue acompañarlos legal y “espiritualmente” en el proyecto de formar iglesias autónomas y oficialmente reconocidas (Altman & López, 2011). La cuestión crucial de este proceso, evidenciado con mayor nitidez luego de las reformas de las leyes

indígenas en la década de 1990<sup>1</sup>, estuvo vinculada al proceso de revitalización de la conciencia étnica de los pueblos indígenas chaqueños. En el plano sociopolítico implicó un progresivo interés por que los títulos territoriales de las numerosas misiones pasaran a la propiedad y control de las comisiones indígenas, proceso inaugurado por la prístina misión chaqueña anglicana entre los *wichi*, en 1995. Asimismo, la política misionera tradicional –de carácter paternalista y moralmente disciplinante– se redefinió como un compromiso social por el “desarrollo”, la educación indígena bilingüe y la defensa territorial, encaminadas por diversas ONG religiosas o seculares.

En tanto objeto teórico de estudio, sostenemos que el conglomerado de relaciones establecidas entre las iglesias, las asociaciones civiles, los partidos políticos y funcionarios del Estado y los liderazgos entre los pueblos indígenas chaqueños puede ser entendido, simultáneamente, como un *campo religioso* y una *arena política*. En tanto *campo religioso* constituye un espacio estructurado y estructurante donde se disputan competencias por el poder simbólico y económico entre las diversas congregaciones y en el interior de las mismas; se establecen relaciones de alianza o disputa con diversos agentes del campo social circundante y se constituyen *ethos* y *habitus* identitarios específicos de los *creyentes indígenas* (Cordeu, 1984; López & Altman, 2012). Como *arena política* presenta un escenario de interacciones antagónicas orientadas a la definición y disputa pública por los “premios y valores” (Turner, 1974: 133), que implican para la agencia indígena el acceso a cargos institucionalizados de poder en las

---

<sup>1</sup> Particularmente significativos fueron el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989, el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe de 1992 y el artículo 75, inc. 17 de la reforma constitucional argentina de 1994.

iglesias, las organizaciones intercomunitarias, el contexto político local y provincial y la obtención de recursos materiales y simbólicos socialmente estimados, como bienes de consumo, tecnologías, acceso a pensiones, jubilaciones y planes sociales (Salamanca & Tola, 2008).

Bajo estas conceptualizaciones teóricas se observa que la apropiación toba del cristianismo pentecostal está atravesada por resistencias (públicas o veladas) y opiniones encontradas entre los propios actores, expresadas en conflictos sobre la interpretación de la historia cultural, en tensiones generacionales, en las rencillas por los liderazgos y en las divergencias en cuanto a las danzas del culto. Tanto en la actualidad como en sus épocas iniciales, las redes de parentesco e interpersonales, las afiliaciones políticas partidistas y los conflictos de intereses intra e inter-congregacional constituyen elementos constantes en la constitución sociológica del mismo.

En términos generales, las iglesias indígenas chaqueñas realizan *cultos* regulares entre dos y cuatro veces por semana. Junto a estos se ubica un nutrido calendario de actividades que podemos discriminar en tres tipos: 1) ceremonias conmemorativas (aniversarios de iglesias, navidad, año nuevo), 2) celebraciones de ritos de transición (consagración de bebés, bautismos, cumpleaños y casamientos), 3) actividades especiales de cada denominación (ligadas a la propia organización congregacional como las reuniones de la comisión de mujeres, de jóvenes y de líderes, etc). En los dos primeros tipos suelen participar fieles de diferentes iglesias y parientes de otras comunidades, junto a la incesante circulación de una gama diversa de *cancionistas*, *dancistas* o *evangelistas*. Estos grupos que recorren el territorio chaqueño a raíz de los contactos recreados con diversos dirigentes religiosos locales, pueden ser: transnacionales, como el caso de los weenhayek (anteriormente conocidos como mataco boliviano) de

Villa Montes, Bolivia, cuyos músicos o creyentes visitan a parientes y afines de Embarcación o Tartagal y viajan luego hacia Villa Montes; o el caso de los grupos musicales evangélicos toba que viajan por comunidades nativas de Paraguay y Bolivia. Se destaca que estos espacios implican focos intensos de interacción social (ora armónica, ora dramática), que condensan y disputan, en tanto hechos sociales totales, fenómenos espirituales, afectivos, estéticos, morales, políticos, jurídicos y económicos. Estas celebraciones catalizan así una movilidad y circulación de fieles en el interior del campo que ponen en escena variadas *performances*, condensando símbolos de creatividad cultural, cambio social y relaciones interétnicas.

Dada la previa experiencia de misionalización protestante, la organización de las iglesias indígenas tiene como modelo visible la estructura y dinámica institucional de las iglesias evangélicas tradicionales, con su característico *ethos* burocrático<sup>2</sup>. De esta manera, las variadas denominaciones aspiran a legitimar su status legal inscribiéndose en el Registro Nacional de Cultos no-católicos, donde misioneros y antropólogos han gestionado históricamente los formularios y trámites necesarios. Esto suele traducirse en el interior de la arena política indígena chaqueña como una situación social proclive a las disputas y fisiones de congregaciones, en las cuales diversos dirigentes buscan posicionarse como autoridades de nuevas iglesias.

Desde hace dos décadas, en el terreno de las prácticas religiosas, se presenta un fenómeno de progresiva

---

<sup>2</sup> Esta cualidad se expresa tanto en la organización formal de cada congregación (con un pastor, un co-pastor, ancianos, diáconos, comisiones de mujeres, jóvenes, alabanza, etc) como en las competencias de cada cargo, en las que son especialmente valorados los conocimientos de escritura para la confección de las actas.

neopentecostalización de los cultos, donde los contenidos del simbolismo y *praxis* chamánica propios de las iglesias autónomas tobas se interpenetran con los modelos del neopentecostalismo transnacional. En este último caso, el énfasis puesto en las mediaciones tecnológicas y en la configuración de los cultos en clave de espectáculo, con presentadores especiales, altos niveles de sonido e iluminación y estudiadas *performances* de los conjuntos musicales y especialistas religiosos, emergen como las características más relevantes, de las que las audiencias indígenas se han apropiado positivamente. Como me comentaba Gabriel, toba formoseño que promedia los 30 años, “*si no hay parlantes y teclados ya nadie quiere ir a los cultos*”. En general, estos registran una duración que varía entre dos y cuatro horas y consisten en un momento inaugural de *alabanzas* (canciones), distintas formas de danzas, momentos regulares de oración colectiva, prédicas de pastores, prácticas de sanación y testimonios de fieles. En las iglesias heredadas de las misiones pentecostales escandinavas y afiliadas a las asambleas de Dios, las manifestaciones de glosolalia son frecuentes en las oraciones colectivas, sobre todo en las plegarias especiales para dolientes, siempre acompañadas de imposición o extensión de manos. En las iglesias autónomas tobas, mancomunadas en la pionera y hegemónica Iglesia Evangélica Unida (en adelante IEU), las prácticas de sanación espiritual suelen expresarse en las formas simbólicas del chamanismo, con las inflexiones de voz, la imposición de manos y las operaciones de succión y expulsión del “*bicho*” de la enfermedad o la posesión (Wright, 1990). Asimismo, en las danzas y en el canto se hallan rasgos estilísticos que guardan similitudes con rituales precedentes ligados a las iniciaciones de jóvenes o los cortejos sexuales, estos últimos diseminados entre los pueblos chaqueños a partir del contacto interétnico con los de los

ingenios azucareros de Salta y Jujuy (Citro, 2009; Gordillo, 2010).

## ELIAS EN EL CHACO

A partir de un estudio de carácter etnográfico realizado hacia fines de los años 1950 en una comunidad suburbana inglesa, Elías junto a John Scotson se propusieron iluminar aquello que constituía, según sus palabras, un tema universal “en miniatura” (Elías & Scotson, 2000: 19)<sup>3</sup>. Este no era otro que las relaciones de poder y estatus entre grupos que habitan en una misma localidad y, dado los vínculos de interdependencia y grados diferenciales de cohesión, generaban un tipo de figuración social que fue denominada *establecidos - marginados* (*established - outsiders*). El estudio analizó los comportamientos y afectos, las asociaciones e instituciones, la vida laboral y el ocio, las estructuras familiares, los chismes y acusaciones entre dos configuraciones sociales que habitaban en distintos barrios de la localidad estudiada. Aunque ambas provenían de un contexto económico relativamente similar, se hallaban claramente divididas en el prestigio, el estatus y el control de las principales instituciones y clubes sociales de la localidad. El criterio de antigüedad social fue un elemento clave en la autoconciencia de superioridad humana de los *establecidos*, concomitante con el grado de conocimiento y cohesión entre sus miembros, y sobre el cual se erigían las fronteras simbólicas contra los advenedizos *marginados* expresadas en mecanismos de control y estigmatización social.

A partir de estas relaciones de poder, el estudio indaga el proceso de construcción del *carisma de grupo*, en tanto fenómeno

---

<sup>3</sup> Las citas corresponden a la edición brasilera de *Os Estabelecidos e os Outsiders* y fueron traducidas por el autor de este trabajo.

clave para la conformación de las identidades sociales. En efecto, el carisma de grupo representa la autoimagen de un colectivo social que, dada la mutua y conflictiva dependencia con otros colectivos, se presenta a sí mismo como portador de una humanidad superior. Pero este carisma colectivo no surge ni espontáneamente ni de la voluntad individual de cada uno de sus miembros. Por el contrario, emerge de representaciones y prácticas sociales compartidas y duraderas en el tiempo, en grupos que presentan fuertes grados de *intimidación social y emocional* (con su ineludible binomio de amistad/enemistad) como también así de *jerarquía, cohesión y coerción* interna. De allí su relación con la sociodinámica de la estigmatización y la construcción diferenciada del poder entre “*nosotros*” y “*los otros*”: aquellos que detentan su carisma de grupo (al sentirse y pensarse como integrados y moralmente superiores) y aquellos que –en procesos y situaciones siempre específicas de relaciones de poder- incorporan o disputan su posición como *outsiders*, son percibidos como anómicos, con consecuentes atributos negativos que denotan una humanidad y sociabilidad inferiores: anárquicos, sucios, vagos, inmorales, etc.

Partiendo de estas nociones generales propongo adentrarnos en el campo evangélico indígena chaqueño iluminando tres casos concretos en los que se presentan relaciones sociales y simbólicas que pueden constituir figuraciones de *establecidos y marginados*. El primero es parte de una construcción particular de la memoria colectiva, el segundo enhebra clivajes interétnicos, generacionales y teológicos internos a dicho campo religioso, mientras que el tercero presenta los límites respecto a quiénes lo conforman.

## **EL PASADO MARGINADO: GENTE ANTIGUA / GENTE NUEVA**

La adaptación del pentecostalismo a la realidad sociocultural de los indígenas chaqueños implicó una fuerte crítica hacia el

pasado cultural. La incorporación de las narrativas coloniales, diseminadas diferencialmente por misioneros, agentes estatales y colonos, cristalizaron el estigma de una visión del pasado cargado de carencias definidas como pobreza material, desnudez, desconocimiento de la escritura, suciedad y nomadismo (Wright, 2003). Como señala Elias, “cuando el diferencial de poder es muy grande, los grupos en posiciones marginadas se evalúan a partir de la medida de sus opresores” (Elias & Scotson, 2000: 28). Esta figuración de *establecidos* y *marginados* se presenta entonces en el dominio de una ontología histórica, en la cual el modo de vida precristiano les asignaba las propiedades de una humanidad inferior: anómica, anárquica y contaminante. En 1954, cuando comenzaron a formarse las primeras congregaciones autónomas tobas, el antropólogo y lingüista William Reyburn notaba la fuerte tendencia de la gente “a ridiculizar la vida cazadora seminómada de los *antiguos* y a hablar con una mezcla de desdén y vergüenza sobre ‘nuestros salvajes y desnudos abuelos’ ” (1954: 7).

Tanto en las narrativas de conversión individual como en los relatos históricos sobre el tiempo de los *antiguos* –según las categorías nativas- el punto de quiebre viene dado por la presencia del *Evangelio*. Cual tajo en la historia, a partir de allí surgen los “nuevos” frente a los “antiguos” aborígenes, vistos como “salvajes”, “borrachos”, que “siempre se peleaban”, que “no trabajaban”, que “no tenían casas”, “que andaban de un lado al otro”, “que sufrían de sed, de hambre, de enfermedad”, que “eran ignorantes”, que “tenían costumbre y no religión”, que “comían con conchillas, no conocían la cuchara, la mesa, la silla, la letra”. Por el contrario, el *Evangelio* se asocia con rasgos comunes al modo de vida de los criollos (en las vestimentas, formas de vida, comida, acceso a bienes y tecnologías, etc) que poseen los establecidos actuales y no los antiguos marginados.



De esta manera, la vida social del pasado se representa bajo la forma de un grupo marginal, antagónico pero a su vez dependiente de la sociedad contemporánea a la cual afirman pertenecer, o ansían hacerlo, los fieles del *Evangelio*. “*Nosotros, nuestra raza era la más baja, pero gracias a estos hermanos que vinieron de lejos pudimos empezar a conocer la palabra de Dios*”, señalaba un anciano toba de la Misión La Loma en Embarcación (Salta) aludiendo a los misioneros escandinavos que predicaron en el Pilcomayo superior a mediados de 1930. De este modo, para los grupos chaqueños este cambio implicó una fuerte redefinición de su identidad colectiva, en la cual la conversión individual del creyente expresaba metonímicamente un proceso de redención grupal orientado a un orden moral y cultural valorado como superior y que la gente suele llamar “la sociedad” o “la civilización”. No olvidemos que esta narrativa de la discontinuidad, marcada por el sufrimiento pasado y la redención actual, atraviesa medularmente el imaginario y *praxis* religiosa cristianos, y sobre todo pentecostal (Robbins, 2007). Como señalamos, lo particular en la experiencia de los pueblos indígenas chaqueños, y también de grupos andinos, africanos, melanesios, entre otros, es que el testimonio individual del creyente forma parte de una narrativa histórica colectiva, anclada en la percepción de una ruptura radical con el pasado cultural.

De forma similar a otras relaciones *establecidos / marginados*, el factor contaminante adquiere aquí una interesante expresión. Como clasificación simbólica, el pasado pre-evangélico adquiere un valor negativo e impuro cuyo ejercicio del recuerdo abre la posibilidad de una contaminación; siendo entonces el olvido un valor y deber moral de ese nuevo estatus. Este silencio autoimpuesto ante un estilo de vida considerado humillante se conecta con una de las formas culturales del olvido señaladas por Paul Connerton, en la que “algunos actos de silencio pueden ser

un *intento* de enterrar las cosas más allá de la expresión y el acceso a la memoria” (2011: 47)<sup>4</sup>. A contrapelo de las épocas del *Evangelio*, cuyas narrativas de la memoria constituyen *performances* identitarias, los tiempos anteriores no deben ser intencionalmente recordados o representados. Como sugiere Pablo Wright para el caso de los *takshek* toba de Formosa, “este pasado, una vez invocado por la memoria, el pensamiento o el lenguaje puede contaminar el presente y eso debe ser prevenido” (2003: 78). Dos ejemplos pueden ayudarnos a ilustrar este tabú de la memoria, o bien prescripción del olvido, y su relación con la configuración de poder entre *establecidos / marginados*. Los sucesos narrados ocurrieron durante los años 2003 y 2006 respectivamente. El primero tiene como protagonista a un conocido y respetado *creyente* de una comunidad rural del oriente formoseño, que trabajó durante más de veinte años como enfermero en el hospital del vecino pueblo criollo. Atento a la curiosidad de dos antropólogas, que solían parar en su casa en los períodos de trabajo etnográfico (hecho también usual en el autor de este artículo), recreó escénicamente dos tipos de danzas festivas de los *antiguos* y algunas técnicas de curación de los *pioGonak* (chamanes). Conversando con él un tiempo después, me cuenta que le provocaron algunas discusiones con dirigentes de la Iglesia Unida: “decían que no tenía que andar haciendo esas cosas y que si seguía así me iba a convertir en un brujo”. El segundo caso es el de un dirigente social que construyó una notable carrera política desde el liderazgo religioso de la iglesia mormona -en aquella zona del este formoseño- hasta la asunción como líder comunitario y regional *toba*. Siendo representante en el 2006 de la Red de Comunicación Indígena (una ONG secular con sede en Resistencia, Chaco) e invitado regular a un programa semanal de

---

<sup>4</sup> Énfasis original, traducción personal del inglés.

radio de un vecino pueblo criollo, realizó una búsqueda en la comunidad de “*cantos tradicionales de la época antigua*” –de acuerdo con sus palabras. Pero según me comentó, muchos pastores se le acercaron a expresar su descontento con esa actitud revitalista:

Porque dicen que es una época que ya pasó, que es cosa del demonio, que no es bueno recordar porque es algo que fue antes, cuando no había esta evangelización, cuando no conocíamos qué era lo bueno.

Así, tanto el recuerdo como la recreación de muchas formas y costumbres previas al *Evangelio*, figuran como un dominio tabicado cuyos rasgos de contaminación pueden llegar al presente. Por lo tanto, el hecho de que los *establecidos* de hoy los evoquen, encierra el peligro de una “infección anómica” del pasado pre-evangélico (Elias & Sotson, 2000).

## **FRONTERAS INTERNAS: GEOPOLÍTICA, GENERACIÓN Y RITUALES**

Como todo campo social, el *Evangelio* está hundido en contradicciones y opiniones encontradas entre los propios actores e instituciones. Podemos ubicar aquí otros núcleos de relaciones de poder cuyas luchas internas por la definición del juego se presentan en tres arenas políticas correlacionadas: el prestigio provincial, los dilemas generacionales y las danzas de alabanza.

La primera se observa en el espacio de las posiciones histórico-estructurales y geopolíticas, en las cuales se advierte una relación de poder en clave de *establecidos / marginados*, en el antagonismo entre “*los de Chaco*” y “*los de Formosa*”, particularmente presentes en la Iglesia Evangélica Unida (IEU). La división religiosa recrea así una histórica competencia interétnica entre grupos *toba* y, articuladamente, entre las identificaciones y alterizaciones propias

de la dimensión provincial de la vida social con sus diferenciales de poder simbólico, político y económico (Briones, 2005). Respecto a la estructura directiva de la IEU, la hegemonía de los chaqueños ha sido marcada desde los tiempos fundacionales de Aurelio López, seguidos por los de Orlando Sánchez (traductor, historiador e intelectual) y los principales dirigentes actuales<sup>5</sup>. Paralelamente, la “historia grande” y oficial del *Evangelio* tuvo su epicentro en el Chaco, de ahí que la central de la IEU y toda la dirigencia reside en dicha provincia, concretamente en el barrio toba de Roque Saenz Peña. Un hecho decisivo en esta historia fue la primera adquisición de los “*chaqueños*” de los documentos legales necesarios para constituir una congregación religiosa. Según señala Elmer Miller,

La adquisición del documento motivó un serio cisma en las relaciones entre los toba chaqueños y formoseños. Las congregaciones de Formosa comenzaron a sentirse olvidadas y pasadas por alto por sus hermanas del Chaco, ya que la documentación de esta última provincia no se aplicaba a ellas. La fecha de este evento fue particularmente crítica, pues coincidió con otras crisis en Formosa que subrayaron su sentimiento de abandono –al punto de que finalmente eligieron a su propio presidente de la IEU y solicitaron su propio fichero, una transacción complicada aún en curso (Miller, 2008:162).

Según narran los tobas del este de Formosa, los chaqueños no los quieren, los tratan con desdén y soberbia, calificándolos de “*ignorantes*”, “*con olor a mañik*” (ñandú)<sup>6</sup>, “*salvajes*”, “*paraguayos*”. Las dos últimas marcas de plural condensan las previas y reproducen la visión de superioridad humana que los criollos e indígenas chaqueños suelen atribuirse respecto de los formoseños,

---

<sup>5</sup> En la actual comisión general, por ejemplo, de los 11 miembros, 9 pertenecen al Chaco, solo uno (el pro-secretario) a Formosa (Barrio Nam Toba) y otro a Santa Fe (Barrio toba de Rosario, constituidos por migrantes del Chaco en los años 1950).

<sup>6</sup> Debo a Pablo Wright el conocimiento sobre esta caracterización.

cuya cercanía geográfica y cultural con Paraguay, dada la frontera y la nutrida migración hacia el lado argentino, devino un estigma social no solo regional sino también nacional. Los tobas formoseños, por su parte, perciben a los chaqueños como arrogantes y suelen discutir su hegemonía política y lingüística como también el malestar ante algunas de políticas culturales religiosas coordinadas por los misioneros anglicanos y menonitas, como la traducción de la Biblia a la lengua nativa, hecho que consideran desatinado en muchos aspectos y no representativo de “nuestro idioma”.

La segunda arena política da cuenta de la tensión generacional, tema clave en la reconfiguración cultural que implicó el *Evangelio* desde sus tiempos formativos hasta la actualidad, teniendo en cuenta el activo papel de los por entonces jóvenes indígenas que conocieron a los misioneros europeos o estadounidenses. En tanto grupos étnicos insertos en un creciente proceso de cambio social, las distancias generacionales implican así diferencias en los valores, expectativas y comportamientos de los sujetos involucrados. De esta manera, los conflictos entre jóvenes y adultos, enmarcados asimismo en las propias representaciones indígenas chaqueñas sobre la edad, la autoridad y la reproducción social, ofrecen un espacio interesante para indagar en los pliegues ideológicos, las fronteras simbólicas y las relaciones de poder en las iglesias y congregaciones. En términos generales, la “juventud” y “los jóvenes” representan períodos y personalidades ambiguas e intersticiales que como tales condensan lo potencialmente peligroso y creativo. Por un lado, los adultos mayores consideran a los jóvenes, ubicados entre los 12 y 25 años, como poseedores de una amenazante vulnerabilidad e ignorancia, y en el marco del *Evangelio* esto siempre se relaciona con “las cosas del mundo” como beber alcohol, fumar cigarrillos, ir a los bailes y andar peleando entre sí. Por otro lado, se reconoce la fortaleza física de

los jóvenes y el hecho de que representen para muchos posibilidades de cambio y superación social. Esto se hace más evidente en lo relativo al conocimiento de “*las cosas de la sociedad*”, que involucran fundamentalmente la escolaridad y, en varios casos, el conocimiento de tecnologías actuales como la computación. Dentro de esta ambivalencia, podemos ubicar la “*crisis de espiritualidad*” que denuncian los adultos y cómo se posiciona de acuerdo con el clivaje generacional. Cito dos frases representativas de esta percepción ofrecidas por el pastor actual de la IEU del Barrio toba de Clorinda y por un reconocido predicador itinerante de la zona este de Formosa, respectivamente: “*los jóvenes tienen conocimientos del mundo blanco, tienen fuerza, están preparados, pero no tienen la experiencia y la sabiduría, creen saber todo, pero no...*”; “*los jóvenes se influyen más por lo mundano, la política, el trabajito, los jóvenes son así, les falta experiencia y les falta espiritualidad. Los viejos podemos estar con hambre, desnudez, pero fuertes espiritualmente... eso es lo que falta*”.

Ahora bien, en ciertos contextos y situaciones específicas del *Evangelio* las connotaciones peligrosas de la juventud adquieren para muchos adultos su epítome. Este es el caso del llamado “*movimiento de alabanza*”, que constituye una de las tendencias más influyentes de este campo religioso. El mismo implica una práctica ceremonial basada en la sucesión de cantos durante una hora aproximadamente, la cual ha tenido una gran difusión en los últimos quince años en las iglesias indígenas ligadas a las misiones anglicanas y escandinavas, período en que estas últimas transitaron un proceso de nacionalización y autonomización de las congregaciones. En las iglesias autónomas de Formosa y Chaco (la IEU y la Iglesia de Dios Pentecostal, sobre todo), lugar de donde son originarias estas prácticas, estos momentos pueden estar acompañados por bailes circulares en los que jóvenes de

ambos sexos corren velozmente, de allí que también se los suela designar como “*la Rueda*”. Estas *performances* presentan su particular estilo estético, como los delantales o cinturones con flecos, las vinchas, los anteojos oscuros, las Biblias cruzadas en la espalda al modo de mochilas, llevadas a cabo sobre todo en los señalados eventos especiales (casamientos, aniversarios de Iglesia y cumpleaños de quince), aunque en varias congregaciones constituyen prácticas regulares. Sin embargo, son muchos los adultos que discuten su realización, caracterizándolas como anárquicas y no acordes a una correcta espiritualidad evangélica y como meros divertimentos juveniles con propósitos de acercamiento sexual. Aquí la influencia de señalamientos moralizantes de agentes misioneros no indígenas suele tener su parte, pero también es central lo señalado sobre los dilemas generacionales que atraviesa este campo sociorreligioso. Los testimonios al respecto suelen ser bastante similares, sintetizamos entonces tres temas fundamentales:

1. “*Antes no había eso en el Evangelio, eso es nuevo, lo trajeron los jóvenes*”.
1. “*Antes los ancianos danzaban, gozaban, pero no corrían. Era tranquilo, la gente se sentaba, se escuchaba el mensaje o los que querían danzaban en su lugar*”.
1. “*La Rueda es como la costumbre antigua, como el baile de sapo que hacían los viejos antes de entrar al Evangelio*”.
1. “*Las danzas son importantes pero no es el Espíritu Santo, hay que tener cuidado de no confundir*”.

Observamos que en los dos primeros tópicos la antigüedad connota atributos positivos pues no refiere a la etapa pre-*Evangelio* y sus concomitantes carencias ontológicas sino –según el punto de vista de los adultos mayores actuales- a las épocas

doradas del movimiento durante los años '60 y '70. El criterio de antigüedad refiere aquí una mayor cohesión social y simbólica, dada la identificación colectiva y la mancomunidad de normas que definen un especial carisma grupal. Precisamente, este carisma es ostentado por los adultos y ancianos del *Evangelio* y no por los jóvenes, especialmente aquellos que se involucran en estos “movimientos de alabanza”, donde “*no se deja escuchar la palabra*” y cuyas similitudes con las danzas de los *antiguos* –como sugiere el tercer tópico- agregan el temor de la ya comentada ‘infección anómica’. Mientras realizaba su etnografía sobre los estilos corporales y las *performances* rituales entre los tobas orientales, Silvia Citro le pregunta a su interlocutor las razones por las que mucha gente mayor impugnaba “*la Rueda*”, recibiendo esta respuesta: “*es que tienen miedo que se contagie la costumbre antigua, de algo de ésta parece...*” (Citro, 2003: 467).

Me gustaría referir un último punto, que engloba asimismo los tres tópicos revisados (competencia interprovincial, dilemas generacionales y movimiento de alabanza). En las conversaciones críticas sobre “*la Rueda*” o los movimientos de alabanza, los del *Evangelio* de Formosa suelen agregar que “*esas danzas vinieron del Chaco*”. Más allá de la veracidad de la afirmación, la misma adquiere el estilo de una acusación, de un contraataque simbólico al *establishment* del *Evangelio* por parte de los autopercebidos *outsiders* formoseños.

## **FRONTERAS EXTERNAS: OTREDAD RELIGIOSA Y ESTIGMATIZACIÓN**

Pese a las endémicas disputas de poder entre iglesias y congregaciones que caracterizan al campo desde sus tiempos formativos, existe un consenso generalizado de que “*todas son Evangelio*”. Algunas fronteras rígidas se erigieron a comienzos de los años 1990 entre las iglesias pentecostales herederas de las



misiones escandinavas en el oeste del territorio chaqueño, cuando la influencia de la IEU comenzó a crecer entre la gente. Allí la iglesia fue catalogada como “secta sincrética” por los líderes religiosos y un conflicto importante recorrió las congregaciones de Embarcación, Tartagal, Morillos, Rivadavia, La Puntana, Santa María, entre otras localidades salteñas de los departamentos de San Martín y Rivadavia. Pero simultáneamente con este conflicto se fue gestando un proceso de nacionalización de las misiones paralelo a la revitalización de la conciencia étnica de los pueblos indígenas de la región. Esto implicó que más allá de las suspicacias y competencias de rigor entre las iglesias, se mantuviera una identidad colectiva como *Evangelio*.

Fueron los católicos aquellos que representaron tradicionalmente la otredad sociorreligiosa y en varios aspectos su percepción sobre ellos adquiere de modo ambivalente las connotaciones de un grupo marginado, pues sus fieles “*beben alcohol*”, “*fuman*”, “*hacen lo que quieren*”, “*están llenos de homosexuales y drogadictos*”, “*son idólatras*”, y de ser un grupo establecido, ya que “*nunca se interesaron por nosotros*”, “*solo quieren su propio provecho*”. Entre los grupos *toba*, *wichí* y *pilagá*, pese a la presencia histórica de instituciones católicas de acción social, su influencia es mínima y muy controlada por la opinión pública con su fuerza reguladora de sentimientos y conductas. De esta manera, aquellos que se involucran en algunos de estos proyectos no suelen ser bien vistos por su pares y son proclives a caer bajo la censura moral que implica abandonar el *Evangelio* para pasarse a “otra” religión no-indígena y –en general– metafóricamente asociada al avasallamiento del Estado-nación y los colonos criollos sobre los grupos indígenas chaqueños.

Un ejemplo interesante sobre la reconfiguración de estas fronteras externas del *Evangelio* lo encontramos en la experiencia de la Misión Mormona entre los *toba*, iniciada en los comienzos

de 1990 (Ceriani Cernadas, 2008). Si bien en los momentos cercanos a su establecimiento, fue considerada por la gente como “*un Evangelio más*”, con el tiempo dicha experiencia religiosa puso en riesgo las categorías culturales que definían los límites simbólicos y ontológicos entre ser o no ser *Evangelio*. La afinidad en el discurso ascético entre mormones y evangélicos y el hecho de que los primeros fueran introducidos en la zona central y este de Formosa por reconocidos predicadores de “*la Unida*”, parecían situarlos dentro del mismo campo sociorreligioso. Sin embargo, diversos acontecimientos que implicaron imputaciones teológicas y morales de antigua data junto a coyunturales competencias de parentesco, prestigio y poder, fueron esfumando cada vez más esa primera percepción.

En el caso específico que indagué en Colonia La Primavera (Formosa oriental), este proceso de diferenciación tajante entre ambos grupos derivó en un drama social vehiculizado principalmente a partir de rumores mito-prácticos. Esto ocurrió en un proceso relacionado en el que los mismos tobas bautizados en la nueva iglesia comenzaron a percibir una dificultad de comunicación con la dirigencia mormona regional y una marcada brecha en el tipo de experiencia religiosa, lo que dificultó la posibilidad de apropiación cultural por parte de los neófitos. En el más dramático de estos rumores, el de la *Reina Moronia*, los mormones son representados como un grupo corporativo bajo el mando de dicho personaje de rasgos monstruosos que reside en los templos norteamericanos y cuya finalidad es alimentarse de la sangre de mujeres vírgenes o la carne de infantes, motivo por el cual trabajan los misioneros. La Iglesia Mormona fue signada así como un grupo peligroso que atentaba contra la reproducción social de los *creyentes* y contra el capital simbólico y político de los líderes *Evangelio*, que veían disputar su acceso monopólico a las fuentes de poder del grupo social.

Por otro lado, en este nicho de alteridad que representa el “mormonismo toba” en el campo cultural y religioso indígena se recreó una perspectiva iconoclasta sobre los *cultos* y la moralidad del *Evangelio*. En esta visión se revela simultáneamente una impugnación a dichas prácticas religiosas y una crítica cultural a todo el campo evangélico. En efecto, los miembros enfatizaban así que las danzas, la oración conjunta y el *gozo* que promueve el *Evangelio* son perniciosos y expresan las *costumbres* de antaño. “*Los evangélicos van sin rumbo, hacen lo que quieren*”; “*Eso es puro griterío, no sirve para nada, no hay enseñanza*”, “*En esta iglesia [la mormona] no hay ruido, hay pizarrón. Porque Jesús no es solo pastor, Jesús también es maestro*”. El otro punto central en la crítica de estos actores se refiere al horario nocturno en que se realizan dichos servicios religiosos. Los miembros mormones interpretan como moralmente perniciosas las celebraciones en esos horarios, remarcando el valor pedagógico y civilizado de las *reuniones*, efectuadas los domingos a la mañana. Desde este punto de vista estigmatizador, que los *Evangelio* realicen los *cultos* durante la noche, generalmente entre las 19.00 y las 24.00, es coherente con el carácter primitivo, no domesticado, de su experiencia religiosa.

Como notamos, esta interpretación se relaciona con las visiones críticas que varios *Evangelio* tienen hacia algunas prácticas de su propia religión, bajo la tensión siempre manifiesta entre la palabra pedagógica y disciplinante y las expresiones extáticas de las danzas, asociada a su vez con la vulnerabilidad contaminante de los jóvenes.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

Este trabajo pretendió avanzar sobre el interés de pensar comparativamente las nociones bourdianas de campo social y *habitus* y las figuraciones de *establecidos* y *marginados* según Elias, con el objeto de abordar el estudio de las formas sociales e

imaginativas que atraviesan las relaciones de poder en las iglesias evangélicas indígenas del Chaco Argentino (Ceriani Cernadas 2011b). Paralelamente con la renovada utilización de los aportes de Elias a la teoría social, se hacen evidentes a los lectores preocupaciones implícitas en las contribuciones de Bourdieu. En efecto, las nociones de campo y de figuración social, si bien no sinónimas, se centran en un análisis relacional sobre los entramados dinámicos del poder, con los conflictos, estrategias y ‘juegos’ de grupos y agentes. La mirada comparativa hacia ambas teorías nos habilita así a prestar atención a los vínculos de interdependencia medulares entre agentes y grupos que ocupan posiciones jerárquicas diferenciales en la trama del poder, en sus dimensiones social, política, económica y simbólica (y tomando con cautela epistemológica estas discretas demarcaciones).

En base a esta sintonía conceptual resulta factible, en primer lugar, considerar como campo sociorreligioso al extendido conjunto de iglesias evangélicas indígenas, herederas creativas de un largo proceso de misionalización protestante iniciado a comienzos del siglo XX. En este escenario, disputas sobre la legitimidad de las prácticas religiosas, sobre el estatus moral y “espiritual” de los líderes, sobre las relaciones intra e inter congregacionales y entre los agentes e instituciones no-indígenas, constituyen fenómenos estructurales en su dinámica sociológica. Asimismo, en tanto espacios de creatividad cultural y apropiación simbólica, las iglesias conforman núcleos de sociabilidad que ponen en juego y disputa nuevas manifestaciones performativas en los rituales, las danzas, la oratoria y la participación activa de los miembros, y redefinen *habitus* identitarios, por ejemplo en las formas de expresarse discursiva y corporalmente y en las maneras de evocar el pasado.

En la teoría de los campos sociales los vínculos de poder coagulan en dos agentes/grupos específicos: los *ortodoxos* y los *heterodoxos*; en el enfoque figuracional en los *establecidos* y los *marginados*. Si bien necesitamos un estudio de mayor profundidad teórica para cotejar el cuadro de similitudes y diferencias entre ambos pares relacionales, podemos esbozar algunos puntos claves. El parentesco más evidente radica en que ambos constructos se refieren a posiciones diferenciales de poder en el marco de una estructura dinámica de relaciones sociales. No existe el uno sin el otro y sus lugares están definidos por la acumulación y uso de capitales simbólicos, políticos y económicos que legitiman, precisamente, la oposición jerárquica. Ahora bien, el enfoque de Elias prioriza las construcciones morales que definen los procesos de constitución identitaria y alterización social inherentes a este tipo de relacionamiento. En este sentido considero que se adecua con mayor coherencia al universo sociológico indagado. Así, el primer caso que presentamos revela, en el plano de la imaginación histórica, una brecha entre los *antiguos* y los *nuevos*. Precisamente, la imagen del colectivo social en el pasado adquiere las dimensiones de un grupo marginado con las consabidas características negativas y contaminantes que ello supone. Como grupo establecido, la pertenencia al *Evangelio* proporciona a cada creyente un reconfortante carisma colectivo. Pero, como advirtió Elias, debemos estar atentos a la dimensión correlativa de las relaciones del poder y sus “equilibrios fluctuantes”, siendo necesario observar aquí las fisuras de esta configuración invierte la balanza de poder. Es el caso –remarcado por numerosos estudiosos– de la narrativa nativista que se superpone a aquella de la “deficiencia original” y el salvajismo, expresada especialmente en los ancianos y adultos al afirmar que “*en el tiempo de los antiguos la salud era mejor*”, que la edad se prolongaba más, “*nuestros ancianos vivían como 100 años*”, como

también la fuerza, vitalidad y el control sobre los jóvenes por parte de los adultos. Otro caso a destacar que agrega una nueva cuota de poder a los *antiguos oustiders* es el de los pastores versados en la autodenominada “teología indígena”<sup>7</sup> y la importancia que la palabra “*sabiduría*” tiene en el discurso actual de estos líderes religiosos. “*Antes teníamos oscuridad, pero sabiduría también*”, me comentaba un *cancionista* y predicador *pilagá* (de 60 años) de la Iglesia Sol de Justicia de Ibarreta (Formosa).

En el segundo caso explorado, las relaciones *establecidos / marginados* en el interior del *Evangelio* intersectan tres tópicos ligados a la competencia geopolítica, el conflicto generacional y las críticas sobre ciertas prácticas religiosas. Notamos aquí, como en el caso anterior, una continuidad histórica en ciertas representaciones y hechos sociales, como la imagen negativa sobre la vida salvaje de los *antiguos*, los conflictos entre líderes, congregaciones y regiones (Chaco y Formosa, especialmente), el problema de la juventud y las visiones encontradas sobre las danzas extáticas. El *locus* liminar de los jóvenes, dada su fortaleza física e intelectual pero su debilidad espiritual, los ubica –como es de suponer– en una posición ambivalente: por un lado, la necesidad de que ingresen al movimiento (y de que este se reproduzca con nuevos miembros y dirigentes), por otro, el peligro latente de sus efectos anómicos contaminantes. El resultado es una especie de “tregua simbólica” para las danzas (y

---

<sup>7</sup> Esta es fruto de estrategias de inculturación por parte de varias agencias religiosas externas que desde hace años trabajan en la zona; principalmente los Obreros Fraternalistas Menonitas y la Juntra Unida de Misiones. Canalizados por medio de talleres, “círculos bíblicos” y literatura religiosa, el objeto es tender puentes simbólicos entre valores culturales indígenas y aquellos pregonados en la Escritura y señalados por los agentes misioneros (aborígenes o *doqshi*).

los jóvenes), denostadas en el discurso pero aceptadas en la práctica.

El tercer caso revisado dirigió la mirada hacia los límites externos del campo *Evangelio*, el cual presenta una inequívoca hegemonía en el mundo sociorreligioso de los pueblos indígenas chaqueños, desde las experiencias de misionalización protestante. El Otro externo siempre fue el catolicismo y la relación metafórica y metonímica que presentaba con el proceso de conquista y colonización. La íntima relación entre la política estatal de ocupación de tierras aborígenes y la Iglesia Católica influyó con fuerza en la percepción del protestantismo como culto “liberador”, “cuya prédica otorgaba a los tobas un sentido de agencia (...) pero al costo de la estigmatización de sus prácticas” (Wright, 2002: 78). Según señalamos, si bien los conflictos intercongregacionales, junto a los rumores sobre la legitimidad de tal o cual pastor o dirigente y las fisiones y movilidad entre las iglesias, son moneda corriente en dicho campo de poder, ciertas situaciones de crisis y ebullición social pueden reforzar la percepción de que “*todos somos Evangelio*” y señalar nuevos límites. Este fue el caso del ingreso del mormonismo entre los tobas y pilagás durante los primeros años de la década de 1990 pero de ser primeramente percibido como un “*Evangelio más*”, pasó a ser representado como un competidor peligroso y agresivo. Y es aquí donde los atributos extremos de inferioridad humana, con su “reina” vampira y sus sicarios gringos en busca de sangre y carne, metaforizaron simultáneamente esa sensación de temor y ese deseo de controlar la competencia política y religiosa.

Si bien debemos ser cautelosos con la articulación empírica de generalizaciones teóricas y modelos universales, en nuestro caso la teoría de los campos sociales y de las relaciones *establecidos y marginados*, consideramos que su valor heurístico y metodológico puede iluminar aspectos micro y macro de las relaciones de poder

en el *Evangelio* y sus manifestaciones socioculturales específicas. Según Elias, su estudio constituía un “paradigma empírico” de modelo explicativo sobre las configuraciones de poder, que podría aplicarse como “medidor” para otras realidades sociales (Elias & Scotson, 2000: 21). Futuros estudios permitirán ampliar o revisar estas presunciones sobre el campo religioso indígena en el Chaco argentino y su compleja dinámica de poder.

## BIBLIOGRAFÍA

- Altman, A. & López, A. (2011), Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión*, 21 (34-35), 123-148.
- Bourdieu, P. (1971), Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, XII, 295-334.
- Briones, C. (2005), Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones, C. (Comp.), *Cartografías Argentina. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (9-36). Buenos Aires: Antropofagia.
- Ceriani Cernadas, C. (2008), *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la imaginación Mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- (2011a), La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945. *Memoria Americana*, 19 (1), 121-145.
- (2011b), Evangelio, política y memoria en los Toba (toba) del Chaco argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Cuestiones del tiempo presente. Recueprado de <http://nuevomundo.revues.org/61083>.
- (2013), Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalización protestante. En Tola, F., Medrano, C., y Cardín, L. (Comp.), *El Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad* (297-320). Buenos Aires: Rumbo Sur/ETHNOGRAPHICA.
- Ceriani Cernadas, C. & Lavazza, H. (2013), Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*, 67, 143-162.



- Citro, S. (2003), *Cuerpos Significantes: Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis inédita de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- (2009), *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Connerton, P. (2011), *The Spirit of Mourning: History, Memory and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordeu, E. (1984), Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico*, XIX (1), 187-235.
- Elias, N. & Scotson, J. (2000) [1964], *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das relacoes de poder a partir de uma pequena comunidade*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Gordillo, G. (2010), *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- López, A. & Altman, A. (2012), El Centro de Capacitación Misionera Transcultural: lo local, lo global, lo regional en las nuevas misiones evangélicas del Chaco argentino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 14(16), 13-38.
- Miller, E. (1995), *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- (2008), Debilitamiento del consenso en el liderazgo: el caso de los Toba del Chaco oriental. En Braunstein, J. & Meichtry, N. (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (159-167). Resistencia: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- Navarro i Barba, G. (1998), Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914). *Boletín Americanista*, 48, 197-209.
- Reyburn, W. (1954), *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Robbins, J. (2007), Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity, *Current anthropology*, 48(1), 5-38

- Teruel, A. (2005), *Misiones, Economía y Sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Salamanca, C. & Tola, F. (2008), Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción. En Braunstein, J. & Meichtry, N. (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (149-158). Resistencia: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- Torres Fernández, P. (2006), Imágenes superpuestas sobre si y el indio. Discurso misional anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX. *Papeles de Trabajo*, 14, 103-148
- Turner, V. (1974), *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vilaça, A. & Wright, R. (Eds.), (2009), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity Among Indigenous Peoples of the Americas*. Burlington: Ashgate.
- Wright, P. (1990), Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad*, 105, 15-37.
- (2002), L' 'Evangelio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin. *Social Compass*, 49(1), 43-66
- (2003), Ser Católico y Ser Evangelio. Tiempo, historia y existencia en la religión Toba. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 13(2), 61-81.

**EL NEO-PENTECOSTALISMO EN AMÉRICA  
LATINA. CONTRIBUCIÓN A UNA  
ANTROPOLOGÍA DE LA MUNDIALIZACIÓN<sup>1</sup>**

*Neo-pentecostalism in Latin America: contribution to a  
political anthropology of globalisation*

**JESÚS GARCÍA-RUIZ**

---

CNRS, EHESS

[jesus.garcia-ruiz@wanadoo.fr](mailto:jesus.garcia-ruiz@wanadoo.fr)

**PATRICK MICHEL**

---

Centro Maurice Halbwachs (CNRS, EHESS, ENS)

[Patrick.Michel@ens.fr](mailto:Patrick.Michel@ens.fr)

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 18 de abril de 2014

Partiendo del análisis del neo-pentecostalismo en América latina y en el marco de una antropología política de la mundialización, el artículo se propone contribuir al desarrollo de un instrumental intelectual renovado que permita pensar las recomposiciones que afectan los escenarios contemporáneos. El rol del neo-pentecostalismo en América latina,

---

<sup>1</sup> El presente texto ha constituido una primera presentación de los resultados de una investigación que ha sido publicada bajo el título *Et Dieu sous-traita le Salut au marché – De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine* (Armand Colin, Paris, 2012). El artículo es una traducción y reelaboración a cargo de Jesús García Ruiz del texto escrito junto a Patrick Michel en el 2010 titulado “Neo-pentecostalism in Latin America: contribution to a political anthropology of globalisation”, *International Social Science Journal*, Vol. 61, (202) 411-424.

aprehendido simultáneamente como indicador y modalidad de gestión de las recomposiciones en proceso, es analizado a partir de tres dimensiones: 1) la producción de una “individualización compatible”, es decir, la manera en que las nuevas instituciones comunitarias evangélicas tienden a fabricar un individuo globalizado, según una lógica integrada plenamente a las lógicas de mercado; 2) la rearticulación del vínculo individuo-comunidad-universal, analizando el modo en que se forjan – mediante la desterritorialización y reterritorialización– las nuevas pertenencias comunitarias y las nuevas lealtades, en relación con las movilidades sociales inducidas por los usos de lo religioso; y, finalmente, 3) el establecimiento de una relación renovada con lo político en la cual la religión y política se mezclan permanentemente en un espacio caracterizado por la extrema fluidez y circulación.

**Palabras claves:** Neo-pentecostalismo, Individualización, Comunidad, Política, América Latina

From an analysis of the neo-Pentecostalism in Latin America and in the context of a political anthropology of globalization, the article intends to contribute to the development of a renewed intellectual instrumentation that allows us to think renovation projects that affect the contemporary settings. The role of neo-Pentecostalism in Latin America, apprehended simultaneously as an indicator and mode of management of the renovation projects in process, is analyzed from three dimensions: (1) the production of a "compatible individualization", that is to say, the way in which the new evangelical community institutions tend to produce a globalized individual, according to a logic fully integrated by the logic of market; 2) the rearticulation of the individual-community-universal link, analyzing the way in which they are forged - through the deterritorialization and reterritorialization - the new community belongings and the new loyalties, in relation to the social mobilities induced by the uses of religion; and, finally, 3) the establishment of a renewed relationship with the political where religion and politics are mixed permanently in a space characterized by extreme fluidity and movement.

**Key-Words:** Neo-pentecostalism, Individualization, Community, Politics, Latin America

## **INTRODUCCIÓN**

Partiendo del análisis del neopentecostalismo en América latina, el propósito del artículo es contribuir a desarrollar elementos de un instrumental intelectual renovado, necesario para pensar las recomposiciones que afectan el escenario contemporáneo. Esas recomposiciones, inducidas por la celeridad de la mundialización, son ampliamente aprehendidas y vividas por los actores bajo la modalidad de la “crisis”. Una crisis en la que el crecimiento de los neopentecostales en América latina como en otras partes –pensemos que es la corriente religiosa junto con el islam, e incluso más, que progresa con mayor rapidez en la escala mundial- sería tanto un indicador como un instrumento de gestión. Lo religioso evangélico aparece de hecho como un recurso privilegiado de definición identitaria y de inscripción de dicha identidad reconstruida en un universo de circulación fluida. Ese religioso neo-pentecostal constituye un espacio pertinente de observación de los nuevos valores de las sociedades trabajadas por un movimiento con el que encuentran fuertes afinidades. El neopentecostalismo representa, a su vez, un indicador particularmente significativo del modo en que esas sociedades se relacionan con el pluralismo religioso. Está tentado, por todas partes, a pasar explícitamente de actor religioso –al que parecía posible reducirlo-, a actor social, económico y, finalmente, político.

El neopentecostalismo, como forma globalizada y globalizadora, nos obliga a pensarlo como movimiento para liberarse de la inercia de las categorías existentes. Tal proceso se encuentra confrontado permanentemente con un universo intelectual marcado por la especialización creciente –“ese narcisismo de la pequeña diferencia”- del que habla Pierre Hassner. En esta perspectiva se comprende mejor la lógica que condujo a Alain Rouquié (1998) a catalogar América latina como

un “Extremo Occidente”; las evoluciones de lo contemporáneo nos llevan a tomar conciencia de una “insularidad” que, habiendo sido hasta un cierto punto ficticia, justificaba no obstante la necesidad de un acercamiento a su análisis por las especificidades. Es preciso revisar este tópico, a la luz de las rápidas transformaciones que alcanzan, no únicamente a cada uno de los escenarios regionales, sino también al escenario mundial en su conjunto.

Por lo tanto, en el marco de una antropología política de la mundialización, se sitúa el análisis propuesto del neopentecostalismo en América latina. Su rol aprehendido como indicador y modo de gestión de las recomposiciones en proceso, será tratado en tres dimensiones estrechamente articuladas:

- la producción, vía lo religioso, de una individuación compatible con los procesos de globalización/mundialización en proceso; es decir, la manera cómo las nuevas instituciones evangélicas tienden a fabricar el individuo globalizado, según una lógica integrada plenamente al mercado;
- la gestión, vía lo religioso, del vínculo individuo-comunidad-universal, analizando cómo se forjan -mediante la desterritorialización y reterritorialización- nuevas pertenencias comunitarias y nuevas lealtades, en estrecha relación con las nuevas movilidades sociales inducidas por los usos de lo religioso;
- el establecimiento, finalmente, vía lo religioso, de una relación renovada con lo político mediante una lógica en la cual religión y política se combinan y se redistribuyen permanentemente en un espacio caracterizado por la extrema fluidez y circulación.

Esas tres dimensiones aparecen como centrales si se estima que no somos aún capaces de pensar, en su totalidad, tanto los efectos

de la aceleración en la individuación de las creencias, como el resultado de la revitalización inevitable que produce la mundialización. Esta incapacidad es susceptible, tanto de conducir a numerosos contrasentidos como también alimentarlos.

## **LO RELIGIOSO EN LA FÁBRICA DEL INDIVIDUO COMPATIBLE**

La primacía asignada al individuo en el escenario globalizado reposa sobre varios equívocos. Este individuo no es producto del proceso moderno de emergencia del sujeto autónomo, resultante de la emancipación de las lógicas comunitarias que lo frenan. La individuación contemporánea prevalece, ciertamente, bajo el modo de la legitimación, de la individualización moderna. Pero se diferencia, no obstante, notoriamente. Más que un individuo autónomo, la individualización contemporánea tiene por finalidad producir individuos que adhieren a formas comunitarias renovadas en correlación con las exigencias del mercado mundial. Esta individuación podría ser definida como el proceso mediante el cual un grupo emergente adquiere, diferenciándose de otros grupos, caracterizaciones específicas que le permiten definirse, ser reconocido y, gracias a las cuales construir su centralidad, ya sea para sustituirla por otra o redibujando sus contornos para participar en ella.

En lo global, es decir, en la interacción permanente que “trabaja” a las sociedades contemporáneas (producción de lo global a partir de lo local y recomposición de lo local a partir de lo global), la fábrica del individuo ahí donde se requiere- no se comprende sino como fábrica del individuo compatible. En este procedimiento de producción, lo religioso ocupa una función central, como uno de los registros más performantes para recomponer una totalidad en concordancia con las exigencias

ideológicas que informan y construyen un momento específico de la historia de las sociedades.

Varios interrogantes surgen aquí. El primero tiene que ver con las razones de esta actitud particular que reconoce y asigna a lo religioso y a aquello de que se vale, para desplegarse *como tal*, en el espacio público en recomposición. El segundo conduce a señalar que, cuando lo religioso está implicado, no lo está de manera genérica. Lo religioso pertinente para la fábrica del individuo compatible no es lo religioso tradicional, organizado por la ficción de la autonomía de campos, sino un religioso fluido (Bauman, 2006) que niega el modelo de institución que reivindica el monopolio, de lo cual el neopentecostalismo proporciona una ilustración perfecta. El tercero tiene que ver con que no es fundamentalmente lo religioso de lo que se trata, sino de la capacidad que tiene para difundir un modelo. Una cuestión subsidiaria tiene que ver con la naturaleza de la institución: es claro que los actores individuales autónomos gozan, en este marco descrito, de una operacionalidad no equivalente a aquella que pueden reivindicar las Iglesias “del protestantismo histórico” y, sobre todo, la Iglesia católica. La naturaleza de la operación constituye un cuarto problema: ¿la fábrica del individuo compatible se reduciría a una simple manipulación en la que, bajo la cobertura de lo religioso, se perseguiría un objetivo de instauración y de difusión de un modelo y la obtención de una sumisión a las modalidades de funcionamiento del mismo?

De todas maneras, lo religioso no estaría afectado por un sentido propio. Es, ante todo, un repertorio que ofrece a los actores en presencia, los recursos necesarios para articular (o re-articular) una relación con ellos mismos, con el otro y con el mundo. Ese repertorio es neutro en la medida en que los contenidos que propone son portadores de una plasticidad tal que



son susceptibles de ser puestos al servicio de estrategias contradictorias y simultáneas.

Sobre esta problemática del “individuo compatible” y, potencialmente, “conforme”, América latina constituye un espacio privilegiado de observación. Las razones por las cuales la cuestión se plantea con particular agudeza, son numerosas. Ha intervenido una explosión demográfica (Bolivia ha pasado entre 1950 y hoy de 2,7 a 9,8 millones de habitantes, Guatemala de cerca de 2,8 a 14,5, Ecuador de 3,3 a 14,4, Perú de 7,6 a 28,6, Colombia de 12,5 a 48,2, México de 27,8 a 112, Brasil de 54 a 190). De este proceso resultan poblaciones jóvenes y, en ciertos países, hay cerca de 50% de ellos con menos de 25 años. A esta transición demográfica, conjugada con el abandono de las sociedades agrarias, se suma una desregulación institucional: las instituciones sociales históricas han manifestado su incapacidad, al menos relativa, de encuadrarlas. Los jóvenes se socializan, por lo tanto, en modalidades diferentes a aquellas, orgánicas, de las sociedades tradicionales, lo que explica, en parte, una verdadera ruptura de las lógicas de pertenencia que afectan al conjunto de los grupos sociales.

Esos elementos, reforzados por circulaciones internas y externas (urbanización y migración), señalan la necesidad de encontrar nuevos espacios donde construir redes sociales y redefinir criterios creíbles de pertenencia, lo que plantea la cuestión de las instituciones, ya sea haciendo sentir la necesidad de una nueva institucionalidad, o que se intenten orientar en su perspectiva las instituciones recientes a las evoluciones en proceso.

Lo religioso como repertorio permite enunciar tanto la dificultad de establecer una relación con el movimiento como la necesidad de lograrlo, ya que ha constituido un espacio privilegiado de puesta en evidencia de las evoluciones que

conforman las sociedades. El período contemporáneo se sitúa, de esta manera, bajo el signo –para América latina- del agotamiento de una gestión de las comunidades y del individuo por la mediación de un religioso homogéneo, en su contenido y en su capacidad de informar al conjunto de lo social. La pluralización de la oferta religiosa desborda y acelera la de las sociedades.

Pero el rol de lo religioso no se circunscribe al repertorio pertinente de enunciación de las transformaciones resentidas y un medio de contribuir a los reposicionamientos necesarios: en el proceso que conduce a la emergencia del individuo compatible con las normas en vigor en el mundo global, es susceptible de constituir la matriz misma de la que va a salir ese individuo compatible.

La urgencia de esa producción en América latina aparece en mayor medida en ciertos estados-nacionales, afectados por los efectos plurales de la Guerra fría y debilitados posteriormente en el contexto de la globalización; dan la impresión de no encontrarse en situación de administrar eficazmente las identidades ni continuar desempeñando su rol tradicional de mediador entre los individuos y el mercado<sup>2</sup>.

Tres procesos convergentes concurren a este debilitamiento : “el efecto frontera” que puede considerarse como detenido, hasta la desposesión, debido a las lógicas múltiples estrechamente entremezcladas, en las cuales intervienen tanto los acuerdos

---

<sup>2</sup> Esta evolución recubre en numerosas ocasiones dinámicas observables en otros terrenos. Por lo que se refiere a Nigeria, Eliza Griswold describe una situación en la que frente a la carencias del Estado, que “renuncia a su misión de promover el bien estar de su pueblo (...) la religión se convierte en un medio poderoso de forjar las identidades”. Ver “Au nom de Jésus o de Mahomet”, in *The Atlantic* (Boston), retomado en *Courrier International*, Paris, n° 986, 24 septiembre 2009, pp. 46-48.

internacionales o la actividad de las multinacionales, como la criminalidad organizada; en segundo lugar, las multinacionales y los grupos que han emergido en la globalización, asignándose la administración de lo local, además de entrar en competencia con los Estados, las privan de su monopolio tradicional de producción de la norma; finalmente, el desmoronamiento –o el desdibujamiento– de las identidades nacionales conlleva la posibilidad de fisuras por las que pueden precipitarse grupos cuya estrategia tiene por objetivo la fábrica de identidades alternativas, cuyo espectro es muy amplio. Encontramos aquí, evidentemente, la reivindicación de la identidad étnica, ilustrada por los movimientos indígenas en Bolivia, en Ecuador, en Guatemala o en México y que se extienden, en mayor o menor medida, por todo el continente; la cuestión en estos casos es la del acceso al ejercicio del poder de grupos representados por dichos movimientos. Pero también la implementación y el despliegue operacional de una identidad religiosa, aún cuando no pretenda substituir a las identidades tradicionales consideradas como pertinentes, afirma, no obstante, su capacidad y su derecho a conformarlas, a remodelarlas conforme con los objetivos perseguidos por aquellos que operacionalizan las referencias religiosas.

Esas construcciones identitarias tienen tendencia a liberarse, en la primera fase, de la referencia nacional para enraizarse y desarrollarse en lo global de donde proceden. Pero es para mejor reintroducir esa referencia, en la segunda fase, a partir de lo religioso, y a través de una articulación renovada entre lo nacional y lo global.

El desarrollo de los evangélicos en los últimos cincuenta años ha dado lugar a una pluralización institucional que va más allá de la inducida por el protestantismo histórico, cuya organización presenta equivalencias con la manera de organizar el territorio por

parte de la Iglesia católica. El neopentecostalismo se organiza, por su parte y sobretodo, a partir de las mega-Iglesias, sobre una base extraterritorial, organización que tiene por efecto una privatización de lo religioso.

Por otra parte, ese religioso privatizado, movilizado para la gestión de los efectos de lo global sobre las sociedades, se desterritorializa al mismo tiempo que se activa lo étnico. Ahora bien, esta activación que se desprende también de lo global, se opera, debido a la reiteración del origen, en el marco de la pertinencia del territorio en relación con la reivindicación identitaria. Estas evoluciones paradójicas de la relación con el territorio –desdibujamiento versus reafirmación- obligan a repensar la cuestión de la pertenencia a partir de la mirada de una tensión estructurante en la cual la selección de los criterios se convierte en central: según se defina por lo ético o por lo religioso, la cuestión de la relación con el territorio, lo político y la legitimidad será articulado en términos diferentes. El problema reside en que frecuentemente los dos criterios son utilizados simultáneamente, lo que conlleva numerosas contradicciones: lo religioso descalifica a lo étnico argumentando que se trata de paganismo; lo étnico, por su parte, es capaz de elevarse al rango de lo religioso, movilizándolo de esa manera ese registro no únicamente en el marco de una afirmación identitaria sino también directamente político como reivindicación de ejercicio del poder (García Ruiz, 1991: 259-273).

Este equívoco en la relación entre lo ético y lo religioso sirve de marco de fondo a la reivindicación del segundo, desempeñando un rol motor en la renovación de la definición de la nación. Y partiendo del pasaje a lo político de actores religiosos, por una parte, al igual que recurriendo a procesos de constitución de identidades religiosas transnacionales, por transferencia de iglesias

de una parte del continente y a su conjunto, por otra. Se trata, por lo tanto, de un proyecto que va más allá de lo religioso solamente. Tal es el caso de la *Igreja Universal do Reino de Deus* que, desde Brasil, se ha expandido al conjunto de América latina, donde es conocida bajo el nombre “Para de Sufrir” [“Arrête de souffrir”] (Silveira, 2000). Esta exportación contribuye a una acentuación de la segmentación del espacio latinoamericano.

El pasaje de un individuo no (o insuficientemente) compatible al individuo acorde con las normas del capitalismo mercantil mundializado (o de la mundialización tal como se presenta en el mercado) resulta de la explosión de las sociedades tradicionales y de la transformación que se desprende de los sistemas de parentesco. Y al mismo tiempo, de un sistema de autoridad en el cual el futuro del individuo depende de su inserción en las relaciones de poder y de autoridad organizadas por una gerontocracia de la cual el individuo se emancipa. En este contexto de emancipación, el sistema cultural (o de representaciones) no logra producir nuevas significaciones en el contexto de los procesos de cambio. No están capacitados para de construir el régimen operacional del nuevo contenido de las creencias. Es en este nivel donde intervienen actores religiosos nuevos, exógenos o no, que proponen instrumentos presentidos como pertinentes para gestionar desregulaciones inducidas por las fluctuaciones, resultado de la aceleración de la globalización. El objetivo era proporcionar al individuo desorientado, como modalidad inmediatamente legible (relación entre Reino de Dios y bienes de ese mundo), la posibilidad de situarse en el nuevo contexto de intereses y de objetivos de los actores.

Para las nuevas corrientes religiosas (y particularmente para la nebulosa evangélica), la preocupación es articular una oferta religiosa radicalmente diferente tanto de la oferta tradicional como de las tentativas de construcción en el marco del

catolicismo, de una alternativa a dicha oferta; pero además de emanciparse de la lógica territorial, de introducir una concepción renovada de la relación de la religión en el mundo. A diferencia del catolicismo tradicional para el que el fiel era recompensado en el más allá, y del catolicismo de movimientos sociales, que postula una transformación *hic et nunc* del mundo, pero sobre un modelo que tiene más que ver con lo político que con lo religioso, la galaxia evangélica logra conjugar economía y religión, reino de Dios y mundo de abajo : para el creyente, portador de la promesa de prosperidad, la recompensa es inmediata y visible.

El mundo global se caracteriza por una extrema fluidez entre lo religioso, lo económico y lo político. La función primera de un actor religioso en ese mundo “líquido” (Bauman, 2006) es “vender elementos religiosos” y conquistar partes del mercado frente a la concurrencia suscitada por la pluralización de la oferta religiosa. Ken Eldred, pastor norteamericano, no duda en afirmar durante una intervención en el *Congreso mundial de crecimiento de Iglesias*, que tuvo lugar el 30 de octubre del 2004 en Guatemala:

Ese mundo es un mundo de pastores y de hombres de negocios. Esta relación entre pastores y hombres de negocios ha sido atada en el cielo, constituye un matrimonio atado en el cielo. Jesús comenzó su vida como comerciante, como hombre de negocios y ha hablado de business (sic).

Es precisamente esta perspectiva la desarrollada en la literatura de tipo pedagógico difundido por el movimiento evangélico. Concibiendo lo religioso como bien mercantil, el mismo título de ciertos libros es revelador: *Vendiendo la Iglesia*, de Ph. Kenneson y J. Street o *Marketing para las congregaciones* de N. Shawchuck *et al.* Se lee en este último (Shawchuck *et al.*, 1992:21) que:

El mercado exige que la Iglesia estudie sistemáticamente las necesidades, los deseos, las propuestas, las preferencias y la satisfacción de sus miembros y de aquellos que quiere convertir (...) aquellos que planifican la acción de la

Iglesia deben fundarse sobre esta información para tener una idea precisa de las expectativas.

En esta lógica, el actor religioso es simultáneamente un actor económico, formado y sometido a las reglas de la economía mundializada. Difunde al mismo tiempo la mercancía que introduce en el mercado y de la que asume la promoción y la difusión, los valores sobre los que reposa el buen funcionamiento del mercado, su aceptación y la de sus reglas como espacio legítimo de organización de la vida colectiva. Se presenta por lo tanto como siendo además un actor religioso y económico, un actor ideológico, lo cual lo constituye de *facto* potencialmente en actor político.

Lo que se encuentra en tela de juicio, en relación con el rol de los evangélicos, es el discernimiento entre un espacio global de producción y un posicionamiento renovado permanentemente frente al movimiento y regido por la interacción, igualmente permanente, entre registros estrechamente imbricados (pero que necesitan, no obstante, para funcionar, el poder pensarse como autónomos). En esa perspectiva, la economía, lo político y lo religioso estarían en situación de participar de la misma lógica global, de un *continuum* cuya finalidad es aportar un sentido a la institución, es decir, la articulación de ese sentido con la creación de institucionalidad necesaria para perpetuarse.

En otros términos, lo que se encuentra en tela de juicio es cómo, con los neopentecostales, Dios ha llegado a confiar la salvación al mercado, erigiéndolo en árbitro supremo. Es ahí donde está en juego la relación con la Teología de la Prosperidad: que los bienes materiales del creyente constituyan una prueba de la benevolencia de Dios para con ellos y una validación de la lealtad que el creyente manifiesta para con dicho Dios. Ahora bien, los valores promovidos y sacralizados vía lo religioso son los valores dominantes del mundo globalizado. El funcionamiento

del sistema está, por lo tanto, en la circunferencia: lo religioso no se encuentra en el origen pero representa uno de los puntos de la circunferencia de un círculo.

Constituyendo la riqueza una bendición divina y la pobreza una sanción del pecado, los cristianos, discípulos de Cristo, tienen derecho a los bienes de este mundo, incluso al lujo. Es decir, no únicamente a lo necesario, sino también a lo superfluo. De ahí que recurran a las técnicas de marketing. Se trata, partiendo de la comunidad de propuestas que organizan los fieles, de proporcionarles un modelo de ser religioso que responda a sus esperanzas.

Para D. Miller (1996: 28) la exigencia es tan fuerte que *“los responsables de las instituciones religiosas que no lograran encontrar en el mercado el nicho en el cual sus Iglesias y sus fieles, podrían fallar a su misión”*. A. Pritchard (1966: 246) llama no obstante la atención -validando así la realidad de esta estrategia organizada por el mercado- contra los riesgos que engendraría: *“la comercialización transforma el auditorio en soberano según el principio que quiere que el cliente tiene siempre razón”*.

## **PRODUCCIÓN DE LO COMPATIBLE Y VERIFICACIÓN DE LA CONFORMIDAD: LA CONVERSIÓN**

La conversión constituye el punto de partida necesario y obligatorio del proceso de “fabricación” del individuo compatible. Para los neo-pentecostales la conversión se asigna por objetivo la inserción en una comunidad militante, que se propone, por intermedio de un proselitismo intenso, preparar el mundo para la segunda venida de Cristo. Nos encontramos ante la presencia de una forma de ficción que consiste en pensar como un proceso propiamente individual aquello que tiene que ver con lógicas



colectivas y finalizadas. Pero más allá de un cierto límite, en términos de número de convertidos, la conversión se convierte en un marcador social que valoriza la pertenencia: independientemente incluso de la Iglesia a la que se pertenece, lo esencial es formar parte de una comunidad de “elegidos”, los cuales tienen como responsabilidad acrecentar sus efectivos, atrayendo nuevos adeptos. Este proceso de proselitismo explica el desarrollo de estrategias específicas, cuya finalidad es la saturación progresiva invadiendo la totalidad de lo social.

Verse reconocido es un indicador, y la conversión adquiere una significación que sobrepasa el solo registro religioso. Cuando Samuel Huntington en *“Qui sommes nous?”* aborda los procesos de integración latinoamericana, reconoce la dificultad de medir los cambios que intervienen en ese registro y retiene la “conversión” como el indicador privilegiado del grado de dicha integración: *“Incontestablemente una manifestación evidente de integración para los inmigrantes hispanicos es la conversión al evangelismo protestante”* (Huntington, 2004: 238). La importancia asignada a la conversión como indicador de la recomposición de la identidad y de las lealtades vale también para el reconocimiento de su rol central en materia de cambio cultural. Esto se observa en primer lugar en la transformación de prácticas en una evolución de representaciones, de modalidades de aprehensión de la causalidad de lo social. Finalmente, el cambio afecta las pertenencias institucionales e inclusive la naturaleza de la institución.

La conversión constituye de hecho un momento decisivo de un proceso de formateo que se despliega tanto desde arriba como desde abajo y que pasa por la recolección del conjunto de informaciones disponibles sobre el convertido, llamado a someterse a la institución, la cual asume su cotidianidad tanto en lo que se refiere a su organización del tiempo (ceremonias, procesos rituales, lectura de la Biblia, oraciones, prédicas,

reuniones, etc.) como en términos de reorganización de las relaciones sociales, incluyendo el control y la planificación del presupuesto familiar.

La conversión se verifica también en el registro del lenguaje. Además de la adquisición de cierta retórica que hace posible, a través de la autobiografía, revisar la declinación de una identidad remodelada, se trata de movilizar categorías provenientes de lo religioso con el fin de convertir en inteligible un contexto renovado por la nueva mirada del convertido. El nuevo miembro de la Iglesia interioriza y se apropia de un modelo discursivo; la terminología utilizada constituye un elemento de verificación de la transformación cultural que lo conduce, a partir de una “compatibilidad” reivindicada, a solicitar a los otros miembros de la Iglesia la testificación de su “conformidad”. Ese cambio se expresa en un doble registro: la conceptualización del proceso y la interpretación de lo que cambia. Se trata de una incorporación mimética que permite pasar del pecado a la salvación, es decir, “nacer de nuevo”. Ese contexto le permite igualmente integrar metáforas y el nuevo universo simbólico asociado.

Para los neopentecostales, el objetivo explicitado consiste, ya que el reino se encuentra en este mundo, en reconquistar el “mundo del diablo” a través del crecimiento numérico, es decir, atrayendo cada vez más fieles al “Reino de Dios”. Este proceso es pensado como una “guerra espiritual” en la cual es necesario “equipar”, “armar” a los creyentes para conducirlos a la batalla (Murphy, 1992). Es necesario, por lo tanto, comprometerse de manera permanente para disputarle al diablo aquellos que atrae hacia “su” reino.

Las iglesias, responsables de la organización de la individuación, van a desarrollar, para asignar un contenido, una pedagogía específica que tome como punto de partida una

conversión que implique una entera sumisión a Dios. Esta sumisión se expresa en todos los registros de la existencia del convertido: desde la aceptación de la literalidad de la Biblia a la adopción de un modelo familiar conforme a la norma, de la conciencia de pertenecer a una comunidad electiva (y de ser, por lo tanto elegido) a una disciplina consentida libremente que conduce al convertido a plegarse al conjunto de reglas de funcionamiento de la Iglesia. Es teniendo en cuenta esta sumisión como serán evaluados -siendo el pastor el único actor legítimo para hacerlo- la lealtad del convertido para con Dios y su integración a la comunidad de fe. Lo que equivale a decir que la sumisión a Dios pasa por la sumisión al pastor.

La obediencia, teológicamente teorizada como camino de salvación, prueba de fe y conformidad con la voluntad divina, constituye el instrumento primero del funcionamiento y de la consolidación de un modelo religioso; modelo que pretende abrazar la totalidad de lo social, es decir, un orden que va mucho más allá de lo religioso. La *Fraternidad Cristiana de Guatemala*, integrada por más de 26.000 miembros y que dispone de uno de los edificios de culto más grandes de América latina, ha adoptado como divisa “*amor, orden, poder*”. Lo que no es difícil comprender como amor...de Dios, orden... social, poder... del pastor.

Emprendedor individual, el pastor-líder-propietario representa una figura típico-ideal de una lógica de privatización que afecta lo religioso; se trata de una privatización equivalente a la de la electricidad, del teléfono o de la educación. Encarna, de manera emblemática, una nueva institucionalidad inducida por un Estado que se desentiende de lo local. Evidentemente no es neutro que el rol cumplido y cuya finalidad es la reproducción de los valores de los grupos dominantes en la sociedad se encuentren en contradicción con el rol histórico que lo religioso ha

desempeñado en ciertas circunstancias como vehículo de una cierta forma de protesta contra el orden social existente.

Lo religioso es un instrumento de gran importancia en la difusión de modelos ideológicos. Lo religioso neopentecostal, cuya progresión mantiene relaciones estrechas con una globalización que legitima, constituye por su parte cada vez más, un vector eficaz de recomposiciones concretas de las sociedades, inducidas por la globalización. Marie-Aude Fouéré llega a una conclusión análoga en relación con Tanzania (Fouéré 2008: 47-98). Las estrategias desplegadas por los evangélicos se organizan a través de lo global. Esas iglesias defienden la acción individual como el único criterio justo de organización de la sociedades (meritocracia) y atribuyen al individuo la totalidad de la responsabilidad de lo que hace con su vida. En conformidad con una idea neoliberal, tienen lo que se merecen (Galbraith, 1993). En esta “Teología de la Redistribución”, es al mercado constituido, si no en Dios todopoderoso, al menos en intérprete de su voluntad al que le toca distribuir a cada uno según sus capacidades y méritos, su justa parte de riqueza. Y nadie, ni el Estado ni ningún movimiento social puede poner en tela de juicio esta distribución. El consumo, garantía de la bendición divina, permite medir la adecuación de la voluntad divina, el éxito, el bienestar, incluso la dignidad humana.

Siguiendo esta concepción, la pobreza y la exclusión no serían consideradas como un problema social. Por efecto de una justicia trascendente, aquellos que quisiesen presentarse como víctimas, verían que se les opone su culpabilidad. No es sorprendente que, sobre tales bases, los actores neopentecostales se sientan en pleno acuerdo con un mundo en movimiento, y se piensen como parte de los principales beneficiarios. La pastora Jane Hamon se permite declarar directamente: *“es el mejor período para vivir en*

*este planeta*” (Hamon, 2004). Las condiciones que ofrece el período actual definido como un “proceso de transformación” (y no de transición) permite la edificación de una “iglesia de poder”, lo cual implica que conviene desplegar todos los esfuerzos posibles para acelerar su desarrollo y la conduce a reclamar “*una revolución en la ciudad (...) Una revolución en esta nación (...) Una revolución en todas las naciones de la tierra. Voy a darles una definición del término revolución. Es un cambio radical en la estructura social*”. Y el actor central de esta revolución no es otro que la Iglesia, “*una Iglesia que ama, pero que es una Iglesia violenta contra las fuerzas enemigas*”. Sus miembros están en primera línea “*en el frente, son pioneros, guerreros están implicados en la batalla*”. El recurrir a una terminología militar, guerrera incluso: “*la revelación profética es un arma espiritual de destrucción masiva*”, ilustra la lógica de la conquista y la certeza de la victoria que se encuentran en el dispositivo central de la empresa neopentecostal.

Aquí el dinero ocupa un espacio central y constituye el instrumento privilegiado del retroceso del dominio del Diablo: “*no hay nada que aterrorice más al diablo que una repartición justa de la riqueza*” (Hamon, 2004). El acento se pone lógicamente sobre el imperativo del pago del diezmo y la ofrenda, como condición de la expansión del reino. Se trata, como lo afirma expresamente Jane Hamon, “*de romper con el espíritu de pobreza y de penuria, (...) de expulsar los paradigmas mentales fuera de la Iglesia*” (Ibid).

Un actor neopentecostal no se convierte en actor económico como consecuencia de su estatuto de actor religioso. Es su éxito económico el que fundamenta su legitimidad de actor religioso. Paralelamente irán creciendo su prestigio religioso y su riqueza personal. El actor neo-pentecostal aparece como un *businessman*: los efectivos de su iglesia constituyen su cifra de negocios. Entrar

en la Iglesia significa abastecerse como consumidor de bienes simbólicos ante un vendedor con garantías. Pues las iglesias proporcionan a una clientela cautiva, servicios, tanto en educación, como en salud, y en vivienda, lo que testifica un control social vía la privatización y la desposesión del Estado.

Esto significa, en primera instancia, que el actor neopentecostal, además de vender lo religioso, vende movimiento o más precisamente modalidades operativas de ajuste al movimiento, como argumento de venta.

En la realidad se trata más bien, como lo hemos visto, de ajustar al individuo a un cierto tipo de movimiento, orientado, finalizado, para ponerlo al servicio de esta orientación. Y en lograr la puesta en conformidad de los grupos familiares, más allá del espacio social cada vez más amplio de que disponen.

El peso de la dimensión propiamente económica en la dinámica neo-pentecostal, da la impresión de que afecta la cuestión de saber, en la lógica de la implementación de instituciones, qué concordancia hay con la privatización de lo religioso. ¿El *business* está al servicio de lo religioso? ¿Puede la religión reducirse al *business*? Pero en realidad, no hay por qué oponer religión y *business*, ya que los dos participan conjuntamente de un mismo movimiento, constituyendo registros de una matriz común cuyo objetivo es producir una posición frente al movimiento. El problema no es la relación entre campos pensados como diferentes. Se trata de modalidades de circulación en un espacio global de actores capaces de asumir todos los roles simultáneamente.

## LA NEO-COMUNIDAD

La neo-comunidad, reuniendo a los convertidos en torno a su pastor, tiene por finalidad articular la relación entre individuo

conforme a la universalidad manifiesta y sacralización de normas del mercado. La matriz de compatibilidad es también el espacio privilegiado de verificación de la conformidad: un lugar en el que intervienen cotidianamente la reafirmación del sistema normativo implementado y en el que se organiza la sumisión al modelo por medio de la interiorización renovada, cada vez, de una cierta visión del mundo desarrollado gracias a las categorías propias de un código discursivo, construido minuciosamente, puesto a prueba permanentemente y perfeccionado sin cesar. Lo que se encuentra en juego aquí es la capacidad de las iglesias evangélicas para atraer no solamente a sus miembros sino también al conjunto de la sociedad a construir las categorías que son las suyas, mediante una sintaxis usual, capaz de encuadrar la aprehensión de lo real hasta en su dimensión más cotidiana.

La mayoría de los pentecostales latinoamericanos, hasta un pasado reciente, podían pensarse como “sin raíces”, debido a la descomposición de las estructuras de parentesco y las estructuras de control tradicionales. La conversión constituye en esta perspectiva la promesa de la salida del aislamiento social, promesa vehiculizada por la certeza de la salvación. El “renacimiento espiritual”, emocionalmente estimulado, constituye la garantía de la reorganización de todos los aspectos de la vida, incluyendo la dimensión social y económica. Ya que la comunidad a que da acceso la conversión implica también el acceso a la inserción social y profesional, el mensaje pentecostal anuncia una vida mejor. El neopentecostalismo se inserta en esta promesa, a la que dará forma por medio de la “Teología del Reino” y de la “Teología de la Prosperidad”.

Esta teología se funda en el pasaje del pre al post-milenarismo. Si el Reino se encuentra ya en este mundo, es necesario proseguir su conquista para que progrese lo más posible hacia el momento de la segunda venida de Cristo. El pentecostalismo postula

retirarse del mundo, lo que lo lleva a no interesarse por las realidades sociales exteriores, mostrándose reticente en relación con el compromiso político. El neo-pentecostalismo, por su parte, postula un proyecto en el que enuncia claramente la necesidad de transformar el mundo: es necesario que las Constituciones y las leyes sean el reflejo fiel de las prescripciones bíblicas (Hoge, Johnson & Luidens, 1994). La constatación hecha por Daniela Helmsdore en relación con Colombia según la cual el neo-pentecostalismo se plantea alcanzar “*las clases medias y altas con un alto nivel de profesionalización*” (Helmsdore, 1996:79-84) puede ser aplicada al conjunto de América latina (en el caso de la Argentina, ver Algranti 2009 y en el de Guatemala, García-Ruiz, 2004:81-94).

La capacidad primera de una neo-comunidad es la de unificar un conjunto tanto más disparatado, ya que está integrado por grupos organizados de las “clases medias” a los cuales se suman actores provenientes de la alta burguesía o de los “nuevos ricos”, al igual que grupos reclutados territorialmente y constituidos por segmentos más desfavorecidos: empleados, pequeños comerciantes, artesanos, empleados domésticos, etc. Poco importante cuantitativamente, (entre 8 y 10 por ciento del conjunto), este componente contribuye a acrecentar la diversidad interna del conjunto.

Es teniendo en cuenta esta pluralidad que la nueva teología neo-pentecostal se piensa como operacional. Derivada directamente del *modus operandi* definido por Peter Wagner (1990: 12), uno de los pastores y teólogos norteamericanos de gran influencia en América latina, el modelo de formación de cuadros se funda en la psicología, en la sociología y en la estrategia; conocimientos que al igual que dimensión espiritual y la teología tienen que formar parte del *cursus* de un futuro pastor



neopentecostal. Este debe desarrollar un conocimiento fino de las características demográficas, psicológicas y sociológicas del medio en el que ejercerá su ministerio, de tal manera que utilice eficientemente los recursos y las competencias disponibles, por una parte, y las maneras de implementar los métodos de evangelización y de proselitismo, por otra.

La neo-comunidad constituye el lugar natural de la conversión de la cual se encarga de estabilizar los efectos. Presenta características precisas cuyo inventario puede ser establecido (ver Grunlan & Mayers, 1998): se considera que aporta apoyo, consolación y reconciliación; proporciona seguridad y sentido-significado; legitima, sacralizando, normas y valores; constituye un lugar de identificación, organizando la identidad en una relación con el pasado lejano (los orígenes) y el futuro, en este mundo y en el otro; permite que el individuo madure. Finalmente, instaura al individuo en un régimen de autoridad y en un sistema jerárquico en el que las responsabilidades de cada uno son definidas puntualmente. De ahí la necesidad para el pastor-líder de construir una institución autónoma caracterizada, retomando la fórmula de Allen Tippet (1966), por una imagen propia, un funcionamiento propio, una difusión propia, una metodología propia y formas de acción propias.

La neo-comunidad se presenta como un espacio de relaciones sociales, económicas y políticas, como lo señala con fuerza el pastor norteamericano David Ireland (2004a):

No podemos limitar nuestra influencia al único sector religioso. Debemos pesar sobre el cambio en el sector político, debemos informar y pesar en el sistema de educación, debemos provocar cambios en el sector económico y de los negocios, debemos cambiar la familia.

La estrategia de saturación que se desprende de este programa tiene por finalidad, sin duda, el captar nuevos adeptos. Una

segunda finalidad, muy importante también, es imponer sus categorías, incluyendo a aquellos que no participan del movimiento. Los evangélicos logran demostrar su capacidad para transformar los comportamientos sociales a partir de esta imposición de sus categorías.

El objeto de esta estrategia de saturación comparte claramente la idea según la cual el poder se manifiesta por la capacidad de nombrar. Se trata, insistiendo sobre un número reducido de categorías centrales, de reorganizar un espacio cultural. La “nueva cultura” implica una concepción redefinida de la persona, de la relación entre la persona y el mundo, entre la persona y la divinidad y en sus relaciones interpersonales. Todo sistema cultural es capaz de asignar sentido-significado a esos registros (García-Ruiz, 2006:152-186). Los cambios que intervienen en esos cuatro registros constituyen el núcleo mismo de una transformación radical en que la aceptación de Cristo como salvador personal se convierte en el origen de una “identidad espiritual”, es decir, de una imagen valorizante de sí mismo, una perspectiva de victoria, de un poder de la palabra, todas condiciones de eficacia.

Pero la identidad espiritual del individuo se sitúa, sobre todo, bajo el signo de la sumisión, de la sujeción, de la dependencia: no es sino integrándose en una Iglesia que la conversión puede encontrar el espacio de su realización (en la conferencia de Jorge H. López, pastor principal de la *Fraternidad Cristiana de Guatemala*, el título de la conferencia es particularmente significativo de esta visión: *La Iglesia es mi familia*, del 23 de abril 1995). La Iglesia es la única depositaria del sentido-significado del mundo, de los designios de Dios, de las esperanzas en relación con el convertido. En consecuencia es en su seno donde pueden expresarse los “carismas” (Burgess & Van der Maas, 2003).

La “puesta a disposición” que constituye la conversión, como fundamento de la neo-comunidad, se encuentra en el principio de la responsabilidad que incumbe, tratándose del funcionamiento de dicha neo-comunidad, a cada miembro que tenga que ver con las finanzas o con procesos de expansión (responsabilidad proselitista), en un contexto de ritualización y sacralización de la eficiencia.

Esta se mide en la implementación de un dispositivo cuya finalidad es el control del convertido en el registro religioso, evidentemente, pero también en todos los otros registros, hasta el nivel de la organización del presupuesto familiar que conlleva un cambio en las actitudes de vida. Esta reestructuración del presupuesto es doblemente importante para la Iglesia: en primer lugar porque su objetivo es el de garantizar el pago del diezmo (la primera deuda es la que se tiene con Dios), y en segundo lugar para con el grupo familiar, ya que los gastos se concentran sobre el núcleo familiar, lo cual crea las condiciones de una utilización de los ingresos disponibles en el mejoramiento de las condiciones de vida y en la educación de los hijos.

Por otra parte, la convicción del creyente de que Dios tiene para con él un plan individual, lo conduce a inscribirse en una lógica de superación de sí mismo, favorecida por la inserción en una red de relaciones y de comunicaciones que conllevan el crecimiento de los recursos para poder implementar tal o cual proyecto profesional. En otras palabras, la convicción conlleva como objetivo favorecer la movilidad social ascendente, sobre todo teniendo en cuenta que esta movilidad constituye una verificación de las promesas de la Iglesia.

La capacidad de la neo-comunidad para organizarse en red económica, pone en evidencia por la existencia de anuarios en los que se encuentran inventariados los miembros evangélicos de

diversas profesiones y sectores de actividad, lo que hace posible que cada uno pueda encontrar el especialista que necesita. El reflejo de dirigirse prioritariamente a otro miembro de la misma Iglesia cuando se solicitan servicios, se explica evidentemente por el nivel de confianza que facilita el contacto con un empresario y debido a la garantía que ofrece el pastor, es decir, debido a la certeza de poder beneficiarse con un arbitraje eficaz en caso de problemas. Esta garantía puede manifestarse también cuando se necesita recurrir al crédito: la pertenencia a la misma Iglesia facilita el contacto entre las dos partes, ya se trate de crédito privado o público.

La constitución de la neo-comunidad tiene como objetivo paliar la carencia generalizada del Estado, aportando respuestas apropiadas a solicitudes que han quedado insatisfechas ya sea en el nivel del reconocimiento o del estatuto de actor. En otros términos, la conversión permite acceder a una dignidad (que probablemente no existe), de inscribirse en una comunidad (lo que significa que el individuo se percibe como aislado), y convertirse en actor de su propio destino (lo que significa posiblemente que se contentaba con la función que le era asignada).

Las iglesias evangélicas manifiestan una capacidad para apropiarse de ese tipo de solicitudes y aportar soluciones en función de la naturaleza institucional específica de la Iglesia. En otros términos: al solicitante le es reconocida una dignidad en la Iglesia, se encuentra inscripto en la neo-comunidad que organiza la Iglesia y reconocido como actor en el seno de la Iglesia.

Pero si la pertenencia a la neo-comunidad es puesta al servicio de una promoción social, un cambio de estatuto en el marco de una movilidad ascendente puede traducirse por un cambio de Iglesia, lo que corresponde claramente a estrategias individuales.

¿Qué ocurrirá entonces con esta pertenencia cuando el objetivo sea alcanzado? ¿Es el individuo el que está al servicio de la comunidad o, en último término, es la comunidad la que está al servicio del individuo?

Las modalidades de organización y de institucionalización de lo religioso neo-pentecostal se caracterizan igualmente por la integración en redes. Para David Cannistraci (1996:190) esas redes son

(...) esencialmente agrupaciones de Iglesias autónomas y de ministerios individuales que se unen voluntariamente en una estructura organizada. El marco de trabajo de relaciones humanas es suficiente para facilitar la interdependencia entre los miembros de la red de trabajo y su supervisión apostólica.

La terminología utilizada en esta descripción (“autónoma”, “voluntariamente”, “relaciones”, “interdependencia”, “supervisión”) pone en evidencia la verdadera naturaleza de las redes observadas en el terreno.

Estas instituciones son “translocales” y transnacionales, lo que significa que sus miembros no se encuentran en espacios de competencia interna; están articuladas por “relaciones” determinadas por interdependencias, lo que implica una jerarquía reconocida voluntariamente; en otras palabras, se trata de estructuras creadas por una nueva generación de líderes. Ese nuevo tipo de liderazgo ha sido descrito por John Eckhardt, que dirige su propia institución (*Crusaders Ministries*, cuya sede está en Chicago). Con el líder los miembros de la red mantienen relaciones de confianza; de ahí la idea de que las estructuras de las organizaciones se fundan sobre la confianza en una persona y no en “equipos”, en “comités” o en “consejos”. Es esta “confianza” la que hace que la red crezca y se expanda.

En la red, la autoridad es ejercida a partir de lógicas de influencia y no por lógicas institucionales o verticales. La red es pensada como una estructura de servicios y no de control. Es, en consecuencia, la Iglesia local la que es portadora de legitimidad y no la red. Considerando que la afiliación es voluntaria y la estructura móvil, los responsables de la red corren el riesgo, si intentan instrumentalizarlo, de sabotearse ellos mismos y de ser excluidos de la red. Eso significa que la red debe tener permanentemente la capacidad de ofrecer servicios, añadir valor al liderazgo de la Iglesia local.

El objetivo es lograr constituir una red de redes, en la que las iglesias y las instituciones locales tendrían las posibilidades de articularse en función de su sensibilidad pero también en función de su evolución en el tiempo: poder entrar y salir libremente conservando constantemente la iniciativa.

### **LA RELACIÓN CON LO POLÍTICO: LA EDIFICACIÓN DE LA “NACIÓN CRISTIANA”**

Si bien es cierto que la tentación de legitimar el crecimiento de los evangélicos por la difusión de una ideología liberal norteamericana es grande, este crecimiento traduce y vuelve emblemático también una pluralización que conlleva ciertos efectos en el seno mismo del movimiento evangélico, el cual conduce a una parte del mismo a constatar, en el nombre de la religión, la ideología en cuestión. En efecto, diversos elementos permiten establecer que dicha pluralización-diversificación se encuentra en proceso (en Bolivia, Ecuador, Venezuela, Chile, Brasil o Guatemala).

Queda asentado no obstante, que por el momento el crecimiento evangélico es suficiente por sí mismo, ya que es capaz de generar sentido propio. Su progresión testifica, en primer

lugar, su capacidad para incorporarse a un movimiento a tal punto que da la impresión de que se confunde consigo mismo, lo cual permite proponer, de manera plausible, su trascendencia en la situación de debilitamiento de la credibilidad de las trascendencias vehiculadas por los actores tradicionales (Estado, Iglesia católica); y para producir legitimidad, también en situación de decaimiento.

Esta capacidad de pesar, debido a su influencia cada vez mayor, sobre la evolución de las sociedades y de informar lo social, conduce mecánicamente a interrogarse sobre el pasaje a lo político. Este pasaje no resulta necesariamente de una estrategia propia y planificada. El crecimiento numérico que refuerza el peso electoral potencial del mundo evangélico lleva a los actores políticos a intentar garantizar su apoyo, sin que esté establecida la influencia efectiva de las Iglesias y la homogeneidad del voto evangélico; y sin que el establecimiento de la garantía de lo uno y lo otro aparezcan como necesarios: se piensan como posibles y se supone que los actores tradicionales lo tienen en cuenta en la definición de su línea de conducta.

El proyecto divino de una “gran nación” para el pueblo de Dios se encuentra en el corazón de la reflexión *necesariamente* política de los evangélicos. De esta manera, el obispo brasileño Edir Macedo, fundador de la *Igreja Universal do Reino de Deus*, se refiere a la promesa hecha por Dios a Abraham de convertirse en “el padre de numerosas naciones”, promesa retomada por todos los responsables evangélicos de los países de la región. Macedo asume la función de llevar a cabo “*el gran proyecto de nación elaborado y querido por el mismo Dios*”. “*Desde el origen –precisamente todo lo que nos ha esclarecido sobre su intención como estadista de formar una gran nación*” (Macedo, 2008: 8).

Es para implementar “*el proyecto de nación de Dios*” que debe ser utilizado el “*enorme potencial*” del voto evangélico, señala. Ya que, según él, existen intereses de dos tipos: el interés propio de los cristianos de beneficiarse con una representación auténtica, y el interés de Dios de que su proyecto de nación sea conducido a buen término. La “fe evangélica” es pensada como articulación de la “nueva nación cristiana” que debe constituirse en el núcleo de un proyecto político.

Hemos subrayado que la construcción identitaria, resultado de la conversión y de la integración en una neo-comunidad, tendía, en un primer momento, a liberarse de la referencia a lo nacional para enraizarse en su procedencia global. En una segunda fase, se intenta reintroducir esta referencia a partir de lo religioso, generando una articulación renovada entre lo nacional y lo global.

Es sobre esta síntesis que un predicador como Jorge H. López pone el acento, invitando a:

(...) a proclamar a Jesús para transformar la nación. Vamos a reforzar la familia, vamos a construirla. Hoy Dios quiere darnos una visión. ¿Cómo ven ustedes sus familias? ¿Siempre miserable, siempre pobre, siempre enferma, siempre ignorante? ¿Cómo ven a sus niños? ¿Pobres pequeños, pobres pequeños futuros desastres (...) pobres pequeños desempleados? Por lo contrario, es necesario que comiencen a verlos como el Señor quiere que los vean, de la manera como lo dijo a Abraham. “Yo bendeciré tu familia”. Pero dijo también: “en ti serán bendecidas todas las familias de Guatemala”. (López, 2004).

Existe una articulación típico-ideal entre diferentes registros: estigmatización de la pobreza, rol central de la familia, obediencia a Dios, transformación de la nación. Esta transformación proyectada que se propone someter la nación a una concepción cristiana, en la interpretación que hacen los evangélicos, plantea evidentemente la cuestión del poder. Hemos evocado el sermón pronunciado en la *Iglesia Fraternidad Cristiana* (Guatemala) el 20



febrero de 2004 por el pastor norteamericano David Ireland (2004b), en la que consideraba que era imposible “*limitar nuestra influencia únicamente al sector religioso*”. Su conclusión era simplemente que “*las predicaciones [debían] producir un cambio en el gobierno de Guatemala*”.

En la obediencia requerida a los fieles, en el servicio de la construcción de la “nación cristiana”, se origina aquello que nos veríamos tentados a designar como “la teoría de la doble ciudadanía”:

“Todos los creyentes tienen una doble ciudadanía. Somos guatemaltecos, pero por intermediario de Cristo, nuestra Ciudad se encuentra en los cielos” (Epístola los Filipenses, 3: 20). Como ciudadanos del Reino, tenemos derechos y deberes. Estamos sometidos a las leyes eternas del Reino de Dios y, por otra parte, participamos de su autoridad” (Caballeros, 2002).

Lo religioso tiende a imponerse como una de las vías de acceso a lo político para grupos que hasta ahora se habían mantenido alejados del ejercicio del poder. Se trata de un recurso que es necesario no desperdiciar por parte de los actores políticos tradicionales. La posibilidad para lo religioso de ejercer esas funciones resulta de la institucionalidad adquirida por las iglesias, de su autonomía financiera, del uso de los medios de comunicación de masas de los que son propietarios, de su capacidad para formar responsables eficaces. La política tradicional se encuentra profundamente afectada, no solamente debido a la irrupción en la escena de actores nuevos, sino también debido a la pretensión manifiesta de aquellos que conforman lo político a partir de lo religioso. Se trata, esencialmente, de validar por medio de la referencia, a ese religioso de contenidos propiamente políticos, un conservadurismo renovado que se proclama como moral y se presenta como de inspiración divina.

La invocación de un supuesto proyecto escatológico de Dios hace posible justificar la voluntad de ver a los cristianos ejerciendo el poder político. La Teología del Reino se apropia de un tema implementado por la Teología de la Liberación, severamente criticada por sus lazos con el marxismo. Pero se distancia rápidamente legitimando el sistema neoliberal capitalista, negando la pertinencia de las temáticas de la justicia social y desemboca en una nueva teología de la opresión que acepta la exclusión.

Para muchos autores, las corrientes evangélicas constituyen, no obstante, un apoyo a la democracia: la pluralización del campo político inducido por su emergencia sirve, en tanto tal, a la causa de dicha democracia. Este análisis se enfrenta con tres límites.

En primer lugar, los riesgos existentes de desvío, sobre los cuales Albert de Surgy ha llamado la atención: la negación de una “sociedad dividida”, la preocupación por testificar “la unidad orgánica del pueblo de Dios”; la estigmatización de aquellos que se hacen cómplices de “las potencias de las tinieblas” (de Surgy, 2001); según el mismo autor, al contribuir a los imaginarios colectivos políticos y pentecostales, aceptando ser los cómplices, pueden en todo momento caer *“en el imaginario del totalitarismo, en el fantasma del pueblo-uno, de una identidad substancial y de una comunidad orgánica unificada en su cabeza, de un poder encarnado sin mediaciones, sin procedimientos y de un Estado liberado finalmente del mal de la división”*, como lo señalan Corten y Mary (2001: 617-636).

En segundo lugar, y más fundamentalmente, la idea del apoyo que aportan a la democracia los evangélicos no pone en evidencia la fuerte orientación de dicho movimiento, al menos por el momento: apoyo directo a la democracia pero en el marco de una concepción particular. Si el neo-pentecostalismo se sitúa al servicio de una orientación política, esta orientación es

masivamente la del liberalismo. La idea defendida, en consecuencia, es la de una cierta democracia, necesariamente liberal. Una perspectiva norteamericana bien ilustrativa sobre el tema la encontramos en torno a lo que Fareed Zakai designa como las “democracias no-liberales” [*iliberal democracy*], es decir, la aparición, después de la caída de la Unión soviética y de su imperio, de un gran número de nuevas democracias carentes de un pasado liberal y de la cultura asociada, “*fenómeno desestabilizador en la vida internacional*”, según el autor (2000: 617-636).

Finalmente ¿el problema se sitúa sobre todo en los riesgos que lo religioso hace correr a lo político? Los dos límites señalados más arriba tienen en común que parten de lo religioso para llegar a lo político. En otros términos, son los contenidos y las dinámicas propias de lo religioso que, aplicados a lo político, lo conformarían, pesarían sobre sus despliegues y lo amenazarían de perversión.

Ahora bien, lo que se observa sobre todo en los Estados Unidos, da la impresión de que precisamente participa de un proceso inverso, es decir, una total apropiación por lo político, de las lógicas de lo religioso para desplegarse como tal y no como religioso. Como lo señala Neal Gabler, el conservadurismo ha pasado, debido a una evolución, a ser resultado no tanto de alianzas entre la derecha y los protestantes evangélicos, sino “*de una convicción que no sufre ninguna oposición política (...) de un movimiento político a un tipo de fundamentalismo religioso*” (Gabler, 2009).

Este fundamentalismo, contrario a la idea de consenso, de compromiso, de respeto del derecho de las minorías, de aceptar someterse al voto mayoritario, reposa —señala el autor— “*sobre verdades inmutables que no pueden ser negociadas, no pueden ser*

*objeto de compromiso o cambiar*”, de tal manera que es: *“diametralmente opuesto a la democracia liberal tal y como nosotros la hemos practicado en los Estados Unidos”*. Gabler concluye diciendo: *“cuando la política deviene religión, cada decisión política se convierte en cuestión de vida o muerte”, “toda batalla política es una cruzada, una guerra santa, una cuestión de bien y de mal”* (Ibid).

El discurso de los evangelistas latinoamericanos participa plenamente de esta lógica. La utilización de lo religioso en el terreno político, sin que sea necesario remitir su utilización a una fe y a un contenido de creencia, induce de hecho una manera de ver el mundo, de representarse la autoridad y de ejercer el poder. Orienta los programas políticos, pretende redefinir la normatividad y cierra, ya que se adosa, a un absoluto no negociable, que son los regímenes de verdad. Pero como el discurso está articulado por lo religioso, el proceso se inscribe claramente en el registro político, asignándose por objetivo la transformación de las sociedades.

No se trata de lo religioso que pasa a lo político, sino de lo político que, transitando por lo religioso y captando en beneficio propio la mayor operacionalidad atribuida a aquello que se refiere a la legitimidad última, se transforma en religión para desplegarse como político. La religión aparece siempre, en esas condiciones, como un medio (reenviamos a la constatación de Gabler según la cual *“la tolerancia política no logra su rol de contrapeso frente a la vehemencia religiosa”* (Ibid); se trata de una coartada en el siguiente sentido: proporcionar la justificación de la que tiene necesidad el funcionamiento político.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ALGRANTI J. (2009). *Néo-pentecôtisme et protestation sociales: une étude de la communauté évangélique Rey de Reyes*, Thèse de doctorat, Universidad de

- Buenos Aires (Argentine) et Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, (Paris).
- BAUMAN, Z. (2006). *La Vie liquide*. Chambon: Le Rougue.
- BURGESS, S., & VAN DER MAAS, E. (2003). *The News International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- CANNISTRACI, D. (1996). *Apóstoles and the Emerging Apostolic Movement*. Ventura, C.A: Regal Books.
- CORTEN A., & MARY, A. (2001). Introduction. En Corten, A. & Mary, A. (Eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/ Amérique latine*. Paris: Karthala.
- DE SURGY, A. (2001a). *Contribution au collectif Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/ Amérique latine*. Paris: Karthala.
- \_\_\_\_\_ (2001b). *Le Phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*. Paris: L'Harmattan.
- FOUERE, M-A. (2008). La fabrique d'un saint en Tanzanie post-socialiste : Essai d'analyse sur l'Église, l'État et le premier président Julius Nyerere. *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, 39, 47-98.
- GABLER, N. (2009, 17 de diciembre). Le conservatisme, une nouvelle religion. *Los Angeles Times*, repris in *Courrier International*, 998-999.
- GALBRAITH, J.K. (1993). *La République des Satisfaits - La culture du contentement aux États-Unis*. Paris: Seuil.
- GARCIA-RUIZ, J. (2004). Le néo-pentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseau. *Critique Internationale*, 22, 81-94
- \_\_\_\_\_ (2006). La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir. *Socio-anthropologie*, 17-18, 152-186.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Historias de nuestra Historia: la construcción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala*. Guatemala: Iripaz.
- GRUNLAN S.A. & MAYERS, M.. (1988). *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, Great Rapids: Zondervan Publishing House.
- HELMSDORE, D. (1996). Participación política en Colombia (1990-1994). *Historia critica*, 12, 77-86.
- HOGUE, D.R., JOHNSON B. & LUIDENS, D.A. (1994). *Vanishing Boundaries: The Religions of Mailine Protestant Baby Boomers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

- HUNTINGTON, S. (2004). *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*. Paris: Odile Jacob.
- MACEDO, E, & OLIVEIRA, C. (2008). *Plano de Poder. Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson Brasil.
- MICHEL, P. (2000). La démocratie d'Est en Ouest. En Jaffrelot, C (Dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris: Karthala.
- MILLER, D.E. (1996). *Reinventando el protestantismo norteamericano: el cristianismo en el Nuevo Milenio*. Berkeley: University of California Press.
- MURPHY, E. (1992). *Handbook for Spiritual Warfare*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- PRITCHARD, A. (1996). *Servicio de buscadores*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- ROUQUIÉ, A. (1998). *Amérique latine : Introduction à l'Extrême Occident*. Paris: Seuil.
- SHAWCHUCK, N. KOTHER, P; WRENN, B ; RATH, G. (1992). *Marketing para las congregaciones. Eligiendo servir a la gente más efectivamente*. Nashville: Abingdon.
- SILVEIRA, L. (2000). *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Ecuador: Abya Yala
- TIPPETT, A. (1969). *Verdict Theology in Mission Theory*. Lincoln, Il: Lincoln Christian College Press.
- WAGNER, P. (1990). *Church Planting for a Greater Harvest*. Ventura, CA: Regal Books.
- ZAKARIA, F. (1997). The Rise of Illiberal Democracy. *Foreign Affairs*, 76 (6), 22-43.

## FUENTES

- CABALLEROS H. (2002). *Ministerios El Shaddai, El Poder Transformador del Espíritu Santo (Pt. 1)*, 17. Documento de trabajo.
- HAMON, J. (2004). *Prêche cycle «Le décret de Cyrus»*. Prédica del 22 de Febrero, Guatemala.
- IRELAND, D. (2004a). A l'Iglesia Fraternidad Cristiana, *La Iglesia en la sociedad*, prédica del 20 de febrero 2004, cassette 01, Guatemala.
- (2004b) *La iglesia en la sociedad, Iglesia Cristiana para la familia – Fraternidad Cristiana*, prédica del 20 de febrero, cassette 02 Guatemala.

**RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LOS ORÍGENES  
DEL PERONISMO SANTIAGUEÑO:  
AFINIDADES DISCURSIVAS Y  
PERTENENCIAS CATÓLICAS DE  
A. MITTELBACH Y C. JUÁREZ**

*Religion and Politics in the origins of peronismo santiagueño: discursive  
affinities and Catholic belongings of A. Mittelbach and C. Juarez*

**JOSÉ VEZZOSI**

---

CONICET- Instituto de Estudios para el Desarrollo Social (INDES),  
dependiente de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de  
la Universidad Nacional de Santiago del Estero  
Av. Belgrano (s) 1912  
[josevezzosi@gmail.com](mailto:josevezzosi@gmail.com)

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2012

Fecha de aceptación: 19 de noviembre de 2013

La consideración del catolicismo en los orígenes del peronismo en las provincias argentinas ha sido con frecuencia reducida a una participación en términos continuista-conservadores. A partir del estudio de la cuestión en la provincia de Santiago del Estero, proponemos complejizar la perspectiva, entendiendo tal participación como la de uno de los varios elementos que confluyen en el intento de construcción de una alternativa simbólico-política en la provincia. Para mostrar el alcance y contenido de tales influencias, y luego de proponer un repaso por las condiciones estructurales de la política y la religión en la provincia, recurrimos al análisis de los discursos de asunción de mando de los dos primeros

gobernadores peronistas y al repaso de algunos momentos claves de sus trayectorias militantes. Herramientas que nos permiten examinar no sólo su pertenencia a espacios militantes cruzados –políticos y religiosos- o referencias religiosas discursivas explícitas, sino también tácitas, que dan cuenta de una conexión simbólica entre algunos elementos circulantes en el catolicismo –local y nacional- desde la década de 1930 y las ideas, prácticas y políticas, del primer peronismo santiagueño.

Peronismo - Catolicismo - Santiago del Estero

When catholicism is taken under consideration within the origins of peronismo in Argentinian provinces, it is reduced to a participation defined as continuous-conservative. Through the study on this matter in Santiago del Estero, the author suggests making a more complex perspective, taking such participation as one of the elements, among others, that converge into the attempt of building up an symbolic in the province.

To show the range and contents of such influences, just after proposing a review on the structural conditions of politics and religion in the province, the author appeals to a reconstruction of militants carrier paths and to the analysis of assumption discourses of the first peronistas governors in the province.

These tools allows him to examine not only belongings to crossed militant spaces –politics and religious- or explicit religious references, but also tacit one's, which calls up a symbolic connection between some current elements in catholicism –local and national- since the thirties and also ideas, practices and politics of the first peronismo santiagueño.

Peronismo, catholicism, Santiago del Estero.

## **A MODO DE PRESENTACIÓN**

Estudiar los orígenes del peronismo implica adentrarse en uno de los tópicos más abordados por el conjunto de las ciencias sociales argentinas. Tal vez por las transformaciones en la configuración estadual, cultural y social, por los clivajes sobre los que se montó y profundizó, por el problema irresuelto que –luego



de su derrocamiento- significó durante décadas para el sistema político, por los intereses económicos, políticos e ideológicos suscitados a partir de sus interpretaciones, para el peronismo parece ser un recurso renovable la literatura producida.

Los interrogantes en torno al peronismo llevan más de siete décadas de consensos mínimos y provisorios, de amplias diversidades y disidencias, recorriendo algunos cauces muy trabajados y otros que están actualmente bajo estudios incipientes. Este último es el caso de aquellos que indagan las configuraciones provinciales del peronismo, espacios caracterizados por escenarios políticos, sociales y económicos diferentes a los de las áreas metropolitanas. En una provincia como Santiago del Estero, cuya economía presentaba una estructura primarizada con altos niveles de sobreexplotación laboral ante la enorme oferta de mano de obra (absorbida fundamentalmente por los obrajes<sup>1</sup>), exiguos niveles de urbanización (estimados en el 30%), escasa sindicalización y expulsora de población; y cuyo movimiento político aspiró a construir una hegemonía sustitutiva a la sostenida por el modelo liberal, no podrá éste ser explicado a partir de los factores referenciados habitualmente<sup>2</sup> ¿Qué actores, grupos, alianzas y/o tradiciones discursivas confluyeron en la articulación inicial y posterior consolidación del peronismo?

Comprender al peronismo santiaguense implica reconstruir las circunstancias estructurales en que se desenvolvía la vida política provincial en los 1940, los actores políticos, económicos y

---

<sup>1</sup> Unidades de explotación forestal, basadas en la explotación indiscriminada del bosque nativo con distintos fines (combustible, durmientes, carpintería) y métodos laborales abusivos. Se trató de una institución económica, política, social y cultural fundamental durante la primera mitad del siglo XX en la Provincia.

<sup>2</sup> Los migrantes internos, la vieja guardia sindical, los procesos de industrialización y acumulación sin distribución.

culturales, y las ideas que se venían asomando en el espacio público santiagueño, confrontando o congeniando –según las circunstancias- con quienes sostenían la estructura de dominación provincial. En estudios anteriores hemos abordado las ideas circulantes en el espacio público provincial en tiempos del peronismo, el rol de la prensa escrita y la situación de los partidos políticos<sup>3</sup>; en esta oportunidad abriremos una línea de análisis que busca comprender el rol del catolicismo en los orígenes del peronismo santiagueño.

Por su parte, la literatura especializada da cuenta de la profunda imbricación entre religión y política en el primer peronismo, particularmente en lo que respecta a la apelación que de ciertos elementos discursivos de la tradición católica hace el peronismo y al aporte de cuadros, cuyas trayectorias proyectan un sendero de mutuas pertenencias a espacios de militancia católica y gubernamental y/o partidaria. Lo que configurará un mapa de afinidades y trasvasamientos de ideas y actores, entre lo religioso y lo político que será central en la configuración originaria del peronismo (Forni, 1987)<sup>4</sup>. Nos proponemos también rastrear las afinidades y/o pertenencias religiosas católicas en el primer peronismo santiagueño a partir de la reconstrucción de trayectorias y del análisis de los discursos de asunción de mando de los dos primeros gobernadores peronistas de la provincia: Aristóbulo Mittelbach (1946) y Carlos A. Juárez (1949).

---

<sup>3</sup> Cfr. Martínez & Vezzosi (2013); Vezzosi, 2012

<sup>4</sup> Está claro que estas dimensiones no agotan la relación del peronismo con lo religioso en general y con el catolicismo en particular, y que ese vínculo traspasa los momentos iniciales. Al respecto ver Caimari, 1995; Cucchetti, 2005.

## EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES: ENTRE LA PATOLOGÍA Y LA CONTINUIDAD

La cuestión de los orígenes del peronismo es un asunto incómodo para la academia. Los primeros estudios, surgidos en tiempos de prohibición y proscripción -y de búsqueda de cientificidad para la *novel* sociología (Neiburg, 1996)-, parecían reproducir los clivajes existentes en el ámbito de la militancia y los grupos políticos. Con el paso del tiempo, el crecimiento de los espacios académicos de reflexión sociopolítica dio lugar a la complementación de paradigmas y enfoques disciplinares. Las hipótesis interpretativas se diversificaron, sin poder mantenerse del todo al margen del devenir político nacional, que influirá sobre esas interpretaciones, articulando un proceso mutuo de condicionamiento académico de lo político y político de lo académico (Barry, 2009). Como resultante de ello, mucha literatura brinda contenido para un rico debate que agrupa las interpretaciones sobre los orígenes, en torno de una lógica pendulante entre la patología y la normalidad, la disrupción y el continuismo<sup>5</sup>.

Si las primeras interpretaciones darán cuenta del peronismo como una “patología” histórica asociada al modo en que los nuevos migrantes internos se habrían incorporado a la vida política y económica (Germani, 1962), la reconsideración de los procesos económicos que venían teniendo lugar en el país desde la década de 1930 (asincronía entre acumulación y distribución) y del rol desempeñado por la vieja guardia sindical (Murmis y Portantiero, 1971; Torre, 1990) dará lugar a la introducción paulatina de una lectura “normalizante”, que con el paso de los

---

<sup>5</sup> Los conceptos de “ruptura” y “continuidad” como claves analíticas para esquematizar las interpretaciones sobre el peronismo han sido utilizados por De Ipola (1989).

años se transformará en una tendencia generalizada en los estudios sobre el primer peronismo (Acha y Quiroga, 2009). Tendencia que buscará encauzarlo dentro de un relato historiográfico de corte socialdemócrata, destraumatizado, progresivo y progresista que habría tenido como principal consecuencia haber dejado en un segundo plano su carácter disruptivo: es en la década de 1930 - época de cambios políticos, sociales, económicos y culturales estructurales- cuando hay que buscar la génesis del peronismo que aparece así como la continuidad de aquellos. Sin embargo, quedaría un núcleo irreductible de domesticación, un aspecto inasimilable que el peronismo habría despertado entre las clases populares; y que implica un problema conceptual “*que excede largamente las matrices de fe liberal-progresista con las que se quiso definir la democracia, en sede historiográfica, desde 1983*” (Acha y Quiroga; 2009: 24). Así lo había hecho notar Daniel James (1987) destacando la disrupción simbólica que el peronismo significó para los trabajadores del conurbano bonaerense, forjando fuertes lazos identitarios que explicarían la perdurable adhesión al peronismo. Pero también, desde el campo de la sociología política venía desarrollándose, desde fines de 1970, una corriente que proponía pensar la dimensión ideológica del peronismo -en una década en la que el debate por su confluencia con ideas de izquierda profundizaría algunos clivajes- buscando recuperarlo en clave populista<sup>6</sup>. Esta línea de análisis inaugurada por Laclau (1978), indaga en el modo de construcción de las lógicas de

---

<sup>6</sup> La vaguedad e indeterminación de la noción de populismo, habitualmente empleada para referirse a fenómenos de características muy disímiles lleva a Laclau (2005) a afirmar que en realidad se trata de un modo de constituir lo político, que se define por la manera en la que el discurso dominante de una determinada época es interpelado más allá de su contenido articulador (conservador, liberal, socialista). En una línea analítica similar se sitúan los trabajos de Groppo (2009) y Barros (2011).

identidades colectivas (2005: 9). Manteniendo vivo el cuestionamiento al dogma demócrata-liberal durante los años en que su triunfo parecía definitivo, retoma el carácter rupturista de los populismos y propone entenderlos como un complejo sintético-antagónico de la ideología dominante.

Pero, ¿cómo dar cuenta de los orígenes del peronismo en contextos en los que no existían los actores, y los procesos socioeconómicos en función de los cuales suele ser explicado: el reciente migrante interno, el proceso de acumulación por parte de las clases económicas dominantes, el viejo obrero industrial? “*En un universo donde la clase obrera era débil y el fenómeno inmigratorio nulo (...) el peso de los factores tradicionales fue central en la configuración del peronismo originario*” (Macor & Tcach, 2003: 30). Políticos conservadores, miembros de las fuerzas armadas, y actores vinculados a la Iglesia católica aparecen en los distintos estudios “extracéntricos” conformando el centro de un armado político-electoral-estatal que asumiría así características vinculables a un continuismo de tipo conservador en la mayoría de las provincias. Continuismo diferente al de las lecturas *normalizantes* en la medida en que aquellas buscan rescatar al peronismo de su carácter patológico, postulándolo distribuidor antes que disruptor, mientras que éstas parecerían dar cuenta de él como un movimiento conservador. Sin embargo, una lectura meramente continuista-conservadora de las perspectivas extracéntricas eclipsaría su aporte metodológico y epistemológico fundamental: la necesidad de elaborar lecturas situadas sobre el primer peronismo<sup>7</sup>, que den cuenta de las especificidades y

---

<sup>7</sup> El desarrollo de las corrientes explicativas extra céntricas permiten ver las dificultades que han tenido las ciencias sociales argentinas para asumir lecturas sobre los orígenes del peronismo comprensivas de contextos periféricos a los que esas propias ciencias se han desarrollado.

complejidades suscitadas en cada espacio político, de ampliar los interrogantes en función de las escalas de análisis<sup>8</sup>.

### **ANTIPERSONALISTAS Y CATÓLICOS EN LOS ORÍGENES DEL PERONISMO SANTIAGUEÑO ¿DISRUPCIÓN O CONTINUISMO?**

Retomando la discusión precedente, cabe preguntarnos entonces por los orígenes del peronismo santiagueño. ¿Cómo se articuló? ¿Los obreros provinciales, allende sus debilidades organizativas, jugaron algún rol? ¿Tuvieron preponderancia los “factores tradicionales de poder”? ¿Se produjeron cambios o rupturas en las estructuras de poder provincial? ¿Qué factores los hicieron posibles?

La literatura existente sobre los orígenes del peronismo santiagueño ofrece algunos indicios interesantes en una línea similar a la de las hipótesis “extracéntricas”. Tanto los trabajos clásicos de la historiografía provincial –que aportan una perspectiva histórica descriptiva (Alén Lascano, 1996; Castiglione, 2010), como algunos más específicos referidos a la situación de los trabajadores (Tenti & Salas, 1995)- y aquellos que aportan análisis sociológicos vinculados a determinadas coyunturas críticas de primer peronismo santiagueño (Martínez, 2007, 2008a, 2008b), dan cuenta de un panorama en el que la debilidad de las

---

<sup>8</sup> Los estudios de la política argentina en espacios sub-nacionales muestran vigorosa prosperidad, y resaltan la necesidad de desarrollar lecturas no sólo desde múltiples perspectivas, sino también desde diferentes escalas (local, provincial, regional). De esto modo “*proponen un nuevo acercamiento a muchos de los temas de nuestra historia nacional –que ha sido tradicionalmente construida desde Buenos Aires- y han replanteado los problemas teórico-metodológicos que su abordaje implica*” (Leoni & Solís Carnicer, 2012: 12), tendiente a enriquecer, matizar y reorientar la historiografía nacional.

organizaciones obreras (circunscriptas al ámbito urbano - fundamentalmente ferroviarios, estatales y comerciales- al margen del mayor porcentaje de la PEA que trabajaba en el ámbito rural<sup>9</sup>) termina sucumbiendo frente a las estrategias de dirigentes “*más avezados en trances políticos*” (Alen Lascano, 1996: 591). Estos provienen de diversos sectores del radicalismo -algunos yrigoyenistas, otros anti-personalistas- entre los que se terminarán definiendo las principales candidaturas a legisladores locales y nacionales-, salvo la del gobernador -que no se resolvió sino hasta último momento- por decisión del propio Perón, que optó por un *outsider* de la política santiaguense -buscando equilibrio entre las fuerzas en pugna-. La elección recayó sobre un hombre del riñón del GOU, Aristóbulo Mittelbach.

Si conforme al planteo de Mackinnon (2002) los años formativos del partido peronista estuvieron signados hasta 1950 por la disputa entre sindicalistas y políticos, en Santiago “*la contienda parece en vías de zanjarse muy tempranamente, en las primeras elecciones de 1946, a favor de los caudillos radicales*”, en gran medida por el rol desempeñado por la gran masa de trabajadores rurales no organizados, cuyos votos estaban “*más ligados a la obtención de pequeños beneficios rurales (postas médicas o pozos de agua) y dependían de los antiguos caudillos conservadores reciclados en radicales y ahora en peronistas*” (Martínez, 2008a: 89). Pero rápidamente quedó al descubierto el verdadero clivaje en torno al cual se jugaría la feroz interna local: “*entre los conservador/radicales y el grupo nacionalista social-católico*”. Clivaje que pretenderá ser zanjado -nuevamente- recurriendo a una figura que se pretendía mediadora -esta vez a instancias del interventor del partido, Emilio Visca: Carlos Juárez, un ex dirigente de la

---

<sup>9</sup> Ya sea como migrantes temporarios en Provincias vecinas, o vinculados al obraje maderero.

Acción Católica local, de aceptadas relaciones políticas con los viejos dirigentes antipersonalistas.

De modo que ¿no es posible percibir cambios en la estructura de poder provincial a partir del peronismo? En anteriores trabajos (Martínez & Vezzosi, 2013; Vezzosi, 2012) hemos analizado la configuración inicial del peronismo local como un proceso complejo en el que además de la presencia de actores cuyas trayectorias leídas en clave procesual darían cuenta de un conjunto de *continuidades*, se evidencia un segundo tipo de factores (discursos, actores-trayectorias y decisiones políticas) que dan lugar a importantes *rupturas* en la estructura de dominación local. Entre otras cuestiones, por la reivindicación simbólica y material de los trabajadores de la provincia<sup>10</sup>, por la paulatina permeabilidad que mostró el campo político respecto del acceso a cargos electivos y de gestión<sup>11</sup>, por el tipo de políticas públicas

---

<sup>10</sup> Durante el período peronista cobraron vigencia las leyes laborales sancionadas en gobiernos anteriores, aumentaron los controles sobre empresas y obrajes, creció exponencialmente el nivel de sindicalización, de empleo y de distribución de la renta.

<sup>11</sup> Abriéndose a la posibilidad de participación a grupos tradicionalmente excluidos de dicho campo: por ejemplo trabajadores, cuya presencia en cargos y en listas legislativas –además de que no fueron las esperadas por el inicial laborismo– da cuenta de un cambio profundo al punto tal que en 1952 es electo gobernador Francisco Javier González, delegado regional de la CGT, dirigente bancario; pero también sectores medios y bajos que no provenían de familias tradicionalmente vinculadas a la política santiagueña, como el caso del mismo Carlos Juárez. También es destacable la incorporación de muchos actores provenientes de la corriente inmigratoria árabe a partir del peronismo, colectividad de gran poder económico pero que mostraba grandes dificultades para incorporarse a la sociedad y la política santiagueña. Respecto de la situación del campo político santiagueño en los momentos previos al surgimiento del peronismo ver Vezzosi y Martínez, 2013. Por otra parte, Martínez, Taboada & Auat (2011) han mostrado cómo hasta la segunda década del siglo XX (irrupción



desarrolladas en la provincia<sup>12</sup>, y por el tipo de clivajes discursivos sobre los que se montó y profundizó, generando importantes reacciones de actores centrales de la estructura de poder santiaguense, como por ejemplo del diario *El Liberal*<sup>13</sup>.

La clave analítica “ruptura/continuidad” no parece vincularse de manera excluyente a la hora de pensar el peronismo santiaguense, un proceso articulado en torno a viejos y nuevos intereses, que ha anulado hegemonías, consolidado otras y permitido la irrupción de nuevas, sobre la base de un sistema simbólico disruptivo montado sobre actores e ideas que venían asumiendo protagonismo desde la década del treinta (Martínez &

---

del radicalismo en la provincia) los cargos electivos provinciales y nacionales se circunscribían a un grupo selecto de familias.

- <sup>12</sup> Vinculadas a obra pública de infraestructura primaria como ser escuelas, caminos, construcciones hídricas, hospitales (aplicación del Primer y Segundo Plan Quinquenal).
- <sup>13</sup> *Matutino* fundado en 1898, desde principios de 1943, mostró una férrea prédica contraria a las principales políticas del gobierno revolucionario, y ya promediando la década del 40 sostendrá el armado local de la UD, y defenderá los intereses económicos a los que el peronismo parecía afectar con su política de control sobre obrajes y fábricas. Una vez instalado el gobierno peronista, el diario mantuvo su postura opositora por algunos meses para paulatinamente disciplinarse; a pesar de lo cual en 1950 sufrirá una clausura momentánea a manos de la Comisión Visca, que duró tres meses, que provocará su disciplinamiento definitivo. Sus propietarios (los hermanos Castiglione), siempre ocuparon importantes espacios en el espacio social santiaguense, además del poder mediático –eran propietarios de la única radio en la provincia-, su estudio jurídico estaba encargado de la defensa técnica de grandes empresas radicadas allí, participaban en política partidaria (dentro del radicalismo antipersonalista), en el Rotary Club y otras instituciones desde las cuales acumularían importantes cuotas de capital social y cultural. En las décadas siguientes a 1955, se constituirían en actores aún más trascendentes en la provincia, ligados a la constitución de la Democracia Cristiana santiaguense, la universidad católica de Santiago del Estero, el canal de televisión, entre otras.

Vezzosi, 2013). Por lo tanto, el abordaje del primer peronismo santiagueño implicará la construcción de una perspectiva alejada de esencialismos y simplificaciones, que permita dar cuenta de la complejidad del proceso, sus particularidades y momentos.

## **CATOLICISMO Y PERONISMO: UNA CONTEXTUALIZACIÓN**

La clave patología/continuidad resulta útil como registro del desarrollo de los estudios sobre los orígenes del peronismo, pero poco aporta en relación con pensar el peronismo como fenómeno en sí mismo ¿continuidad de qué? ¿Patología, trauma o ruptura respecto de qué?

A partir de 1930, el modelo liberal hegemónico comienza a resquebrajarse dando lugar a la aparición de nuevas ofertas simbólicas (Mallimaci, 2001), entre las que reviven no sólo las anarquistas y socialistas sino también las católicas. Será el imaginario católico antiliberal y antisocialista el que, por diversos procesos que tuvieron lugar hacia dentro del campo religioso (Mallimaci, 1988; Cucchetti, 2005; Di Stefano & Zanatta, 2000) pero también en el campo militar y político, cimentará la construcción una nueva configuración simbólica inclusiva de sectores sociales hasta entonces excluidos política, social y económicamente. Este proceso ¿resulta análogo en las provincias? El catolicismo ¿aparece como un elemento de construcción simbólica alternativa o como un *elemento tradicional de poder* que coadyuva a la construcción de una alianza política que toma el poder, sin que se modifiquen las estructuras fundamentales?

Santiago del Estero no es la única provincia en la que la conformación originaria del peronismo estuvo marcada por la participación de actores provenientes de distintos sectores del catolicismo local; también podríamos mencionar el caso de

Tucumán<sup>14</sup>, de Córdoba<sup>15</sup> y de Santa Fe<sup>16</sup>, mas ¿la clave *factores tradicionales de poder* ¿sirve para entender el lugar del catolicismo en la construcción originaria del peronismo? ¿Podemos limitar ese rol a una lectura en clave continuista conservadora? La literatura existente en la escala nacional registra el profundo vínculo entre catolicismo y peronismo<sup>17</sup>, planteando un panorama mucho más

---

<sup>14</sup> Santos Lepera (2011) y Piliponsky (2012) han trabajado la cuestión mostrando la presencia de elementos católicos en la configuración originaria del peronismo. En el caso de Piliponsky, analizando el rol del integrismo católico en los orígenes del peronismo, a través de la publicación “Norte argentino”, mostrará cómo el laicado militante tucumano buscó influir y condicionar las principales líneas políticas del gobierno revolucionario, y posicionarse en el armado primigenio del peronismo local. Santos Lepera por su parte, muestra las coincidencias en materia educativa, universitaria y la presencia de cuadros católicos en los gobiernos del 43 al 46.

<sup>15</sup> La prolífica obra de César Tcach (1991, 2003) refiere que el peronismo cordobés estuvo sostenido por tres vertientes constitutivas que “provenían de los sectores tradicionales”: un significativo sector del partido conservador, otro de corte nacionalista y la participación de la Acción Católica “cuya postura se vinculaba a una traslación mecánica de la situación europea de posguerra a la Argentina” (2003: 26), y por lo tanto invitaba a conquistar la justicia social para evitar la revolución.

<sup>16</sup> Los estudios de Darío Macor referidos a la provincia de Santa Fe “confirman también la fuerte participación de sectores social y políticamente tradicionales en la formación del primer peronismo” entre los que señalan nacionalistas, yrigoyenistas y militantes católicos. Éstos últimos “ofrecían a Perón una lectura antimarxista del clivaje social que él había contribuido a exacerbar y que necesitaba mantener si pretendía alcanzar la mayoría electoral en las elecciones de 1946” (2003: 28).

<sup>17</sup> Numerosos ensayos se han confeccionado sobre la temática desde distintos enfoques y perspectivas: en clave regalista (Bosca, 1997) pretendiendo ver en el peronismo el intento de la construcción de una Iglesia Nacional que permita someter a la jerarquía eclesiástica; entendiendo el peronismo como la mera continuidad y realización del “mito de la nación católica” (Zanatta, 1999), construcción ideológica que aspiraría a identificar la Iglesia y el

complejo que el de una participación unívoca del *catolicismo* en clave conservadora-continuista. Si bien gran parte del acervo popular del justicialismo encuentra antecedentes directos en las distintas ofertas existentes en el campo católico en los años 1930 y 1940, muchos de sus principales agentes utilizan aportes semánticos propios del mundo religioso, lo que junto a sus trayectorias cruzadas entre catolicismo y peronismo termina configurando un cuadro de complejas influencias religiosas católicas en la conciencia política del primer peronismo (Cucchetti, 2005: 5)<sup>18</sup>. El catolicismo aparece como un *campo* en sí mismo, donde la presencia de actores, agentes, tradiciones e instituciones disputan respecto de modos eclesiológicos, formas de vinculación con el Estado, la sociedad y la política. Por ello Mallimaci (2001) advierte acerca de los distintos catolicismos en el origen de la experiencia peronista, cuyas reacciones y posiciones no fueron uniformes: católicos liberales, católicos sociales,

---

Ejército como las instituciones fundantes de la patria; comprender al peronismo en sí mismo como una religión política tendiente a monopolizar la producción simbólico-religiosa, y por ende a desplazar al catolicismo de ese rol (Plotkin, 1993); como dos proyectos totalizadores de la sociedad argentina que se alían provisoriamente pero luego se enfrentan (Bianchi, 2001); o bien como una relación dinámica, de acuerdos mutuos e intereses concordantes o disidentes, cuya armonía o conflictividad no dependió de otras causas que no fueran la mera contingencia y devenir de los acontecimientos (Caimari, 1995). Para una revisión crítica de la literatura referida a catolicismo y peronismo ver Lida, 2005; Cucchetti, 2003.

<sup>18</sup> El trabajo de Cucchetti (2005), da cuenta de que los propios actores relevantes del peronismo dotaron de una carga semántica particular el aporte recibido del mundo religioso. Esto tiene como consecuencia la “desestructuración institucional a la vez que la rearticulación simbólica de lo religioso” ya que la utilización de los elementos católicos en el discurso peronista no fue pasiva sino que “llegó a desafiarle a la Iglesia Católica el monopolio legítimo del poder religioso”.

católicos integristas, católicos nacionalistas, se vincularán de manera diferente en los distintos momentos del peronismo.

Hacer lecturas meramente *continuistas* de las perspectivas *extracéntricas* nos llevaría a caer en peligrosos reduccionismos; resulta necesario rescatar su potencialidad y aceptar el convite en torno a los nuevos cuestionamientos epistemológicos, metodológicos, teóricos y empíricos surgidos. En el fondo se trata de complementar y enriquecer lecturas, a partir de esa tensión siempre conflictiva entre el plano “nacional” y el provincial, regional o local, ponderando el desempeño que en cada uno de los espacios provinciales hayan tenido los actores, en este caso los políticos y religiosos (aunque no de manera excluyente).

Por ello, revisar las condiciones estructurales en las que se encontraba la provincia hacia 1940, preguntarnos por los actores, agentes y discursos que venían disputando el espacio público y cómo habrían jugado en la configuración originaria del peronismo resulta indispensable para pensar la relación entre religión y política en Santiago, donde –además– la diferenciación de campos (en tanto estructuras de autonomías relativas de espacios, posiciones y relaciones (Bourdieu, 1997)) asume particulares características por la escasa diversificación del trabajo social (Martínez, 2011). ¿Cuál era el lugar del catolicismo en el espacio social santiagués? ¿Cómo jugó en relación con el primer peronismo?

## **EL CATOLICISMO EN SANTIAGO**

Desde 1930, el espacio urbano santiagués será arena de diferentes conflictos ideológicos que se profundizarán a partir de la segunda mitad de la década signada por la guerra civil española y la segunda guerra mundial. En esos clivajes, actores católicos entrarán en escena buscando disputar la hegemonía ideológica

que mantenían liberales y socialistas en el espacio social santiaguense, en torno al divorcio, el voto femenino, o la cuestión educativa (Tenti, 2004; 2008).

Desde su restauración<sup>19</sup> en 1910, la diócesis estuvo conducida por obispos de vasta trayectoria antiliberal: Juan Yañiz y Paz, fundador del diario *Los Principios*, y a partir de 1927 Audino Rodríguez y Olmos, de activa participación en la reacción contra la reforma universitaria en la ciudad de Córdoba. Será él quien impulse la creación de la Acción Católica en Santiago en el año 1931, pero su actuación pública más destacada será en la convención constituyente reformadora provincial de 1939 en la que participó encabezando la lista oficialista del gobernador radical anti personalista Montenegro<sup>20</sup>. La cuestión religiosa fue el tema más debatido en la convención (compuesta por numerosas figuras del ambiente intelectual y cultural santiaguense). El discurso católico, sostenido en la convención por el obispo y por Orestes Di Lullo<sup>21</sup>, se identificaba como la “religión verdadera” y “fundamento espiritual de la nación” a partir de una lectura propia de la conquista y la independencia (Martínez & Vezzosi, 2013).

---

<sup>19</sup> Santiago cobijó el primer obispado del territorio argentino que fue trasladado a Córdoba en 1699. Sobre el proceso de Restauración Cfr Tenti, 2008

<sup>20</sup> La mayor parte del arco político local (dos importantes sectores del radicalismo) no estuvieron de acuerdo con el llamado a la reforma, por lo que se abstuvieron de participar, esto determinó que sólo el 30% del padrón electoral concurriera a votar.

<sup>21</sup> Un médico de destacada trayectoria política e intelectual en la provincia, miembro (hasta su alejamiento) del grupo cultural *La Brasa*, autor de numerosos libros (entre ellos *El Bosque sin Leyenda*), fundador del Museo Histórico local, Intendente durante el golpe de Estado de 1943, y precandidato a gobernador en 1949 por el peronismo, como veremos a continuación.

Si la prédica laica sostenida por liberales y socialistas era apuntalada desde las páginas del diario *El Liberal*, la acción propagandística católica estuvo a cargo de la Acción Católica, desde las páginas del periódico *El Momento*<sup>22</sup> (Tenti, 2004). Por allí pasaron los principales argumentos en los que se sostenía la intención de suprimir la palabra “laica” del artículo 111 de la constitución provincial referido a la educación. Según relata el libro *Luchas por la libertad de enseñanza en Santiago del Estero* (1940) –también de la Acción Católica, editado al poco tiempo de haber finalizado la convención- el “gesto heroico” del obispo de aceptar formar parte de la lista oficialista para convencionales tuvo su origen en un pacto con el gobernador en el que habrían acordado evitar la “desnaturalización” de los principios constitucionales esenciales de la cultura y tradición argentina<sup>23</sup> encarnados en el “zurdismo docente”.

La postura católica logró imponerse en el artículo 10 acerca del sostenimiento del culto católico y en el preámbulo (redactado por el propio obispo) que mantenía a Dios como “fuente de toda razón y justicia”, pero el voto contrario de socialistas y liberales<sup>24</sup> hizo naufragar el proyecto educativo católico. Al poco tiempo, Rodríguez y Olmos fue trasladado como arzobispo a San Juan pero el suceso abrió las puertas a la irrupción política del laicado militante católico en Santiago (Tenti, 2004). Por ello el episodio

---

<sup>22</sup> De muy corta duración, entre marzo y julio de 1939 (tiempo que duraron las sesiones de la convención)

<sup>23</sup> Según Mercedes Tenti (2004:87) “El móvil subalterno que guiaba al oficialismo, de acuerdo con la misma publicación, era eliminar la prohibición de juegos de azar que establecía la constitución anterior -prohibición que en la práctica no se llevaba a cabo- con el propósito de transferir al Estado el control de dicha actividad y transformarla en una “industria oficial”.

<sup>24</sup> Muchos de ellos miembros de la lista oficialista que encabezó el obispo.

no debe ser leído como victoria ni como derrota para el catolicismo, sino ilustrativo del lugar que ocupaba en el espacio social santiaguense, una posición dominante en el ámbito religioso ligado a la fuerte presencia de un catolicismo difuso o popular, pero con grandes dificultades para abrirse espacio en las discusiones políticas –tarea de la militancia católica–, particularmente cuando estaban en juego algunas definiciones ideológicas innegociables para los actores políticos santiaguenses cuya filiación liberal-socialista parecía hegemónica.

Decimos que el catolicismo ocupa una posición dominante en el ámbito religioso local porque si bien su estructura institucional es menor que la de otras provincias<sup>25</sup>, la diversidad del espacio resulta escasa<sup>26</sup>, y su presencia entre los sectores populares, significativa. Así lo demuestran las masivas concurrencias a las celebraciones, actos y peregrinaciones (a la Virgen de Sumampa,

---

<sup>25</sup> Según consigna Achával (1993) datos de la Agencia Informativa Católica, en 1952, en Santiago del Estero, con una población de casi 700 mil habitantes y una superficie de 155 mil km<sup>2</sup>, había un total de 57 curas (entre clero secular y regular) sólo superando en ese número a las diócesis de Jujuy, La Rioja, San Juan y San Luis, todas mucho menos extensas y con menos cantidad de habitantes. La diócesis de Salta por ejemplo, con una superficie similar a la de Santiago, pero con 300 mil habitantes, tenía en total 128 curas; la de Corrientes, con una superficie menor, pero similar en cantidad de habitantes, 118.

<sup>26</sup> Algunos estudios han dado cuenta de la incipiente apertura del espacio religioso santiaguense en los años 1920, posibilitada por la debilidad de la recientemente restablecida diócesis católica. Este proceso habría sido cercenado por la reinstitucionalización católica local llevada a cabo durante el obispado de Rodríguez y Olmos, y por las persecuciones a las manifestaciones religiosas heterodoxas en la provincia en los tiempos de los gobiernos militares entre 1930 y 1932. Al respecto Cfr. Suarez (2013).



al Señor de Mailín, entre otros)<sup>27</sup>. A la vez, la presencia mutua de autoridades civiles y eclesiásticas en actos y celebraciones religiosas y políticas, da la pauta de la buena relación que siempre mantuvieron jerarquía y gobierno<sup>28</sup>. Tal vez en esas relaciones y en la fuerte presencia de ese catolicismo popular haya que buscar las razones por las que Montenegro recurrió al catolicismo buscando legitimar un proceso constituyente vaciado por los partidos políticos.

A partir de 1943 las huestes católicas ocuparán posiciones importantes en el estado provincial. La pertenencia a ciertos espacios del catolicismo militante resultaba un capital significativo a la hora de acceder a los cargos públicos<sup>29</sup>. Algunos convencionales que habían defendido la posición católica en la convención de 1939 serán funcionarios de peso en las administraciones vinculadas al golpe de 1943, tal el caso de Di Lullo, intendente de la ciudad capital durante 1943. Sin embargo, no pareció modificar sustancialmente las cosas.

---

<sup>27</sup> En las ediciones de la prensa escrita de la época son recurrentes las noticias respecto de las masivas concurrencias a estas celebraciones. Para profundizar sobre la celebración de Mailín Cfr. Ameigeiras, 2007.

<sup>28</sup> En efecto, en la década de 1930 se lleva adelante la construcción de la sede del obispado, mediante la dirección de Arquitectura de la Provincia (Tenti, 2004).

<sup>29</sup> Relata Achával: “a título anecdótico quiero señalar que en esos años, personalmente y colectivamente, ya que a muchos dirigentes y socios de la ACA les sucedió el ser detenidos en la calle por cualquier patán aspirante a engrosar la frondosa burocracia administrativa, para que se les informara dónde podrían adquirir los distintivos con la cruz azul acero sobre fondo de plata que identificaba a los socios de la ACA, porque creían entender que el llevarlo en la solapa podía abreviar y recomendar sus gestiones, ya que altos funcionarios de los gobiernos provincial y nacional, en ese entonces, lo usaban por ser socios activos de la entidad con largos años de militancia en las filas del catolicismo” (1993: 189)

Cuando en las últimas horas de 1943 el gobierno de Ramírez promulgue la enseñanza religiosa en la escuela pública argentina, y el catolicismo local –con el nuevo obispo Weisman a la cabeza– asuma el reto pedagógico, feroces resistencias se desatarán entre los actores políticos y educativos provinciales que cuestionarán permanentemente las iniciativas. Tal el caso de la Federación del Magisterio santiagueño que sin empacho respondía a los autos episcopales del obispo en materia educativa (Auto episcopal 5/8/45 en Achával 1993: 224), con solicitadas en el diario oponiendo a la biblia, la constitución nacional<sup>30</sup>.

De modo que el espacio político santiagueño en tiempos del primer peronismo parecía todavía un lugar a conquistar por el catolicismo local, librando batallas desde una posición simbólica contraria a la de liberales y socialistas, que parecían dominar ideológicamente los ámbitos políticos y económicos provinciales<sup>31</sup>. Sin embargo, y tal como expondremos a continuación, los dos primeros gobernadores peronistas en la provincia mostrarán en sus trayectorias y discursos elementos

---

<sup>30</sup> Federación del Magisterio de Santiago del Estero (1945, 8 de septiembre). *La Federación del Magisterio formula una declaración*. Diario El Liberal, página 3.

<sup>31</sup> Tal preponderancia liberal y socialista se circunscribía a los espacios de las élites urbanas que accedían al gobierno y mantenían importantes cuotas del poder económico en la provincia, ello no significa que tales manifestaciones ideológicas se reflejasen entre los sectores populares provinciales, más bien ajenos a este tipo de disputas, tal como se evidenció en la elecciones a convencionales constituyentes de 1939. Por otro lado, cuando se habla de liberales y socialistas, se hace mención a grupos que manifiestan principios de autoafirmación ideológica vinculados a definiciones en torno a derechos y libertades referidos a lo educativo (educación laica), lo político (democracia liberal y sufragio universal) y lo económico social (libertad de mercado en el caso de los liberales, mayor distribución e igualdad en el caso de los socialistas).

vinculados al catolicismo, que habrían sido fundamentales a la hora de definir sus candidaturas; lo que insinúa la posibilidad de que esos factores hayan ido adquiriendo mayor peso relativo a medida que se fue construyendo y definiendo el armado peronista en Santiago. En tal caso, no resultaría útil pensar la influencia del catolicismo en el peronismo santiaguense en un sentido conservador-continuista, sino como un factor más dentro de los que se disputan la interna local, y que intervienen en la construcción de un espacio simbólico alternativo en la provincia.

### **A. MITTELBACH Y C. JUÁREZ, ENTRE EL CUARTEL, LA IGLESIA Y EL GOBIERNO**

Rastrear las afinidades y/o pertenencias religiosas católicas de los dos primeros gobernadores peronistas santiaguenses –tarea que abordamos en este apartado, reconstruyendo indicios de sus trayectorias y analizando sus discursos de asunción de mando<sup>32</sup> (cuya importancia y riqueza metodológica radica en el carácter programático de los mismos)-, permitirá vislumbrar algunos de los caminos surcados por agentes que confluyen y disputan en la interna peronista santiaguense, en cuyas coyunturas críticas –signadas (según se ha explicado) por la reyerta entre radicales antipersonalistas y nacionalistas católicos- aparecen poniendo en juego capitales que no les son propios, en el intento por apaciguar divisiones e intereses encontrados, a partir de decisiones tomadas en Buenos Aires, y que no siempre contaban con consenso local. Tales coyunturas críticas coinciden con momentos particulares de

---

<sup>32</sup> En lo sucesivo se utilizarán las referencias “AM 15-05-1946” y “CJ 21-05-1949” para referirnos respectivamente al discurso de asunción de mando como gobernador de la provincia de Santiago del Estero de Aristóbulo E. Mittelbach del 15 de mayo de 1946, y al discurso de asunción de mando como gobernador de la provincia de Santiago del Estero de Carlos A. Juárez del 21 de mayo de 1949.

la tensión siempre irresuelta que pareció guiar la relación entre Perón y la Iglesia (Cucchetti, 2005). Si en 1946, cuando asume Aristóbulo Mittelbach (en adelante AM) vastos grupos del catolicismo alineados inicialmente con el golpe de 1943, comenzaron a ver con recelo al peronismo naciente por las dispares consideraciones respecto del modo de resolver *la cuestión social* –particularmente la organización de los trabajadores–y, decidieron seguir apostando por el peronismo debido al laicismo declarado de la UD; en 1949 –asunción de Carlos Juárez (CJ)– las diferencias fueron más profundas, y la no inclusión de la educación libre en la Reforma de la Constitución, significaría un parte-aguas en la relación (Caimari, 1995).

AM nace en marzo de 1896 (cinco meses después que Perón), en un pueblo del interior de la provincia de Santiago, Silípica. Hijo de un inmigrante alemán y de una santiagueña hermana del gobernador radical conservador Medina (1924-1928), y de quien fuera senador nacional por el primer peronismo, Justiniano de la Zerda<sup>33</sup>. Mittelbach se formó en el Colegio Nacional santiagueño, reducto de lo más conspicuo del pensamiento socialista y liberal local. Luego ingresó al Colegio Militar de la Nación, llegando a ser oficial de grado teniente coronel cuando el derrocamiento de Castillo en 1943 (Castiglione, 2010). Miembro activo del GOU, desempeñó el cargo de jefe de policía federal en 1945, por lo que estuvo al frente de la detención de Perón y del manejo de la policía durante las masivas jornadas de octubre (Rouquié, 1983). Su cercanía a la familia Medina, y particularmente al Cnel. De la Zerda habrían sido factores determinantes en la hora de sostener

---

<sup>33</sup> De la Zerda había sido jefe de policía y luego ministro de gobierno de Medina. Durante su desempeño en el ejército fue profesor de Perón, y en tiempos del armado peronista local manejaba importantes sectores del radicalismo antipersonalista, y había fundado una de las tantas versiones del Partido Laborista santiagueño (Martínez, 2008a)

su candidatura frente a los sectores del radicalismo conservador, pero ¿qué lo hacía potable para los sectores nacionalistas católicos? La respuesta a tal interrogante está ligada a su pertenencia al ejército. Más allá de vínculos y amistades personales, los grupos nacionalistas católicos santiagués verían con buenos ojos su pertenencia y desempeño en esa institución considerada –junto con la Iglesia– la reserva moral de la patria. Reproduciendo el militarismo antiliberal y antisocialista que los nacionalistas católicos santiagués venían sosteniendo desde la década de 1930, tal como Tenti evidenció en relación con la línea editorial del periódico *El Momento*.

En su discurso de asunción de mando<sup>34</sup> AM pondrá a jugar ese linaje de pertenencia, reconociéndose como un soldado de la causa Revolucionaria, miembro de los oficiales del ejército que llevaron adelante la *gesta* de junio del '43 (“*nosotros, los hombres de la Revolución*”) –y postula el origen de su gobierno en “*las inquietudes que determinaron el movimiento de Junio y los posteriores actos del Gobierno Revolucionario*”- que llega al poder animado “*por la serena firmeza que resulta de la consagración popular más rotundamente libre y categórica*”. Sin embargo, parece consciente de la difícil tarea que deberá enfrentar:

“Nuestro principal empeño consistirá entonces en conservar incólume nuestro objetivo, evitando interferencias que puedan llegar a desnaturalizarlo, vengan ellas de donde vinieran” (AM 15-05-1946)

Esas interferencias se refieren a los grupos vencidos en la contienda electoral de febrero de 1946<sup>35</sup>, pero también al

---

<sup>34</sup> Emitido a mediados de mayo de 1946 en la legislatura provincial: un discurso sobrio, sin demasiados recursos lingüísticos, con un lenguaje típicamente militar.

<sup>35</sup> Por ejemplo, hace un llamado conciliador a la prensa local – el diario *El Liberal* y la radio LV 11, principales medios de la provincia–, hostil al peronismo, que dieron y su franco y explícito apoyo a la Unión

convulsionado proceso interno de su propio partido, elementos que configurarían una situación sumamente compleja con la que AM deberá lidiar desde el inicio de su gestión. Si bien encara numerosas obras (sobre todo de infraestructura, a partir de 1947 cuando se comience a implementar el primer plan quinquenal), las controversias en el oficialismo se profundizan y el gobernador parecía decidido a no intervenir en ellas<sup>36</sup>. Al poco tiempo de asumir, se quiebra el bloque oficialista en la legislatura<sup>37</sup>, tornando prácticamente imposible la gobernabilidad. A menos de dos años de haber asumido el cargo, el gobierno será intervenido; las internas y la salud del gobernador (afectado por un cáncer estomacal) fueron determinantes. Falleció a mediados de 1948, cuando nuevamente los peronistas santiagueños jugaban sus fichas para decidir el próximo candidato a gobernador, y es el momento en el que comienza a tallar la figura de CJ.

---

Democrática y sus candidatos. *“Espero para esta obra el concurso de los otros poderes, de los municipios, del pueblo y de la prensa, que interpreta su sentir y que para llenar tan alta misión debe actuar al par que en ejercicio de sus derechos —que en nuestro régimen democrático le son inalienables—, sujeta al sentido de la enorme responsabilidad que por tal función le corresponde”* (AM 15-05-46)

<sup>36</sup> Así lo manifestará también a mediados de mayo de 1947, al cumplirse un año de su mandato, afirmando que *“las vicisitudes políticas (...) no podían ser obstáculos que me apartaran de mi norma de conducta y programa de gobierno”*. Seguidamente el gobernador entenderá que las luchas partidarias *“son fenómenos naturales de un proceso evolutivo”* pero que de ellas no podían depender *“el progreso de las instituciones, el mejoramiento económico de la Provincia y la felicidad inalienable e indefectible de su pueblo”* (En su segundo mensaje de apertura de las sesiones ordinarias de la Legislatura Santiagueña, el 24 de mayo de 1947)

<sup>37</sup> Entre “halcones” y “palomas”, los primeros formando el grupo Juan Domingo Perón, hostiles al gobernador, y los segundos sosteniéndolo.

Juárez nació en La Banda<sup>38</sup>, a principios de 1916. Hijo de un docente de reconocida trayectoria en el medio. Al igual que AM cursó sus estudios en el Colegio Nacional, y los relatos historiográficos insisten en mencionar que para poder costear sus estudios de abogacía en la ciudad de Tucumán tuvo que recurrir a numerosos y variados empleos (Castiglione, 2010; Alen Lascano, 1996), entre los cuales se destaca su temprana incorporación como funcionario público municipal en el año 1943 y su desempeño como profesor de religión. Tal vez este último cargo se deba a su activa participación como dirigente de la Acción Católica local, donde ocupa el cargo de vicepresidente de la juventud en 1944. En 1945, y luego de recibirse de abogado, ingresa al poder judicial de la provincia como empleado del juez del Crimen de 1ª Nominación Juan Rodrigo, dirigente del Círculo Católico de Obreros<sup>39</sup> y –luego- hombre clave en los sucesivos gobiernos de CJ<sup>40</sup>. Durante el gobierno de AM asumirá como contador general de la provincia, y posteriormente como ministro de Gobierno en las candentes negociaciones por sostenerlo, pero su presencia profundiza las diferencias<sup>41</sup> y termina renunciando. Será convencional constituyente nacional en 1949 y ese mismo año –con 33 años- asume el cargo de gobernador.

---

<sup>38</sup> Ciudad distante a unos 7km de la capital, sobre la orilla oriental del río Dulce.

<sup>39</sup> No precisamente por su extracción obrera. Por las características del círculo en el nivel local –y también internacional- estaba más vinculado a una entidad de beneficencia antes que a una empresa gremial combativa, de allí que quienes ocupaban los cargos dirigenciales representaban a aquellos que se sumaban a “ayudar” a los trabajadores.

<sup>40</sup> CJ gobernó por cinco períodos en la provincia, y fue otras tantas veces senador nacional, períodos en los cuales Juan Rodrigo ocupó distintos cargos: legislador, vice-gobernador, ministro, juez, secretario de gobierno.

<sup>41</sup> El propio Juárez –siendo ministro de gobierno- habría estado detrás del Juicio político que la cámara le inicia al ministro de Hacienda Oberlander.

Nuevamente la postulación del candidato peronista se resolvió en una feroz interna ilustrativa de un espacio provincial altamente conflictivo y un armado peronista atravesado por fuertes clivajes. La candidatura de Juárez surge luego de haberse bajado la de Orestes Di Lullo, figura sostenida por los sectores conservadores vinculados a De la Zerda, en alianza con nacionalistas y católicos (grupos que habían sostenido a AM hasta sus últimas horas), que a su vez era bien visto por los “independientes” por su probada autonomía de juicio y de conducta según los diarios de la época, debido a su desempeño como Intendente y a sus vínculos con la intelectualidad santiagueña mediante el grupo cultural La Brasa. Con la campaña electoral en marcha, y luego de un viaje a la Capital Federal del entonces candidato, la prensa local anuncia –sin confirmación oficial- que por diferencias en el armado de las listas a legisladores, Di Lullo renunciaba a su candidatura<sup>42</sup>. La historiografía local explica el episodio a partir de la negativa de Di Lullo a aceptar las imposiciones de Perón; podría pensarse también que el episodio responde a una disputa de intereses en el propio seno del peronismo en la búsqueda de un candidato que resguardara los de aquellos que garantizaban el caudal electoral necesario; aparece entonces la figura de CJ. Su campaña, además de ser breve, está atravesada por una fuerte conflictividad interna<sup>43</sup>. Su candidatura es proclamada en la radio<sup>44</sup>,

---

<sup>42</sup> Cfr.: *Renunciaría el candidato a gobernador del peronismo* (1949, 23 de marzo) diario El Liberal, p. 3; *Confirmada la versión sobre la renuncia del candidato peronista, nuestro ambiente político vivió un día de gran expectativa* (1949, 24 de marzo) diario El Liberal, p.3.

<sup>43</sup> Los grupos que sostienen la candidatura de Di Lullo están movilizados y son hostiles a Juárez. De la Zerda y el diputado nacional peronista Pedro Perea declaran a la prensa que no apoyan su candidatura, suceden denuncias por intervenciones foráneas en la política local y la policía asume la tarea de desmovilizar los sectores de Di Lullo. Cfr: *Sería Inminente un*



acompañada por algunas declaraciones que dan cuenta del modo en que se resolvían los conflictos en el peronismo local, como la del Interventor del partido Emilio Visca: “*El partido peronista es uno sólo y si el presidente ordena votar a Mongo hay que votarlo*”<sup>45</sup> (Mongo era CJ).

Tal vez esa debilidad originaria sea uno de los motivos por los cuales CJ alude constantemente en su discurso de asunción de mando<sup>46</sup> a las figuras de Perón y Evita. CJ se postula como un joven enérgico, decidido a “*trabajar para redimir a esta sufrida y abnegada tierra*”, que asume sus “*cristianas convicciones*”, y se posiciona como un vigía local del accionar de Eva y Juan Perón: “*la justicia social de Perón ha de tener en el Gobierno su vigía fiel e insospechado*”. Contrariamente a AM quien solamente alude una vez en su discurso a Perón de manera elíptica<sup>47</sup> y en ningún momento a Eva, CJ es recurrente en sus referencias<sup>48</sup> y resalta

---

*nuevo cambio en la candidatura a gobernador del peronismo* (1949, 27 de marzo) *El Liberal*, p.3.

<sup>44</sup> LV11 Radio del Norte, propiedad de los hermanos Castiglione, en ese momento intervenida por el estado nacional.

<sup>45</sup> Palabras emitidas frente a la movilización que vitoreaba a Di Lullo en la plaza central de la ciudad el día de proclamación de la candidatura de Juárez. Cfr. *Fue proclamada la candidatura de Juárez y A raíz de un incidente debió darse por terminado un acto* (1949, 28 de marzo), *El Liberal*, p. 3.

<sup>46</sup> Discurso de Asunción de Mando pronunciado en la Legislatura Provincial el 21 de mayo de 1949. Un discurso comparativamente más extenso que el de AM (1600 palabras, contra 3600 de CJ), en el que el orador, fiel a un estilo que lo acompañará a lo largo de su vida política recurre a las metáforas, las comparaciones, los adjetivos calificativos demostrando una riqueza lingüística destacable.

<sup>47</sup> Cuando dice que abriga “una fe inquebrantable en la acción de las autoridades de la Nación, a cuya cabeza se encontrará el líder de este movimiento de emancipación económica y social” (AM 15-05-46).

<sup>48</sup> “En honrosa plenipotencia afectiva, rindo al benemérito presidente de los argentinos general JDP el homenaje emocionado de toda una provincia que

haber sido “elegido”<sup>49</sup> por ellos (también es cierto que hacia 1949 la exaltación de las figuras de Perón y Eva era mucho mayor que en 1946).

Pero además del reconocimiento en determinados linajes de pertenencias más o menos cercanas a las demandas de los grupos católicos santiagueños cercanos al nacionalismo, y de las distintas experiencias en sus respectivas trayectorias vinculadas al catolicismo militante, en la búsqueda de conexiones de sentido entre catolicismo y peronismo en el nivel de portavoces (en este caso políticos) ¿es posible detectar en sus respectivos discursos de asunción de mando elementos vinculables al catolicismo?

La respuesta a tal interrogante no podría ser lineal, en parte, por la complejidad del propio mundo católico señalada anteriormente. No obstante –y a modo de hipótesis- nos arriesgamos a proponer una respuesta afirmativa, sostenida en un conjunto de argumentos construidos en función de los elementos analíticos –en las escalas local y nacional- que hemos expuesto anteriormente, y que los agrupamos –a riesgo de caer en simplificaciones propias de todo planteo esquemático- en torno a cuatro ejes. El primero alude a referencias explícitas de Dios, los tres restantes dan cuenta de conexiones tácitas, de sentido, en torno a una construcción simbólica vinculada a imaginarios católicos circulantes desde la década del treinta, en oposición a las definiciones liberales y/o socialistas en crisis<sup>50</sup>; y –a la vez- en el

---

merced a su patriótica firmeza ha comenzado a ganar su gran batalla del agua” (CJ 21-05-49)

<sup>49</sup> “Conceptúo sin temor a equívocos, que gobierno alguno de la provincia tuvo jamás que afrontar tan tremenda responsabilidad, medida no sólo por la magnitud de la tarea que enfrentamos, sino por la confianza en la gestión dispensada por las más altas autoridades de la Nación”. (CJ 21-05-1949)

<sup>50</sup> Al decir de Cucchetti (2005: 15) abrevando en el aporte de Forni (1987), “el peronismo tuvo esa capacidad de incorporar y hegemonizar

medio de esa tensión filiación-heresía que caracterizó la relación entre Perón y la Iglesia (Cucchetti, 2005): democracia liberal o comunidad organizada (eje político), lucha de clases y posible revolución social a-religiosa o justicia social tendiente a la conciliación de clases (eje social), educación libre o laica (eje educativo).

Respecto del primer eje, en ambos discursos encontramos referencias explícitas a lo divino en sus párrafos finales, que no hacen alusión a definiciones propiamente católicas sino a menciones habituales en este tipo de discursos.

“Que un permanente anhelo de justicia y afán de bienestar común os anime, y que Dios y los manes de nuestros antepasados os iluminen en vuestras deliberaciones” (AM 15-05-46).

“He impetrado a Dios las luces de la justicia y de la prudencia, para gobernar con acierto a esta querida tierra de mi nacimiento y pido ahora que el Altísimo derrame iguales dones sobre vosotros, para que deliberéis sin enconos ni pasiones, poniendo siempre por encima de todos los intereses personales el interés supremo de la provincia y el sagrado bienestar de todos sus habitantes (CJ 21-05-49).

No obstante, CJ sí manifiesta sus convicciones cristianas

“Mensaje de concordia que proclamo con toda la sinceridad de mis cristianas convicciones, que me han enseñado a olvidar lo que es menester olvidar, para lograr la unión de los hombres por sobre todas sus pasajeras discrepancias y circunstanciales diferencias” (CJ 21-05-49)

Se trata de una mención particularmente llamativa por el momento en que fue emitida, en el que el peronismo parecía dispuesto a disputar el sentido del “verdadero cristianismo” con el catolicismo<sup>51</sup>. A su vez, resulta destacable que tales menciones

---

selectivamente aportes por demás preciados tanto del catolicismo militante como del catolicismo difuso y popular. Y, a partir de esta plasticidad, construyó una red de alianzas y oposiciones con los grupos religiosos”.

<sup>51</sup> Tesis de la doble dislocación -referencia anteriormente- de lo político-religioso, en relación a la pretensión del peronismo de querer disputarle a la

(más CJ que AM) postulan a Dios como fuente de un interés que está por encima, más allá de la lucha política<sup>52</sup>. Tal observación nos introduce en el segundo eje: la puesta en juego de una concepción política que remite a una continuidad tácita de imaginarios propios del mundo católico, enfrentada a la concepción liberal de democracia. Desde la década del treinta, venían teniendo preponderancia en importantes sectores del catolicismo ideas que emparentaban la democracia liberal como generadora de divisionismos que atentaban contra la construcción de la Nación. Los partidos políticos aparecían como factores contrarios a la visión organicista armónica y totalizante que el catolicismo pretendía articular en torno a la construcción de la “nación católica”. Según describe Zanatta (1999) tales ideas habrían permeado significativas porciones del ejército, institución que se autodefinía como defensora de un interés o fin superior contenido en la idea de patria, más allá de las rencillas y divisiones partidarias. Estas ideas, también presentes en la postura de los

---

jerarquía católica el sentido del ser cristiano, postulando al peronismo como el verdadero cristianismo (Cucchetti, 2005).

<sup>52</sup> Aunque sin referencia explícita a la religión, Sigal y Verón (2003) abordan el esquema de enunciación peronista, desde un enfoque que resalta este aspecto, y que los autores llamarán el “modelo de llegada”, en el cual el enunciador se postula como un agente extra-político (en el caso de Perón, proveniente del mundo militar), configurando una relación de exterioridad entre el enunciador y el destinatario, asumiendo el primero un rol activo vinculado a un “deber” para con la patria, y el segundo, uno pasivo en espera de la “redención”. Este esquema discursivo comprendería para los autores la “anulación de la historia” de quiebre, de ruptura, “un momento que no formará ya parte de ese tiempo de la historia concreta donde el país se degrada, sino en un momento del tiempo a-histórico de la construcción de la Patria” (2003: 41). Esto implicará el *vaciamiento del campo político*, ya que los objetivos que definen el proyecto no son políticos sino patrióticos. La política es así el espacio de las luchas, las divisiones, y la patria es el lugar de la unión y la redención más allá de cualquier doctrina.

nacionalistas católicos santiaguenses en la reforma constituyente de 1939, habrían confluído en el modelo socio-político propuesto por el propio Perón, la “comunidad organizada” (Cucchetti, 2005, Mallimaci, 1988, 2001)<sup>53</sup>. Algunas de estas ideas están presentes en los discursos analizados, por ejemplo la invitación a dejar de lado los partidismos y las discrepancias pasajeras

“Os concito a trabajar sin desmayo en bien de la Provincia deponiendo en el seno del recinto toda diferencia surgida al calor de la lucha, como yo prometo gobernar, dentro de las ideas y propósitos de mi partido, pero sin partidismos, en un afán de bien común ajeno a odiosos exclusivismos. Que un permanente anhelo de justicia y afán de bienestar común os anime (...)” (AM 15-05-46).

“Mensaje de concordia que proclamo con toda la sinceridad de mis cristianas convicciones, que me han enseñado a olvidar lo que es menester olvidar, para lograr la unión de los hombres por sobre todas sus pasajeras discrepancias y circunstanciales diferencias” (CJ 21-05-49).

A su vez, el enunciador aparece como portador de un rol emancipador-mesiánico, inaugurador de un momento en el que se dará cumplimiento a una misión superior, redentora:

“Las masas de trabajadores, en la euforia de la consagración triunfal de sus anhelos, acaban de festejar alborozados el final de los escrutinios que constituirán en nuestra historia, el jalón demarcatorio de dos épocas. Su fervorosa alegría proviene de esa corporización de sus esperanzas, al ver aseguradas sus conquistas y abierto el camino que habrá de conducir las a su elevamiento y emancipación” (AM 15-05-46).

“Contando, por ello, con el aliento de auspicio tan privilegiado, afirmo decidida y rotundamente mi fe profunda en el destino superior de esta provincia, a la que presiento que le ha llegado, por fin la hora de sus magníficas realizaciones” (CJ 21-05-49).

En esa concepción política, al pueblo le cabe un rol ligado a la pasividad, a la espera paciente de la redención y emancipación:

---

<sup>53</sup> Al respecto resulta interesante la postura sostenida por Perón en su disertación en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, en 1949.

“El pueblo, (...) llega hoy con sus legítimos mandatarios al poder con un claro sentido de su responsabilidad, firmemente dispuesto a cumplir las irrenunciables obligaciones que emanan de su nueva posición conscientemente activa. Y la primera obligación será la de observar una saludable disciplina que permita la realización meditada y serena de empresas constructivas” (AM 15-05-46).

En CJ este dispositivo de enunciación aparecerá con mayor claridad, el pueblo además de pasivo, está sumido en condiciones de vida paupérrimas, con un “índice cultural” bajo<sup>54</sup>, y -por ello- aguarda esperanzado ser redimido:

“Ante el dolor casi secular de un pueblo que espera anheloso la concreción de sus más caras esperanzas, no puede haber distinguos de banderías ni diferencias de ideas que impidan la patriótica colaboración en la labor de bien común; sólo puede y debe haber santiagueños que aspiren a engrandecer la provincia y llevar el bienestar a todos los ranchos de esta tierra” (CJ 21-05-49).

Estas consideraciones sobre lo popular remiten al tercer eje propuesto, el modo en que es concebida la cuestión social: sólo será posible mantener la armonía social, solucionando los males a los que ha conducido el liberalismo extremo, pero sin caer en el comunismo ateo, objetivo que se logrará a partir de la búsqueda de la justicia social; construcción simbólica de un modelo de inclusión de las grandes masas populares, en la que el peronismo se apoya, recuperando –explícitamente en algunos casos- la doctrina católica contenida en las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*<sup>55</sup>. Tanto AM como CJ mencionan en sus discursos a las políticas de contenido social, dentro de las que aparece como un aspecto central, la política sanitaria, que tenía en

---

<sup>54</sup> “(...)en un medio donde la propia distancia y el índice cultural conspiran contra el éxito de las campañas sanitarias” (CJ 21-05-49).

<sup>55</sup> Al decir de Zanatta (1999:122) “(...) tanto para la Iglesia como para Perón, sólo un tenaz programa de justicia social permitiría derrotar al comunismo y nacionalizar al proletariado”.

el frente nacional a un ilustre santiagués, Don Ramón Carrillo<sup>56</sup>, y la política habitacional<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> “Encararé la Sanidad de acuerdo con los modernos conceptos de la medicina social, luchando contra el morbo en forma integral y con criterio eminentemente preventivo. Orientaré esa lucha creando el clima propicio para la salud y que ello a su vez descienda sobre las masas sanas de la población. Propenderá a combatir la tuberculosis en particular —verdadero flagelo de nuestra campaña— considerando que para ello debe desaparecer el pauperismo e instalando en todo el territorio de la Provincia modernos dispensarios y sanatorios. Unificaré y modernizaré el comando sanitario cuidando en particular, no sólo la enfermedad ni los enfermos como objetos principal, sino la población sana de los riesgos de la morbilidad” (AM 15-05-46). Por su parte CJ también se referirá al tema: “La vieja ley de organización del Departamento de Higiene de la Provincia reclama ser modificada en su estructura a fin de crear un organismo con la amplitud de funciones y la organización adecuada, para actuar con autoridad y eficiencia e imponer una coordinada acción sanitaria en todos los establecimientos de la provincia (...) Con la nueva organización proyectada, el desarrollo de la medicina social y preventiva ha de adquirir así la importancia y trascendencia necesarias para luchar contra el morbo” (CJ 21-05-49).

<sup>57</sup> Respecto de la cual AM hará una referencia casi al pasar (“la construcción de higiénicas viviendas populares, que es un imperativo de la hora impuesto por la Revolución del 4 de Junio”); mientras que CJ la abordará como un aspecto central de la política social del peronismo. “Consecuente con la ponderable acción social que desarrolla el Superior Gobierno de la Nación, al disponer la construcción de casas económicas en todo su territorio, con el propósito loable de asegurar a sus habitantes los beneficios de viviendas baratas, higiénicas y decorosas, empresa ésta que ha encontrado su abanderada insigne en la abnegada esposa del Exmo. Señor Presidente doña María Eva Duarte de Perón merced a cuya solícita preocupación y señalado afecto, Santiago del Estero ostenta hoy con orgullo un hogar escuela, modelo en su género, y tres magníficos barrios obreros que ornan con singular atractivo a la rengada fisonomía edilicia de nuestra ciudad capital. Consecuente, repito, con tan extraordinaria labor social e intérprete de los anhelos superiores del Excmo. señor Presidente de la Nación y de su dignísima esposa, continuaré en las medidas de las posibilidades financieras, esa obra que nos alienta y estimula, a fin de llevar también a las ciudades

Por último cabe referirnos al eje educacional. Ya hemos hecho alusión a los debates respecto de la educación libre o laica en la provincia, y a las dificultades con las que se encontró la implementación de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas a partir de 1943. Para ambos gobernadores, parece ser una temática central y en efecto es el primer tema que aborda AM en su discurso:

“Procuraré elevar el nivel de los sueldos del magisterio provincial, verdadero apostolado educacional y proveer a las escuelas del material que torna más eficaz el celoso desempeño de los educadores. Juzgo necesario entregar la conducción de los asuntos educacionales a verdaderos educadores, haciendo así justicia a la importancia fundamental de la materia (...)” (AM 15-05-46).

CJ también destacará la importancia que la cuestión tiene en la provincia, postulando a la educación como una aliada necesaria de la política social, inculcadora de los valores del hombre nuevo.

“La tendencia intelectualista de la enseñanza, debe ser reemplazada por una decidida orientación espiritual que forje en los educandos la noción de su destino, al hacerles comprender, como lo ha dicho con inspirada palabra nuestro insigne Presidente, que el fin de la vida no es la riqueza sino la virtud (...) El mundo ha necesitado y necesitará siempre de los hombres virtuosos más que de los hombres sabios. Por ello, mi preocupación tenderá a que las escuelas provinciales sean capaces de formar hombres eminentemente buenos” (CJ 21-05-49).

En el discurso de CJ las referencias a la confesionalidad de la educación son explícitas, dado que la verdadera nacionalidad tendría su propia fe:

“Por la escuela hemos de recuperar para nuestros hijos la fe pujante con que nuestros padres encendieron el alma inmarcesible de la nacionalidad. Así como la nueva conciencia argentina en marcha ha recuperado las escuelas

---

más importantes del interior de la provincia, los beneficios de una obra doblemente trascendente en un momento de aguda crisis de viviendas” (CJ 21-05-49).



para Dios, nosotros por la escuela trataremos de recuperar para Cristo las conciencias de quienes, según la frase evangélica, "tienen ojos y no ven, y tienen oídos y no oyen". (CJ 21-05-49).

La educación y la política social están íntimamente relacionadas. Nuevamente la lucha de clases aparece como un momento que debería ser evitado, al que se llegaría "por culpa de la política" y en cambio se impediría mediante la política social y la educación virtuosa dentro de la cual el componente espiritual –católico– es fundamental:

"Así como la nueva conciencia argentina en marcha ha recuperado las escuelas para Dios, nosotros por la escuela trataremos de recuperar para Cristo las conciencias de quienes, según la frase evangélica, 'tienen ojos y no ven, y tienen oídos y no oyen'. Aspiro, en suma, a la educación integral de la persona humana: educación física del cuerpo, y educación intelectual y moral del alma, que es su elemento inmaterial porque así y solamente así, por la caridad que es la expresión mística de la solidaridad social, se habrá concluido para siempre con la lucha de clases que cava abismos de odio y de sangre entre los hombres, y se llegará, como lo ansia y lo ha expresado el general Perón, a la existencia en el país de una sola clase de hombres: "la clase de los argentinos bien educados" (CJ 21-05-49).

## **A MODO DE CONCLUSIÓN**

En este trabajo hemos buscado aportar a la comprensión de las influencias católicas en los orígenes del peronismo santiaguense, rastreando las afinidades discursivas y las pertenencias a espacios militantes católicos de los dos primeros gobernadores peronistas; utilizamos como herramientas metodológicas la reconstrucción de trayectorias y el análisis de sus discursos de asunción de mando. En función de ese objetivo, hemos introducido la discusión sobre los orígenes del peronismo en espacios provinciales, contextos en los que no habrían tenido preponderancia los factores habitualmente referenciados para explicar la cuestión, sino –tal como lo postulan las corrientes explicativas extracéntricas–

“factores tradicionales de poder”: viejos caudillos radicales antipersonalistas y conservadores, miembros de las FFAA y de la iglesia católica. En una dirección similar, la literatura existente sobre los orígenes del peronismo en Santiago del Estero aporta indicios que nos permiten pensar que las continuidades son mayores que las rupturas en los orígenes del peronismo santiagueño. Una situación análoga acontece con la participación del catolicismo en el surgimiento de los peronismos provinciales, habitualmente comprendida dentro de un modelo continuista-conservador. Empero, la complejidad de los vínculos desarrollados por el peronismo y el catolicismo en la escala nacional, junto con el análisis del lugar del catolicismo en el espacio social santiagueño en la década del treinta nos condujo cuestionar la utilidad de ese modelo como clave explicativa para el caso analizado, en el que elementos vinculados al catolicismo –actores, ideas, instituciones– aparecen participando en los orígenes del peronismo en tanto factores –entre otros– que coadyuvan a la construcción de un armado simbólico alternativo en la provincia (dada la preponderancia que liberales y socialistas mantenían en los ámbitos político, cultural e intelectual). Ya sea de manera directa o indirecta, los agentes, pertenencias, ideas y simbologías católicas asoman como capitales de peso en las distintas coyunturas críticas de esa construcción.

Lo dicho no implica negar la centralidad histórica que el catolicismo conservaba en el campo religioso santiagueño, sino aportar al desarrollo de una perspectiva más compleja en la hora de pensar su participación en el espacio propiamente político, que asoma como una zona todavía a conquistar por el catolicismo. Es en esa línea que abordamos la reconstrucción de trayectorias y el análisis de los discursos de asunción de mando de los dos primeros gobernadores peronistas en la provincia, herramientas que nos permitieron profundizar algunas hipótesis acerca de los

modos en que se articuló la influencia católica en los orígenes del peronismo santiaguense: no sólo a través de la múltiple pertenencia de los agentes (católicos peronistas o peronistas católicos), sino también contribuyendo a la construcción de un imaginario presente en los principales portavoces peronistas locales de las concepciones políticas, sociales y educativas. El proceso no puede ser planteado de manera lineal, ni meramente continuista, sino a la luz de lo que venía sucediendo en la provincia, frente a lo cual el peronismo santiaguense aparece como un movimiento complejo y variado, que habría dado lugar a continuidades pero también rupturas, y del que aún queda mucho por comprender.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acha, O. & Quiroga, N. (2009) Pliegues de la normalización de los estudios sobre el primer peronismo: complementos y aclaraciones. En Panella, C. (Ed.), *Los estudios sobre el primer peronismo. Aproximaciones desde el siglo XXI* (81 – 102). La Plata: Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires
- Achával, J. (1993). *Historia de la Iglesia en Santiago del Estero: siglos XIX y XX*. Santiago del Estero: UCSE
- Alén Lascano, L. (1996). *Historia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Plus Ultra
- Ameigeiras, A. (2007). Las performances en la celebración de Mailín: Un estudio sobre el catolicismo popular Argentina. *Revista Ciencias Sociales*, (19), 27-40
- Barry, C. (2009). Pero... ¿sos peronista? Perspectivas de análisis, abordajes y dificultades en los estudios sobre el primer período peronista. En Panella, C. (Ed.), *Los estudios sobre el primer peronismo. Aproximaciones desde el siglo XXI* (61 – 80). La Plata: Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires
- Barros, S. (2011). La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo. *Papeles de Trabajo*, 5(8), 13-34.
- Bianchi, S. (2001). *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*. Buenos Aires: Sudamericana
- Bosca, R. (1997). *La Iglesia Nacional Peronista*. Buenos Aires: Sudamericana

- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama
- Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Espasa Calpe/Ariel
- Castiglione, A. (2010). *Historia de Santiago del Estero*. Santiago del Estero: Edición del Autor
- Cucchetti, H. (2003). Algunas lecturas sobre la relación iglesia/ peronismo (1943–1955): entre el mito de la *\_nación católica\_* y la *\_iglesia nacional\_*. *Revista Confluencia*, 1(1), 261-280
- \_\_\_\_\_ (2005). *Religión y Política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Buenos Aires: CEIL
- De Ipola, E. (1989). Ruptura y continuidad. Claves parciales para un balance de las interpretaciones del peronismo. *Revista Desarrollo Económico*, 29(115), 331-359
- Di Stefano, R. & Zanatta L. (2000). *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori
- Forni, F. (1987). Catolicismo y peronismo. *Revista UNIDOS*, 14, 211-226
- Germani, G. (1962). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós
- Grosso, A. (2009). *Los dos príncipes: Juan D. Perón y Getulio Vargas. Un estudio comparado del populismo latinoamericano*. Villa María: Eduvim
- James, D. (1987). 17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera Argentina. *Desarrollo Económico*, 27 (107), 445-461
- Laclau, E. (1978) *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (2005). *La Razón Populista*. Buenos Aires: FCE
- Lida, M. (2005). Catolicismo y Peronismo: debates, problemas, preguntas. *Boletín del IHAyA "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera serie, 27, 139-148.
- Leoni, M. S. & Solís Carnicer, M. (Comp.), (2012). *La política en los espacios subnacionales*. Rosario: Prohistoria
- Macor, D. (2003). *Las tradiciones políticas en los orígenes del peronismo santafesino*. En Macor, D. & Tcach, C. *La invención del peronismo en el interior del país* (85 - 110). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral
- Macor, D. & Tcach C. (2003). *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral
- Mackinnon, M. (2002). *Los Años formativos del Partido Peronista*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Mallimaci, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos

- \_\_\_\_\_ (2001). Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista. En Mallimaci, F. & Di Stefano, R. (Comp.), *Religión e Imaginario Social* (195-214). Buenos Aires: Manantial
- Martínez, A. (2007). Obrajes, leyes del trabajo y prácticas políticas. Las luchas por la construcción del Estado en el protoperonismo. Santiago del Estero, 1943-1945. *Revista Andina*, 44, 117-141
- \_\_\_\_\_ (2008a). Estado, economía y política en Santiago del Estero 1943-1949: Exploración de algunas condiciones estructurales de la cultura política en Andes. *Antropología e Historia*, 19, pp 67-92
- \_\_\_\_\_ (2008b). La prehistoria del peronismo en Santiago del Estero: Laborismo, radicalismo y política criolla en las elecciones de 1946. *Quinto sol*, 12, 73-92
- \_\_\_\_\_ (2011). *¿Un campo intelectual en Santiago?* En Martínez, A., Taboada, C & Auat, A. (Comp.), *Los Hermanos Wagner, entre mito, ciencia y poesía* (29 -126). Bernal: UNQ
- Martínez, A, Taboada, C. & Auat, A. (2011). *Los Hermanos Wagner, entre mito, ciencia y poesía*. Bernal: UNQ
- Martínez, A. & Vezzosi, J. (2013). Cultura, economía y política en el primer peronismo santiaguense. En Macor, D. & Tcach, C. (Comp.), *La invención del peronismo en el interior del país Tomo II* (317-358). Santa Fe: UNL
- Murmis, M. & Portantiero, J. C. (1971). *Estudio sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Neiburg, F. (1996). Ciencias sociales y mitologías nacionales. La constitución de la sociología en la Argentina y la invención del peronismo. *Desarrollo Económico*, 136, 533-556
- Piliponsky E. (2012). El integralismo católico en Tucumán en los orígenes del peronismo. El caso de la revista Norte Argentino. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 3, 133-153
- Plotkin, M. (1993). *Mañana es San Perón*. Buenos Aires: Ariel
- Rouquié, A. (1983). *Poder Militar y Sociedad Política en la Argentina, II (1943-1973)*. Buenos Aires: Emecé.
- Santos Lepera, L. (2011). La Iglesia católica y el peronismo en Tucumán: nuevas miradas desde una perspectiva regional. *PolHis*, 8, 97-102
- Sigal, S. & Veron, E. (2003). *Perón o Muerte: los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Eudeba
- Tcach C. (1991). *Sabattinismo y Peronismo*. Buenos Aires: Sudamericana
- \_\_\_\_\_ (2003). Obreros rebeldes, sexo y religión en el origen del peronismo cordobés. En Macor, D. & Tcach, C. *La invención del peronismo en el interior del país* (33-56). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral

- Tenti, M. & Salas N. (1995). *El Movimiento Obrero santiagueño en la gestión presidencial de Perón. 1946-1953*. Santiago del Estero: Edición de Autor
- Tenti, M. M. (2004). La reforma de la Constitución santiagueña de 1939 y la cuestión religiosa. *Nuevas Propuestas*, 36, pp 81 a 96.
- \_\_\_\_\_ (15-17 de mayo de 2008). *Periodismo católico y política: El momento en Santiago del Estero*. Trabajo presentado en la II Jornada de Historia de la Iglesia en el NOA, Tucumán. Inédito. Recuperado de <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/Tenti1.pdf>
- Torre, J. (1990). *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- Vezzosi, J. (2012). La configuración del campo santiagueño del poder en los orígenes del peronismo (1945-1955). *La Investigación en la FHCSyS*, 1, 287-292
- Zanatta, L. (1999). *Perón y el Mito de la Nación Católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Buenos Aires: Sudamericana

## FUENTES

- Acción Católica de Santiago del Estero, Junta Diocesana. (1940). *Luchas por la libertad de enseñanza en Santiago del Estero, 1939*. Buenos Aires: Difusión.
- Diario El Liberal, ediciones del Sábado 8 de septiembre de 1945, del 25 de mayo de 1947 y del 23, 24 y 28 de marzo de 1949.
- Discurso Pronunciado por el Sr. Gobernador de la Provincia de Santiago del Estero Cnel. (R) Aristóbulo E. Mittelbach ante la Honorable Legislatura provincial con motivo de la asunción del mando gubernativo. Santiago del Estero, 15 de mayo de 1946. Edición del Boletín Oficial de la Provincial.
- Discurso Pronunciado por el Sr. Gobernador de la Provincia de Santiago del Estero Dr. Carlos A. Juárez ante la Honorable Legislatura provincial con motivo de la asunción del mando gubernativo. Santiago del Estero, 21 de mayo de 1949. Edición del Boletín Oficial de la Provincial.

**LAS DOS IGLESIAS: MEMORIAS SOBRE EL  
SURGIMIENTO DE LA CORRIENTE  
TERCERMUNDISTA EN CÓRDOBA**

*The two Churches: Memories of Third World current emergence in Córdoba*

**ELIANA LACOMBE**

---

Becaria CONICET – doctoranda en Ciencias Antropológicas de la Universidad  
Nacional de Córdoba  
Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, Pabellón Residencial, planta baja, Ciudad  
Universitaria  
[elilacombe@yahoo.com](mailto:elilacombe@yahoo.com)

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2012

Fecha de aceptación: 19 de noviembre de 2013

En este artículo me propongo hacer un análisis de dos *acontecimientos* como *hechos fundantes*, como *quiebres* históricos y personales a partir de los cuales se conformó la corriente cristiana *progresista* en Córdoba. Lo hago desde la perspectiva etnográfica e histórica en base a los relatos de las personas entrevistadas para mi trabajo de Tesis doctoral. Tales acontecimientos son conocidos como *Los tres reportajes (1964)* y *la Huelga de Cristo Obrero (1966)*. A partir de las memorias y trayectorias de algunos de los protagonistas de estos acontecimientos, intento dar cuenta de la manera en que se generó una ruptura en el interior de la Iglesia católica, que aportó a la construcción de dos corrientes y tradiciones católicas enfrentadas. También describo cómo se tendieron puentes y abrieron nuevos espacios de diálogo entre religión y política, entre cristianos y marxistas, entre el clero y los estudiantes. Con el análisis de estos casos pretendo invitar a la reflexión sobre la manera en que se ligan *memoria y acontecimiento*, contribuyendo así a los estudios sobre *memoria e historia reciente*.

**Palabras clave:** tercermundismo, Iglesia, dictadura, memoria, historia

In this paper I propose an analysis from ethnographic and historical perspective about two events that appear in the memories of the people interviewed for my doctoral thesis work as *foundational facts*, as historical and personal *breaks*, from which formed the current Christian progressive in Córdoba. These events are known as *Los tres reportajes (The three reports)* (1964) and *la huelga de Cristo Obrero (the Worker Christ's strike)* (1966). From the memoirs and life histories of some protagonists of these events attempt to account for the way in which a break is generated into the Catholic Church supported the construction of two opposing currents and Catholic traditions. Also, I describe how they built bridges and opened new opportunities for dialogue between religion and politics, Christians and Marxists, clergy and students. The case study also aims to contribute to the reflection about the manner in which *memory and event* are linked to make a contribution to *memory studies* and *recent history*.

**Keywords:** Third World, Church, dictatorship, memory, history

## INTRODUCCIÓN\*

### *Escena I: La Iglesia cómplice*

*Ayer fue 24 de marzo, por la ventana de mi oficina veo las pintadas en aerosol que habitualmente después de la marcha quedan sobre el muro derecho de la catedral, ese que da al pasaje Santa Catalina frente al ex CCD conocido como "D2". Dicen: "iglesia basura, vos sos la dictadura", "ustedes se callaron cuando se los llevaron", "iglesia Cómplice". (Nota de campo, 25/03/2007)*

A fines del año 2006 comencé a trabajar como secretaria en el primer "sitio de memoria" creado en Córdoba, ubicado en pleno centro de la ciudad, entre la catedral y el cabildo histórico, en un edificio que funcionó como centro clandestino de detención (CCD) durante -y aún antes- de la última dictadura militar argentina. Tanto para mis compañeros de trabajo, para muchos visitantes del sitio como para mí, la presencia de la catedral de Córdoba junto al edificio del *ex-CCD* se podía ver como una prueba material de la complicidad de la Iglesia católica argentina con la dictadura militar.



### *Escena II: La otra iglesia*

*En el año 2008 llegó hasta mi oficina del Sitio de Memoria un hombre de unos setenta años que con gran consternación y angustia me contó espontáneamente su experiencia como “cura tercermundista” en una villa durante los sesenta, sus vínculos con militantes de organizaciones armadas que trabajaban en la misma villa, luego desaparecidos; su relación con el sindicalista Agustín Tosco, su confianza con el obispo Primatesta; su salida abrupta del país en 1975 tras recibir una amenaza de muerte y el alerta de un suboficial del Ejército; su desgarrador exilio en Francia, la extrema desprotección y abandono de la Iglesia hacia su persona en esas circunstancias de persecución y exilio... “Nosotros fuimos vomitados de la Iglesia”, recuerdo que me dijo entre sollozos (nota de campo, invierno 2008)*

Este testimonio, además de conmoverme, resultó revelador sobre ciertos *olvidos* de la memoria. Por una parte, los vínculos entre catolicismo e izquierda política, aunque conocidos y explorados por abundante historiografía<sup>1</sup>, surgieron ante mí como *nuevos*, como memorias silenciadas, como espacios de contradicción. ¿Por qué en ese momento me resultó *extraño* ese relato?

Por una parte, el testimonio planteaba una memoria *desencuadrada* (Pollak, 2006) que no respondía a los patrones habituales de los relatos de militantes políticos revolucionarios que había escuchado; en tal sentido, daba cuenta de espacios intersticiales entre lo que habitualmente se consideran “izquierda” y “derecha” políticas; mostraba vínculos y relaciones entre actores que en las *memorias dominantes* (Catela, 2008) aparecen como radicalmente enfrentados y separados. Además, advertía sobre la gran complejidad de la institución católica y las porosidades entre religión y política. Comprendí que la memoria sobre la corriente de la Iglesia católica ligada a los movimientos revolucionarios está bastante desdibujada en el marco de las memorias dominantes.

---

<sup>1</sup> Ver: Morello, G. (2003); Donatello, L.M. (2010); Campos, E. (2010); entre otros.

Inicialmente mi interés se centró en investigar las *memorias subterráneas* (Pollak, 2006) en torno a lo que genéricamente llamé *tercermundismo*<sup>2</sup>, término amplio de uso coloquial que constituye una *categoría nativa* entre los protagonistas y concedores de la vida política de las décadas de los sesenta y setenta, así se suele llamar al sector del catolicismo perseguido por la dictadura<sup>3</sup> y aliado de los movimientos populares y revolucionarios de las décadas antedichas.

## DOS IGLESIAS

La memoria colectiva que se consolidó como *memoria dominante*<sup>4</sup> durante las últimas décadas en la Argentina -a

---

<sup>2</sup> *Tercermundismo* es una categoría amplia y dinámica emparentada con las reivindicaciones de los países pobres del mundo surgidos hacia mediados del siglo XX en el marco del proceso de descolonización de Asia y África y de la Guerra Fría. Particularmente asociada a las corrientes renovadoras más radicalizadas de la Iglesia católica impulsadas tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), fundamentalmente inspiradas en “El Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo” (1967). En Argentina José P. Martín (1992) ha circunscripto la categoría a los sacerdotes adherentes al MSTM. En tanto, Claudia Touris señala que el tercermundismo fue “una constelación extendida hacia una red donde además de los clérigos participaban religiosas y laicos que compartían un ideal liberacionista” (2010:133).

<sup>3</sup> Sobre las víctimas del terrorismo de Estado pertenecientes al campo católico ver: Catoggio, M.S. (2013).

<sup>4</sup> Emilio Crenzel (2008) en su libro *La historia política del Nunca Más*, analiza el modo en que el discurso *humanitarista* construido en la fase de transición hacia la democracia y consolidado por el informe de CONADEP (1984) se constituiría en la calve interpretativa y narrativa dominante para juzgar, interpretar y evocar el período dictatorial en la Argentina. Por su parte, Ludmila da Silva Catela (2008) describe el proceso por el cual la memoria construida por los organismos de *derechos humanos*, desde el ascenso al poder de Néstor Kirchner (2003), se tornó en *memoria dominante*, pero advierte que esa es una memoria consolidada en las

diferencia de lo que ocurre en Chile y Brasil- ha reforzado la representación de una *Iglesia cómplice* que la coloca alineada con la institución militar y los grupos civiles responsables del terrorismo de estado. Esa memoria se alimenta de referencias concretas al accionar de gran parte del episcopado argentino, sus capellanes, parte de su curia y laicado. Esa condena social podría fundarse en el silencio de la mayor parte de la jerarquía católica ante los crímenes cometidos por la Fuerzas Armadas durante la última dictadura (1976-1983) y su posterior llamado a la *reconciliación nacional*, a *olvidar y perdonar*. También habrían colaborado en la consolidación de esa memoria, las investigaciones y denuncias sobre la supuesta complicidad de algunos obispos y capellanes en la consumación de la aniquilación de personas por parte del Estado terrorista. Estas complicidades se hicieron públicas fundamentalmente a partir del libro *Iglesia y dictadura* de Emilio Mignone aparecido en 1983 y de las declaraciones del Capitán Adolfo Scilingo, publicadas por Horacio Verbitsky en *El Vuelo* en 1995, en las que el militar describe cómo los capellanes consolaban la conciencia de los soldados que arrojaban personas vivas al mar desde los aviones de la Marina<sup>5</sup>. También reactualizó esa representación el Juicio realizado en 2007 en el que se condenó a Christian von Wernich, capellán de la policía bonaerense, como partícipe de la represión clandestina de la dictadura. La jerarquía de la Iglesia católica no se expidió oficialmente sobre este caso, ni ejecutó sanciones eclesiales contra von Wernich. Todos estos pueden considerarse como factores importantes de consolidación de esa representación social

---

grandes metrópolis de la Argentina, en tanto que existen *memorias colectivas* diferentes en distintas regiones “interiores” del país.

<sup>5</sup> Esta entrevista llevó al autor a desarrollar una densa investigación en torno de la historia política de la iglesia argentina entre 1884 y 1983. Sobre el período desarrollado en este artículo ver: Verbitsky, H. (2009).

en la que la Iglesia católica aparece categóricamente como *cómplice* de los crímenes de la dictadura militar.

Esa imagen se ha fortalecido en los relatos de la *memoria dominante* de tal modo que resulta poco conocido el rol que cumplió la Iglesia en la formación de *cuadros* revolucionarios, fundamentalmente ligados a la organización política *Montoneros*. También suele resultar desconocida la acción y proclama de sacerdotes y laicos *tercermundistas* en abierta oposición a las dictaduras de turno y a favor de la construcción de un ideal revolucionario socialista. Podría afirmarse de manera general, que se ha tendido un manto de olvido sobre los principios y valores cristianos promovidos por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Ideales renovadores y progresistas que fueron la bandera de una importante parte de la Iglesia Latinoamericana desde la década de 1960.

La *Iglesia cómplice* y la *otra iglesia*, llamada también *tercermundista*, son los términos de clasificación que comúnmente usan los militantes setentistas, de derechos humanos y afines, para nombrar a esos sectores antagónicos de la Iglesia católica.

¿Cómo se construyó esa división? ¿Hay memorias sobre la experiencia de la iglesia *tercermundista* en Córdoba? ¿Quiénes y cómo recuerdan esa experiencia? fueron algunas de las preguntas que alentaron mi investigación.<sup>6</sup>

En este artículo me propongo recuperar y analizar aquellos *acontecimientos* que aparecen en las memorias de las personas entrevistadas para mi trabajo de tesis como *hechos fundantes*, como

---

<sup>6</sup> Proyecto de Tesis doctoral: “La Iglesia silenciada. Análisis de las memorias sobre el movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo en Córdoba”. Doctorado en Ciencias Antropológicas (FFyH-UNC). Beca Conicet tipo I y II (2009-2015).

*quiebres* históricos y personales a partir de los cuales, ellos interpretan, se abrió la brecha interna y se construyó la corriente *tercermundista* del catolicismo local.

Quiero detenerme en este pasaje de los relatos de memorias, por una parte, porque esos *acontecimientos* aparecen narrados de manera reiterada como hitos en las trayectorias de las personas entrevistadas, tanto sacerdotes y exsacerdotes adherentes al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)<sup>7</sup>, como laicos vinculados, exseminaristas y exmilitantes de organizaciones políticas armadas del campo local. Estos acontecimientos son conocidos y nombrados como *Los tres reportajes* y *La huelga de Cristo Obrero*, y ocurrieron en la ciudad de Córdoba entre abril de 1964 y septiembre de 1966.

También muestran la particularidad de la memoria local, ya que en la mayoría de los antecedentes bibliográficos analizados (Pontoiero, 1991; Martín, 1992, Seisdedos, 1999; Obregón, 2006; Touris, 2010) esos hechos no aparecen o son referenciados brevemente<sup>8</sup>. La historia del *tercermundismo* en el nivel nacional suele circunscribirse a la experiencia del MSTM y se inicia con la firma por parte de 270 sacerdotes de todo el país de una carta de adhesión al *Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo* enviada por el sacerdote Miguel Ramondetti a fines de 1967. Acontecimiento

---

<sup>7</sup> El MSTM fue la primera organización clerical de América Latina. En sus inicios se manifestó a favor de la realización del Socialismo como “el cristianismo integralmente vivido”. Durante su existencia (1967-1973) mantuvo intensos debates y enfrentamientos con la dictadura de Onganía y la jerarquía episcopal. Los sacerdotes adherentes llegaron a representar el 8,89 % del clero nacional. El Movimiento se disolvió en 1973 por fuertes disidencias políticas internas.

<sup>8</sup> Un antecedente de este trabajo, que se ocupa del análisis de los Tres Reportajes puede encontrarse en Morello (2005).

que aparece de manera imprecisa y confusa en los relatos de mis entrevistados.

¿Por qué entre los cordobeses son los *Tres reportajes* y *Cristo Obrero* los hitos fundacionales de la corriente *tercermundista* y no la carta de adhesión a los obispos del Tercer Mundo? ¿Cuál es la fuerza de *inscripción mnémica* de aquellos acontecimientos?<sup>9</sup>

A partir de la reconstrucción de las trayectorias y las memorias de algunos de los protagonistas centrales de *Los Tres Reportajes* y *Cristo Obrero* intento describir y comprender el proceso local mediante el cual las corrientes renovadoras de la Iglesia lograron insertarse en los claustros cordobeses. Me propongo dar cuenta de la manera en que se generó una ruptura abrupta en el interior de la institución religiosa que aportó a la construcción de una tradición de *dos Iglesias católicas enfrentadas*. Además, abrió la posibilidad de construir hacia fuera de esa institución una renovada cosmovisión del cristianismo y su *deber ser* en el mundo. También, describir cómo a partir de estas experiencias se tendieron puentes y abrieron nuevos espacios locales de diálogo entre religión y política, entre cristianos, marxistas y peronistas, entre el clero y los estudiantes; actores clave de la convulsiva vida política cordobesa de los años subsiguientes.

### **TRES REPORTAJES**

En 1964 –cuando el Concilio Vaticano II aún no había concluido– un joven periodista del diario popular *Córdoba*,

---

<sup>9</sup> Cabe señalar que estos acontecimientos marcan las memorias de este grupo particular constituido por personas vinculadas a la militancia católica progresista en los sesenta y setenta, pero son prácticamente desconocidos u olvidados por la mayoría de las personas externas a esos grupos que he indagado informalmente.

Santiago Pérez Gaudio, propuso a los sacerdotes y docentes del seminario mayor de Loreto Erio Vaudagna, Nelson Dellaferrera y José Gaido realizar tres reportajes sobre la Iglesia en relación con el cambio social, la enseñanza y la realidad interna, respectivamente. Según Pérez Gaudio estas notas fueron sugeridas por el propio obispo auxiliar de Córdoba, Enrique Angelelli, quien lo conocía por su participación en años previos en la Juventud Obrera Católica (JOC) del barrio La France (Pérez Gaudio, 2012). El eje unificador elegido de los reportajes estaba en el subtítulo: “¿Hay dos Iglesias dentro de la Iglesia?”. El 24 de abril apareció publicado el primer reportaje realizado a Erio Vaudagna: “La Iglesia Católica frente al problema social”. En la bajada del título se destacaban afirmaciones como:

El Capitalismo en América latina quiere emplear a la Iglesia para impedir las reformas sociales y apela a un anticomunismo fundado en una falsa e interesada defensa de los valores religiosos (Vaudagna, 1964, 24 de abril: 3).

En los días previos a esta nota el presidente de Brasil, Jao Goulart, que propiciaba una reforma agraria, había sido derrocado por un alzamiento militar que lo acusaba por la infiltración comunista en el país. También entre marzo y abril de ese año fueron descubiertos por primera vez en la Argentina, dos campamentos guerrilleros, uno en Icho Cruz (sierras de Córdoba) presuntamente del partido comunista y otro en Salta, del ejército guerrillero del pueblo (EGP). Si tenemos en cuenta este contexto y el tradicional antagonismo entre la Iglesia y el Comunismo, se comprende que las palabras de Vaudagna resonaran escandalosamente en la sociedad cordobesa.

Por otra parte, el sacerdote se manifestó abiertamente a favor del plan de lucha de la CGT, otro tema candente de la época que atravesaba la opinión pública despertando las posiciones más radicalizadas. El plan había sido catalogado por las fuerzas de derecha como subversivo. Pero Vaudagna afirmó: “me creo un

hombre con ideas. Mis principios coinciden en este caso con la lucha y reivindicaciones que reclaman los obreros de mi país” (Vaudagna, 1964:3).

El tercer gran tema de la entrevista fue la renovación propuesta por el Concilio en marcha. Al respecto, entre otros dichos, Vaudagna denunció: “hay un aire nuevo en la Iglesia que viene del Concilio, que entre nosotros aún no se respira” (Ídem). La mayor parte de la jerarquía católica argentina había permanecido indiferente a los cambios propuestos por el Concilio. Según el historiador Roberto Di Stefano (2000), el episcopado argentino se sintió desorientado ante los postulados del concilio, ya que habrían esperado una simple reconfirmación de las tradicionales condenas a la modernidad y una re-glorificación de la iglesia triunfal. Por el contrario, el Vaticano II implicó una fuerte autocrítica al desempeño de la Iglesia a lo largo de los siglos y una propuesta de transformación radical. La mayoría de los obispos argentinos, que legitimaban su conservadurismo por fidelidad a Roma, se hallaron en contradicción con los nuevos postulados del Vaticano.

Por otra parte, en abril de 1964, el Arzobispo de Córdoba, Mons. Castellano, llevaba adelante una férrea campaña en contra de un proyecto de Ley provincial de reforma del estatuto del docente y regularización de la enseñanza privada, que según el clero atentaba contra la “libertad de enseñanza” y el “derecho natural” de los padres a decidir sobre la formación de sus hijos. A principios de abril de ese año el arzobispado había hecho pública una extensa carta pastoral que fundamentalmente atacaba el proyecto de ley e intentaba justificar la necesidad de que el Estado no se inmiscuyera en la enseñanza privada. Ese mismo mes el episcopado argentino se reunió en Buenos Aires y envió un vocero ante el presidente Arturo Illia para exponer el caso cordobés e hizo



público un telegrama enviado al por entonces gobernador de Córdoba, Justo Páez Molina, que planteaba:

Arzobispos reunidos en comisión permanente en nombre del Episcopado argentino, elevamos a Vuestra Excelencia profundo pesar ataque a la libertad de enseñanza en esa provincia, contra derecho natural, prescripciones constitucionales y convenciones internacionales (*Los Principios*, 1964, 5 de abril: 4).

En este marco, en el segundo reportaje, realizado a Dellaferrera sobre “la iglesia y el problema de la enseñanza”, aparecido el 25 de abril, entre las afirmaciones destacadas decía:

En las actuales circunstancias que vivimos la libertad de enseñanza puede resultar una vulgar hipocresía porque queda limitada a alguna clase privilegiada (Dellaferrera, 1964, 25 de abril: 3).

No era difícil interpretar como escandaloso y disruptivo que el vicerrector del seminario mayor de Córdoba llamara “hipócrita” a la actitud del mismísimo arzobispo y todo el episcopado nacional. Esta acción aparecía minando una arraigada tradición de obediencia clerical a la jerarquía eclesiástica, un verticalismo impuesto desde el Concilio Vaticano I (1870) con el fin de organizar una Iglesia universal anárquica y dispersa tras la caída de los virreinos coloniales.

En el tercer reportaje, Gaido planteaba:

(...) se requiere sin embargo una adecuación total y fiel de la jerarquía con aquellos a quienes tiene que dar a luz y educar en la vida de Dios. Mal genera y educa el abismalmente separado, el generacionalmente desubicado (Gaido, 1964, 26 de abril: 3).

Los *tres reportajes* generaron un enorme conflicto eclesial y social. Las voces a favor y en contra de los sacerdotes y del arzobispo se hicieron sentir en los medios de comunicación locales y nacionales, los púlpitos, los cafés y las mesas familiares.

El impacto que produjeron en distintos ámbitos católicos no sólo fue generado por el contenido de las notas<sup>10</sup>, sino también por la elección misma del diario *Córdoba*, el periódico vespertino, popular y sensacionalista de la época. Cabe señalar que la Iglesia católica cordobesa contaba con un importante medio de comunicación: el diario *Los Principios*, encargado de divulgar las posiciones oficiales. El medio elegido, el lenguaje y el tono de los *Tres reportajes* adicionaron elementos de escándalo al conflicto. Según el periodista Santiago Pérez Gaudio, Angelelli habría pretendido romper la indiferencia del episcopado ante el Concilio Vaticano II: “que saliera a la luz pública una nueva corriente del cristianismo que se venía gestando subterráneamente” (Pérez Gaudio, 2012). Sin embargo califica a los *tres reportajes* como un “accidente histórico”, ya que considera que el diario lógicamente adecuado para presentar ese debate, más que *Los Principios*, ligado al conservadurismo católico, hubiera sido *La Voz del Interior* por ser el medio líder, laico y liberal de la época, pero además por estar más vinculado a la intelectualidad cordobesa. Señala que allí primó la confianza y el conocimiento previo de Angelelli en relación con su persona, es decir que primaron los vínculos personales sobre las lógicas políticas o ideológicas de los medios (Ídem).

El impacto de las notas trascendió en el nivel nacional, el *Córdoba* pasó de vender 50.000 ejemplares a 90.000. El diario editó una separata especial en la cual se reprodujeron los *tres reportajes* y se vendieron 120.000 ejemplares. Entonces la dirección del periódico le encargó a Pérez Gaudio la producción de una serie de reportajes sobre la polémica con destacados

---

<sup>10</sup> Cada reportaje está ilustrado con fotografías de los reporteados, más allá de la rigurosa sotana, los jóvenes sacerdotes aparecen en poses descontracturadas, tomando mate, fumando y hablando por teléfono.

pensadores argentinos de diferentes ramas académicas y signos políticos como Ernesto Sábató, Carlos Astrada, Milán Viscovich, Alberto Caturelli. “Fueron alrededor de quince reportajes que mantuvieron vivo el debate y terminaron con la destitución del arzobispo”, señala Pérez Gaudio (2012).

El 28 de abril, las congregaciones religiosas a cargo de colegios y la Unión de padres de colegios católicos, realizaron un acto público en la catedral en protesta contra la nueva ley de educación y en apoyo al arzobispo ante la rebelión de sus sacerdotes. El 4 de mayo, veintisiete sacerdotes de la diócesis de Córdoba hicieron una declaración pública en favor de los reporteados (Baronetto, 1996: 33).

El obispo Enrique Angelelli, de quien se dice que había sabido interpretar los nuevos aires que entraban en la Iglesia universal por las ventanas del Vaticano II, el 20 de mayo hizo pública una extensa declaración con respecto al conflicto desatado, que fue publicada por los tres diarios de la capital cordobesa. En esa declaración, si bien apoya las ideas de renovación propuestas por los sacerdotes, reporteados intenta poner paños fríos a la situación y llamar al diálogo:

(...) tienen sobrada explicación las distintas reacciones suscitadas en torno a los reportajes periodísticos (...) tanto las que se pronunciaron a favor como en contra presentan elementos de juicio dignos de ser tenidos en cuenta para una reflexión serena, justa, equilibrada y caritativa (Angelelli, 1964, 20 de mayo: 3).

Señala la necesidad de renovar la Iglesia, de ser “fermento en la masa”. Hace un enérgico llamado al diálogo y parece advertir a los conservadores sobre la inflexibilidad de sus posiciones:

Hablamos mucho de diálogo, y estamos convencidos de que es muy necesario, pero no nos olvidemos que es una actitud difícil. Supone –HUMILDAD- RESPETO A LA LIBERTAD – CARIDAD- No puede haber diálogo auténtico cuando uno de los posibles interlocutores está

persuadido soberbiamente de que él posee toda la verdad y la verdad para siempre y en todo. El diálogo sólo puede darse en un ambiente de cordialidad (Ídem).

Mediante el comunicado el obispo auxiliar prohibió a sus sacerdotes seguir usando la “cátedra sagrada” para opinar sobre este tema y continuar agregando confusión. Hacia el final de la carta plantea su apoyo explícito a los tres sacerdotes que están en el ojo de la tormenta. Niega que el seminario de Córdoba sea rebelde:

Los tres sacerdotes reporteados pertenecen a nuestro Seminario, de su integridad sacerdotal, de su amor a la Iglesia, de su fidelidad, de su limpieza de intenciones, de su seriedad intelectual, moral y espiritual damos público testimonio (Ídem).

A pesar de este llamado a la mesura y al diálogo, el conflicto se extendió. Según recuerda el sacerdote José “Quito” Mariani, 130 sacerdotes de Córdoba firmaron un documento que enviaron a la Nunciatura, en el cual reclamaban por la falta de apertura del arzobispo Castellano.

Desde la estructura eclesial oficial se comenzó la contraofensiva, con las tácticas habituales de intimidación (...) El Arzobispo aumentó la rigidez de las disposiciones disciplinarias (...) Se fue instrumentando la resistencia silenciosa frente a estos excesos autoritarios. Poco a poco se fueron dividiendo los campos entre los fieles y los rebeldes. Encontré mi lugar. Estaba empezando a descubrir “otra iglesia” (Mariani, 2004: 87-88).

Luego de las presiones en cuestión, los rebeldes que permanecían fieles a su posición habrían sido treinta. A fines de mayo de ese año intervino en el conflicto el nuncio apostólico Humberto Mozzoni, quien en una reunión con la curia cordobesa ordenó a Angelelli y a los sacerdotes “fidelidad al obispo” (Acha, 2010). Según los recuerdos del padre “Vasco” Irazabal rescatados por Luis Miguel Baronetto:

Se quería hacer aparecer como que Angelelli no era un hombre de la Iglesia. Los curas proponían cosas. Era como una asamblea. Me hacía acordar a Jesús ante el Sanedrín (Baronetto, 1996: 35).

Víctor Acha y Mariani señalaron en sus testimonios el profundo quiebre moral, la humillación a la que se los empujó en esa “asamblea” al obligarlos a firmar una carta de adhesión, obediencia y cariño hacia el arzobispo Castellano. El obispo de Avellaneda Jerónimo Podestá, que acompañaba al Nuncio y a su vez era amigo de Angelelli, los habría convencido de que esa era la única manera de salvar la situación (Mariani, 2004).

Los sacerdotes reporteados fueron exonerados de todas sus funciones en el seminario, Vaudagna fue enviado a la parroquia del barrio *Los Plátanos* y Dellaferrera y Gaido, a una capellanía de Villa Eucarística, una casa de monjas en las afueras de la ciudad.

Ese parecía el humillante final de la revuelta eclesial. Sin embargo, en el verano de 1965, se conoció por la prensa la renuncia del arzobispo Castellano. Tras la renuncia, Angelelli también fue fácticamente “destituido” de su cargo, ya que el Cabildo Eclesiástico designó como Vicario Capitular a su Deán Edmundo Rodríguez Álvarez. Entonces el obispo Angelelli se recluyó en la capellanía del colegio de las Hermanas Adoratrices Españolas en Villa Eucarística (Baronetto, 1996: 38).

Pero como el mismo Gaido señala, “la olla había sido destapada” y el conflicto continuaría más allá de los actores sancionados. El título eje de los reportajes: *¿Hay dos Iglesias dentro de la Iglesia?* se transformó en una especie de profecía autocumplida, ya que los reportajes radicalizaron las posiciones y la Iglesia se vio claramente dividida y enfrentada. En la discusión se consolidaron dos maneras de juzgar el rol de la Iglesia en el Mundo. Los conflictos entre grupos de sacerdotes y obispos se

extendieron en diferentes diócesis del país<sup>11</sup>. En mayo de 1965 el arzobispo Castellano fue sucedido por Raúl Primatesta quien repuso a Angelelli como obispo auxiliar hasta el año 1968, cuando fue nombrado obispo de La Rioja.

## CRISTO OBRERO

Gaido y Dellaferrera reaparecieron en la escena pública al año siguiente como responsables –a pedido de Primatesta– de la conformación de una parroquia universitaria llamada *Cristo Obrero* destinada a atender las necesidades espirituales de la enorme población estudiantil de Córdoba. Esta parroquia, a diferencia de las tradicionales, no se conformaba en relación a un criterio territorial sino de ocupación<sup>12</sup>. Los sacerdotes tenían vínculos previos con esta población mediante sus antiguos cargos docentes en la UCC, como asesores de la JUC y también como vicerrector de los colegios universitarios, pensiones católicas en las que se alojaban estudiantes del interior. En el año 1966 organizaron un programa sobre los ejes: *servicio litúrgico*, que incluía misas, celebración de la palabra, viernes penitenciales, ejercicios espirituales y peregrinaciones masivas a Alta Gracia. El eje: *catequesis universitaria* articulaba una serie de charlas y debates coordinados por prestigiosos intelectuales cristianos renovadores como Lucio Gera, Arturo de Paoli, Milán Viscovich. Y el tercer eje: *aportes para el diálogo*: conformado por conferencias que implicaban tres días de debate sobre temáticas que entrelazaban

---

<sup>11</sup> Conflictos similares se vivieron en Mendoza, Avellaneda, San Isidro y Rosario en los años subsiguientes. Ver: Obregón, M. (2006).

<sup>12</sup> Las parroquias “territoriales” buscan atender a la feligresía que habita en un determinado radio o división política de un territorio, en tanto que la “ocupacional” segmenta su comunidad de influencia en base a criterios de ocupación: estudiantes, obreros, etc.

política, religión y sociedad. En esas conferencias disertaron pensadores como Conrado Eggers Lan, que propiciaba los diálogos entre cristianos y marxistas, Edwig Schwarz y el escritor Ernesto Sábato. Las conferencias se realizaban en el auditorio de Radio Nacional y la participación era masiva. Allí confluían grupos universitarios del Integralismo de raíz social cristiana, radicales liberales y los laicos conciliares más identificados con la izquierda marxista.

El 28 de junio de 1966, el general Onganía derrocó al debilitado gobierno del Dr. Arturo Illia y entre las primeras medidas de gobierno intervino las Universidades. La represión desatada contra los estudiantes y la “purga” de profesores universitarios suscitaron la reacción del estudiantado. El Integralismo propuso manifestarse mediante una huelga de hambre. El lugar elegido para concentrar la protesta y evitar la represión, fue el templo de *Cristo Obrero*. Los sacerdotes solicitaron autorización al obispo para apoyar a los estudiantes y Primatesta “estuvo totalmente de acuerdo” (Gaido, 2010). La huelga comenzó el 18 de agosto y se prolongó por casi un mes. Fue ganando efervescencia y presencia en los medios nacionales. Dentro de la Iglesia las fuerzas de seguridad no tenían jurisdicción, las escuadras y carros de asalto acechaban a las puertas del atrio. Todas las tardes durante la huelga, los estudiantes organizaban protestas callejeras en el centro de la ciudad, frente a la galería Cinerama, a cuatro cuadras de *Cristo Obrero*; cuando la policía llegaba a reprimir, los manifestantes corrían a refugiarse en la parroquia. En una de esas escaramuzas fue asesinado por la policía el estudiante Santiago Pampillón, que se transformó en uno de los mártires de la tradición de protesta estudiantil en el país.

Dellaferrera y Gaido estaban nuevamente en el ojo de la tormenta. El poder Ejecutivo de la dictadura presionó sobre

Primatesta quien cedió y decidió el fin de la huelga, el cierre de la parroquia y la expulsión de los sacerdotes. El 11 de septiembre se decretó el final de la experiencia de la parroquia universitaria. Los estudiantes organizaron una protesta e hicieron pública una carta dirigida al obispo, en la que expresaban:

Los universitarios de la comunidad parroquial encontramos en los Sacerdotes verdaderos maestros. Maestros que se comprometían con nosotros y que representaban la Iglesia-Servicio que el Concilio retomaba. (...) Hoy toda esperanza se derrumba. Como laicos nos sentimos defraudados y humillados. (...) Hoy toda esperanza muere. Muere porque una vez más vemos a la Iglesia casada con el poder (Folleteo, 1966).

Como muchas de las revueltas de los sesenta, *Cristo Obrero* concluía en tragedia sin lograr las reivindicaciones planteadas, mientras en la jerarquía se consolidaban las posturas conservadoras. Muchos de los estudiantes que participaron de estas protestas pasarían a formar parte de distintas organizaciones políticas armadas en los años subsiguientes.

### TRES SACERDOTES

Habitualmente cuando comento los hechos aquí reconstruidos entre personas de mi generación y grupo social<sup>13</sup>, manifiestan gran sorpresa e incredulidad. ¿Cómo fue posible que sacerdotes de la iglesia católica se manifestaran tan abiertamente en favor de procesos políticos revolucionarios? ¿Cómo fue posible la vinculación entre cristianismo y marxismo? ¿Cómo, la desobediencia y rebelión clerical contra las jerarquías episcopales conservadoras? Son algunas de las preguntas que se desprenden de la sorpresa que estos acontecimientos despiertan hoy en muchas personas; hecho que devela el desconocimiento y silenciamiento de esta parte de la historia reciente; pero también

---

<sup>13</sup> Personas de entre 25 y 40 años pertenecientes a lo que se conoce como “clase media”, muchos de ellos con formación universitaria.



pone de manifiesto cierta creencia en la condición inmanente de la Iglesia católica como un ente hiperorgánico, cerrado, homogéneo y esencialmente conservador y represivo. La tensión entre las representaciones del presente, las *memorias dominantes* y algunos acontecimientos del pasado reciente, sirven para pensar los procesos de construcción y reificación de esas representaciones. Estos acontecimientos en general, suelen interpretarse como *excepcionales*, o bien se los encuadra en un esquema binario de oposición entre *base clerical progresista* y *jerarquía episcopal conservadora*. Por ello es necesario indagar ¿quiénes eran esos sacerdotes?, ¿cuáles fueron sus trayectorias?, ¿cuál su formación?, ¿cuál su influencia en otros grupos?

Erio Vaudagna se había ordenado en Roma, graduado en Teología en 1954 en la Universidad Gregoriana, y luego de un breve retorno a la Argentina había regresado a Italia para licenciarse en filosofía. Fue profesor de las cátedras de Teología fundamental y de Filosofía en el seminario de Loreto hasta 1964.

Nelson Dellaferrera se había ordenado en Córdoba en 1954. Luego de desempeñarse como sacerdote en parroquias de la capital provincial y de zonas rurales, en 1957 fue enviado a Roma donde realizó el doctorado en derecho canónico. Se graduó en 1962 y retornó a Córdoba donde se desempeñó como vicerrector del seminario mayor y profesor de Instituciones de derecho canónico hasta 1964.

José Oreste Gaido realizó los cursos del seminario menor y mayor de Córdoba entre 1949 y 1954. Ese año fue becado para concluir sus estudios de filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma, luego se formó en teología en la universidad estatal de Innsbruck (Austria). En 1962, fue requerido por el arzobispado de Córdoba y regresó para desempeñarse como profesor de Teología fundamental y director de Estudios teológicos del

seminario mayor de Loreto y de la Universidad Católica Argentina (UCA), además fue profesor de Formación teológica de la Universidad Católica de Córdoba (UCC), subdirector de colegios universitarios y asesor de la Juventud Universitaria Católica (JUC) hasta 1964.

## **TRAYECTORIAS Y EXPERIENCIAS**

En el momento de realizar esta investigación, Dellaferrera había fallecido, Vaudagna se encontraba gravemente enfermo, por lo que decidí concentrar mi trabajo en el testimonio oral de José Oreste Gaido, quien actualmente es empresario del sector agropecuario y director de un importante centro cultural de la ciudad de Córdoba.

José Gaido nació en 1935, es el cuarto hijo –de cinco- de una familia de productores rurales, descendientes de inmigrantes italianos radicados en la zona rural de Devoto (al oeste de Córdoba). Realizó sus estudios primarios en la localidad de San Francisco entre 1941 y 1949 e ingresó al seminario menor, ubicado en la localidad de Jesús María, en 1950 cuando sólo tenía 14 años.

Visto a lo lejos creo que el clima familiar, una familia tipo, muy común, muy normal, de clase media, en una sociedad muy chica como era San Francisco, de tal manera que casi el ámbito familiar, de práctica católica muy devota sobre todo de mi madre, tiene que haber constituido un cuasimandato (Gaido, 2010).

La vida cotidiana en el seminario menor de Jesús María era extremadamente ascética y rigurosa, según su propio relato: “El auténtico cristiano, el que mejor se preparaba para la vida sacerdotal, era el sacrificado” (Gaido, 2010).

Cabe tener en cuenta que las décadas de los cuarenta y cincuenta estuvieron atravesadas por acontecimientos que

marcaron profundamente la historia política de la Argentina: el surgimiento del peronismo, la participación obrera en el espacio público, el enfrentamiento entre Perón y la Iglesia católica, el golpe de estado de la alianza católico-militar conocido como Revolución Libertadora, entre otros<sup>14</sup>. Sin embargo, Gaido afirma que el seminario menor, donde él se encontraba durante el transcurso de parte de esos hechos, permanecía casi impenetrable a la realidad del mundo exterior. Por esos años, en el seminario menor no ingresaban periódicos ni se permitía la radio y las cuestiones políticas no habrían sido tematizadas en los espacios formales ni informales del claustro. Por otra parte, los jóvenes seminaristas sólo podían salir de allí una vez al año para vacacionar durante una semana en sus respectivas casas.

Gaido recuerda que cuando ingresó al seminario mayor de Loreto, ubicado en el centro de la ciudad de Córdoba, en el año 1952, podía leer el diario una vez a la semana, lo que implicaba una mínima apertura hacia el mundo secular dónde se estaban produciendo cambios radicales. El exsacerdote llama a reflexionar sobre “la inmensa influencia que ejercía esa formación ascética y apartada del mundo en la personalidad de los futuros clérigos” (Gaido, 2010).

En 1954 fue seleccionado de entre los seminaristas destacados de Córdoba para ser becado y enviado a Roma a fin de realizar una licenciatura en filosofía en la Universidad Gregoriana. El paso por Europa le permitiría transformar su visión en torno al rol sacerdotal y el de la iglesia en el mundo. Como él mismo relata, una Europa de mediados de siglo XX conmocionada por las guerras mundiales, pero que desde los años cincuenta se

---

<sup>14</sup> Cabe señalar, que muchos militantes católicos tuvieron una activa participación como “comandos civiles” en el derrocamiento de Perón durante el alzamiento del General Lonardi en septiembre de 1955.

encontraba inmersa en un *boom* económico inédito, impulsado por el *Plan Marshall*. Una Europa dividida en dos. La guerra fría mantenía al mundo en permanente alerta de destrucción masiva y separaba polarmente las posiciones políticas dentro del campo intelectual; una cultura europea interpelada por la filosofía humanista y existencialista. La Iglesia se descubría al margen de los procesos de desarrollo mundial y surgían corrientes teológicas críticas de las perspectivas de *cristiandad* que permitirían dimensionar la necesidad de un verdadero *aggiornamento* al mundo moderno. Desde la muerte de Pío XII en 1958, el papa Juan XXIII se pondría a la cabeza de un radical movimiento de renovación y apertura de la iglesia al mundo convocando para ello a un nuevo concilio ecuménico. Los años previos al concilio ya habían sido marcados por corrientes de renovación, como la renovación litúrgica que, entre otras transformaciones del ritual, había propuesto el reemplazo del uso del latín en las misas por las lenguas vernáculas. La renovación generada a partir de los estudios bíblicos permitieron historizar la palabra sagrada, y comprender el sentido metafórico y pedagógico de las escrituras, superando la literalidad de sus lecturas; y también una renovación en las corrientes teológicas, como la inspirada en Heidegger que decretó la muerte de la metafísica, ante lo cual teólogos como Karl Rahner, Yves Congar, Henri de Lubac, o el mismo Ratzinger, elaboraron lo que se conoció como *teología encarnacionista* –en oposición a la *teoría esencialista*– que buscaba valorizar la idea de una “Iglesia metida en el mundo”, más humana y comprometida.

Según la experiencia de Gaido, en Roma: “bastión histórico del conservadurismo católico tomista”, los sacerdotes cordobeses encontraron libertad.

(...) era otro clima, mucho más distendido, más libre, más humano, mucho más humano. Ahí salíamos, conocíamos la ciudad, en las vacaciones podíamos conocer otros países, eso fue una cosa que a mí me resultó de

mucho provecho porque aprendíamos lenguas. Yo fui a Friburgo en Suiza, fui al Instituto Católico de París, todo en verano. Fui a Innsbruck, dónde finalmente recaí (Gaido, 2010).

Gaido vivía en Roma en el Colegio Pío latinoamericano junto a otros sacerdotes de este continente y cursaban su carrera en la universidad Gregoriana. A fines de los cincuenta, se les permitía leer diarios, escuchar radio, ver televisión y además, viajar asiduamente a centros de veraneo y formación en distintos lugares de Europa. Alemania, Bélgica y Francia se habían constituido en centros de teología crítica y renovadora, que los estudiantes de la ortodoxa universidad Gregoriana podían visitar. Gaido relata que en esa época había gran movilidad de estudiantes entre las distintas universidades. La Universidad Gregoriana de Roma estaba en manos de los Jesuitas y se consideraba custodio de la ortodoxia católica, lugar donde históricamente se formaron las elites intelectuales de la Iglesia universal. Sin embargo, la posibilidad de viajar a otros centros de formación, de vivir en un ambiente cosmopolita, de tener contacto con el mundo secular, de poder analizar directamente los acontecimientos sociales, políticos y culturales que estaban transformando la faz de la tierra, habría cambiado radicalmente su estructura de formación y personalidad.

Una vez concluida su licenciatura, Gaido se traslada a Austria para realizar un doctorado en teología en la universidad estatal de Innsbruck, donde conoce y toma clases con Karl Ranher. Pero en 1962, antes de concluir su doctorado, fue convocado por la Arquidiócesis de Córdoba para incorporarse al claustro docente del seminario mayor de Loreto.

“Durante los primeros años de la década del sesenta retornó a la arquidiócesis de Córdoba un importante grupo de sacerdotes que habían emigrado a Europa por motivos de formación”, me comenta el sacerdote Víctor Acha al intentar historizar su

trayectoria personal. Entre ellos recuerda a Erio Vaudagna, Nelson Dellaferrera, Nagib Nasser, Milán Viscovich, Carlos Fugante, Rivarola, Gaido. Acha, quien era seminarista a principios de los sesenta, recuerda el cambio que implicó en el interior del seminario mayor de Loreto el ingreso de estos nuevos profesores:

El Seminario estaba sufriendo sus transformaciones, porque de ser muy cerrado, tradicional, con un montón de costumbres abyectas -que mejor no acordarse- empezó a haber estos aires de cambio. Porque en el año 62, justo el año en que se convoca el Concilio, volvieron de estudiar en Europa una banda de sacerdotes (...) vuelven con toda esta euforia de los cambios que se daban en Europa (...) Estos profesores traen otra manera de estudiar, otra literatura que la convencional hasta entonces, y todo esto nos abre a este mundo de pensamiento cristiano diferente (...) de estas reuniones de grupitos a la siesta, para pensar, para leer cosas que venían de afuera, nació este grupo de seminaristas entre los que nos conjuramos, una vez ordenados, ir a trabajar con los pobres. (Acha, 2010)

Según el recuerdo de Acha los juramentados, además de él, fueron: Rodolfo Emma Rins, Pedro Irazábal y Roberto Rodríguez. Los tres primeros al ordenarse como sacerdotes eligieron las parroquias de barriadas marginales y obreras como barrio Comercial, villa El Libertador y villa Siburu. Estos sacerdotes desde fines de la década del sesenta fueron importantes actores de la vida política de sus comunidades y adhirieron al MSTM en 1967. A la vez estos sacerdotes aparecen como referentes en las memorias de militantes *montoneros* entrevistados en el marco de mi trabajo, a partir de lo cual puede trazarse, con matices, una especie de genealogía del pensamiento *tercermundista* en Córdoba que fija como origen mítico la aparición de *los tres reportajes* y sus “padres fundadores”.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

El análisis de los principales acontecimientos que las memorias de los militantes católicos progresistas de Córdoba marcan como inicio de un proceso en el cual se generaron nuevas corrientes de ideas, grupos, alianzas y oposiciones dentro de la Iglesia católica local en la década del sesenta, nos permite acercarnos a la complejidad de las tramas que comportan: entretejidas por dimensiones políticas, sociales y culturales de nivel mundial, nacional y local, se encuentran a su vez mediadas por las trayectorias de personas concretas. Los *acontecimientos* que aparecen en el relato de los entrevistados entrelazados por decisiones personales, mandatos familiares, vínculos de afinidad y territorialidad, lazos generacionales, políticas institucionales y hechos fortuitos, contribuyeron en los procesos a partir de los cuales fue posible la conformación de grupos sacerdotales renovadores y de cristianos comprometidos con un ideal de cambio socialista revolucionario. La reconstrucción de la historia por medio de las trayectorias y memorias, permite dimensionar el rol de las personas –con sus deseos, decisiones, dudas, afectos– en el movimiento de los procesos históricos y cambios estructurales.

Por una parte, la breve descripción de la trayectoria de uno de los protagonistas de los *tres reportajes y Cristo Obrero* entre las décadas de los cincuenta y sesenta, permite identificar el modo en que la renovación teológica de la Iglesia católica pudo atravesar los anchos y tradicionales muros del seminario mayor, hacia el corazón de la curia cordobesa. Ese proceso fue posible, por una parte, gracias a la política del episcopado de enviar a los seminaristas destacados a concluir su formación en los centros teológicos más prestigiosos de Europa. Política de formación de *cuadros intelectuales* que respondía, en gran parte, a la falta de facultades de teología con reconocimiento y prestigio en América latina. Estas circunstancias, que son el resultado de luchas

políticas particulares como la estatización y laicización de la Universidad en la Argentina, llevaron a que un grupo de jóvenes seminaristas de la diócesis de Córdoba durante los años cincuenta, accediera en Europa a las corrientes renovadoras de la teología y la filosofía. Pero, por sobre todo, que se embebieran de un clima de época particular, marcado por la efervescencia del cambio profundo en todos los órdenes: cultural, religioso, político, moral, económico. El acceso al mundo moderno mediante el contacto directo con el exterior, el acceso irrestricto a los medios de comunicación, la vida en un ambiente cosmopolita, la formación en universidades estatales, habría generado una transformación radical del perfil clerical de estos nuevos sacerdotes. Ellos, se transformaron en el “caballo de Troya” que permitió sortear los celosos muros del Seminario de Córdoba, que por décadas habían aislado la vida de los seminaristas del mundo profano. Los nuevos profesores serían los encargados de socavar las viejas tradiciones de formación, los estilos pedagógicos anquilosados; cuestionarían la teología tomista y sembrarían la semilla del Concilio Vaticano II en una parcela tridentina. Los cambios introducidos por estos docentes generaron nuevos espacios de reflexión y formación para los alumnos que se encontraban en el seminario mayor en los años sesenta, muchos de los cuales se transformarían en actores clave de la corriente *tercermundista* en años posteriores.

Pero, además de aportar a las transformaciones internas, estos sacerdotes aliados con el obispo auxiliar, un joven periodista y la dirección de un diario sensacionalista, generaron mediante los *tres reportajes* la ampliación del debate sobre las *dos Iglesias* en el ámbito externo. Es decir, esa discusión entre la Iglesia renovadora y la conservadora cobró estado y entidad públicos para trascender e involucrar a sectores más amplios de la sociedad en general y propiciar alianzas entre grupos antes pensados como antagónicos.



La inscripción de estos acontecimientos en las memorias locales de militantes católicos progresistas y su invisibilización en las *memorias dominantes* e incluso en la historia oficial del tercermundismo, nos lleva a reflexionar sobre los procesos diferenciales de construcción de memorias e incluso de *la* historia. Además abre el interrogante sobre la dimensión que cobra el *acontecimiento* –como antiestructura– en la conformación de nuevos procesos sociales y como experiencia de inscripción en las memorias colectivas.

Como todo conflicto social, el del año 1964 hizo visibles y radicalizó las posiciones enfrentadas que desde principios de los sesenta habían convivido en tensión en el interior de la curia. Los *tres reportajes* hicieron pública la brecha interna de la Iglesia católica y generaron un quiebre dentro de los horizontes de expectativas en torno a lo que hasta entonces representaba o se esperaba de la Iglesia católica. Esta ruptura de lo previsible es una de las dimensiones del acontecimiento, ese *no-pensado que ha tenido lugar* (Reyes Mate, 2011), puede señalarse como uno de los factores que inscriben el hecho en las memorias. Aquello que sale de las estructuras de previsibilidad puede escandalizar, asustar a unos y generar la adhesión y el entusiasmo de otros. Pero retomando a Reyes Mate (2011) ese acontecimiento desata la memoria porque *da que pensar*, es un hecho que desafía lo conocido y obliga a la reflexión empujando nuevos procesos cognitivos y replanteos morales. El sacerdote Guillermo Mariani describe su proceso de conversión al catolicismo rebelde en el fragor del conflicto desencadenado por los *tres reportajes*; en su libro autobiográfico dice: “encontré mi lugar. Estaba empezando a descubrir esa *“otra Iglesia”*” (Mariani, 2004: 88).

Siguiendo a Víctor Turner (1974), podemos pensar que *los reportajes* representan el acceso a la etapa de *crisis*, en un proceso de drama social; señalando entre otros múltiples aspectos la

vivencia altamente emotiva que caracteriza a este tipo de conflictos. Esa intensificación de las emociones presente en el drama desatado también puede interpretarse como parte de la fuerza de *inscripción mnémica* del acontecimiento; entendiendo a la memoria como la huella de una experiencia emotiva. Turner (1974) señala el carácter radicalizador de los dramas sociales, en que las personas son empujadas a tomar posiciones que se les presentan como antagónicas e irreductibles e incluso como imperativos morales. De allí la inscripción del acontecimiento como hecho fundante, como marca de inicio de un proceso de división de aguas; a pesar de que siempre puedan encontrarse antecedentes que confluyan en el hecho, es el conflicto el que hace visible y separa posiciones y personas próximas o convivientes con anterioridad. No hay puntos medios, se está de un lado, o del otro. El imperativo se experimenta como de orden moral y absoluto. En el conflicto se crean o refuerzan valores, principios y lealtades. En este proceso se configuraron grupos, alianzas y oposiciones que continuaron operando en los años subsiguientes como espacios y actores de referencia simbólica de corrientes enfrentadas. Los conflictos sociales obligan a realizar relecturas de la historia a partir de las cuales se configuran nuevas memorias o usos del pasado. Las definiciones del orden del *deber ser*, del *verdadero cristianismo*, puestas en juego en los conflictos analizados actúan como sistemas normativos a partir de los cuales cada grupo se ordenó y definió.

El conflicto en relación a los *tres reportajes* inauguró una tradición de enfrentamiento entre “las dos iglesias” que continuó en el MSTM en el nivel nacional. La confrontación con el conservadurismo fue una de las maneras regulares mediante las cuales el *tercermundismo* configuró su identidad y construyó una tradición propia. Además, el uso y la presencia en los medios de comunicación, se constituyó en una práctica innovadora para

lograr la inserción en el mundo secular, la socialización de debates sobre Iglesia y mundo, y sobre el rol de los “verdaderos” cristianos en la época.

Estas experiencias generaron condiciones propicias para el diálogo entre cristianos y marxistas, actores que se habían conformado tradicionalmente como antagónicos. Los espacios de formación y reflexión, la organización de conferencias en torno a temas sociales, políticos y religiosos, las peregrinaciones juveniles masivas, como espacios de condensación de fuerza espiritual y humana, los grupos de estudio, se transformaron en metodologías innovadoras de formación de líderes juveniles que serían, en gran número, enérgicos actores de la convulsiva vida política del país de los años siguientes.

Es necesario, por otra parte, señalar la no homogeneidad de los procesos y trayectorias. La actitud de Primatesta ante el conflicto de *Cristo Obrero* –primero autorizando la huelga y luego desautorizándola- lo fue perfilando en un espacio de ambigüedad. Mientras para la derecha durante los tempranos años setenta era un “obispo rojo”, para la izquierda se convertirá años después en un “conservador”, un “colaboracionista” o “cómplice” de la dictadura militar, representación que perdura en las *memorias dominantes* del presente.

En diciembre de 1967, cuando el sacerdote Miguel Ramondetti envió el pedido de adhesión al *Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo*, Vaudagna se ubicó en las primeras líneas del MSTM local y a pesar de haber abandonado el sacerdocio a fines de los sesenta, continuó siendo un referente activo del catolicismo progresista y la intelectualidad revolucionaria hasta su fallecimiento en agosto de 2011. Mientras tanto, Gaido juzgó la propuesta del MSTM como un nuevo tipo de *clericalismo* y no adhirió, solicitando en 1969 la reducción al

estado laical para contraer matrimonio y se convirtió en un destacado columnista del diario La Voz del Interior, luego vicepresidente de ese medio. En democracia (1983-1989) fue asesor y funcionario de la UCR cordobesa, director de distintas radios y medios gráficos; actualmente se desempeña como empresario agrícola y promotor cultural. Dellaferrera continuó como sacerdote hasta su muerte en marzo de 2010, ejerció tareas de auxiliar como doctor en derecho canónico en el arzobispado de Córdoba, para algunos, aproximándose a las posiciones conservadoras de la jerarquía episcopal cordobesa.

He intentado de esta manera pintar el mosaico complejo y policromático que antecedió a la conformación del MSTM en Córdoba, un período histórico muy breve pero intenso, que marca en las memorias y representaciones locales la bifurcación de los caminos de la Iglesia católica argentina entre los *conservadores* afines a la derecha política y los *progresistas* aliados a la izquierda. Dos corrientes del catolicismo que hasta nuestros días continúan manifestándose en permanente tensión.

## BIBLIOGRAFÍA

- Campos, E. (2010). Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista Cristianismo y Revolución. (Argentina 1965 – 1967). *PROHAL MONOGRÁFICO*, Revista del Programa de Historia de América Latina. Vol 2. 57 - 82. Recuperado de: [http://www.cedema.org/uploads/Campos\\_Esteban-2010.pdf](http://www.cedema.org/uploads/Campos_Esteban-2010.pdf)
- Catela, L. (2008). *Violencia política y dictadura en Argentina: de memorias dominantes, subterráneas y denegadas*. En FICO, C. et. al. (Orgs.), *Dictadura e democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas* (179-199). Rio de Janeiro: FGV.
- Catoggio, M. (2008). Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970. *Sociedad y Religión*, 20(30/31), 172-189.

- \_\_\_\_\_ (2013). Represión estatal entre las filas del catolicismo argentino durante la última dictadura militar. Una mirada del conjunto y de los perfiles de las víctimas. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 19(1), 118-132. DOI:10.1080/13260219.2013.806015. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1080/13260219.2013.806015>
- Crenzel, E. (2008). *La historia política del Nunca Más: la memoria de las desapariciones en argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Di Stefano, R. & Zanatta, L. (2000). *Historia de La Iglesia argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Donatello, L. M. (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Mariani, J. (2004). *Sin Tapujos: La vida de un cura*. Córdoba: Alejandro Graziani.
- Martin, J. (1992). *Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Mignone, E. (2006). *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Colihue.
- Morello, G. (2003). *Cristianismo y Revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: UCC.
- \_\_\_\_\_ (2005). La libertad de opinión en la Iglesia de Córdoba. En Schickendantz, C. *A 40 años del Concilio* (231-298). Córdoba: EDUCC. Recuperado en: <http://www.academia.edu>
- Obregón, M. (2005). La iglesia argentina durante el "Proceso" (1976-1983). *Prismas, Revista de Historia intelectual*, 9, 259-270.
- \_\_\_\_\_ (2006). Vigilar y castigar: crisis y disciplinamiento en la iglesia argentina en los años setenta. *Anuario de Estudios Americanos*, 63(1), 131-153. Recuperado de: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/6/6>
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones al Margen.
- Pontoriero, G. (1991). *Sacerdotes para el Tercer Mundo: El fermento en la masa*. Buenos Aires: Centro Editor de América latina.
- Reyes Mate, M. (2011). *Tratado de injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Seisdedos, G. (1999). *Hasta los oídos de Dios. La historia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires: San Pablo.

- Touris, C. (2010). Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación terciarista en la Argentina (1966-1976). *Passagens*, 2(3) 130-158. DOI: 10.5533/1984-2503-20102307
- Turner, V. (1974). *Dramas sociales y metáforas rituales*. Ithaca: Cornell University Press.
- Verbitsky, H. (1995). *El Vuelo*. Buenos Aires: Planeta.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Vigilia de las armas*. Buenos Aires: Sudamericana.

## FUENTES CITADAS

- Angelelli, E. (1964, 20 de mayo) Habla el obispo auxiliar: un análisis de la opinión pública a propósito de tres reportajes. *Córdoba*. p. 3
- Dellaferrera, N. (1964, 25 de abril). La Iglesia y el problema de la enseñanza. *Córdoba*. p. 3
- Gaido, J. (1964, 26 de abril). La Iglesia católica en su realidad interna. *Córdoba*. p.3
- Vaudagna, E. (1964, 24 de abril). La Iglesia católica frente al problema social. *Córdoba*. p.3
- Los Principios*, 5/4/1964, p.4

## ENTREVISTAS REALIZADAS POR LA AUTORA:

- Acha, Víctor (2010): Registro de audio. Córdoba, 13/05/2010.
- Gaido, José Oreste (2010): Registro audiovisual. Obrante en Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba: Archivo de Historia Oral, Colección: *Sacerdotes Terciarmundistas de Córdoba*, Córdoba, 12/11/2010.
- Pérez Gaudio, Santiago (2012): Registro de audio. Córdoba, 23/03/2012.

## FOLLETOS:

- Carta de los Cristianos de Cristo Obrero al Señor Arzobispo de Córdoba. Septiembre 1966. (Archivo personal de José Gaido)

**EL CATOLICISMO INTEGRAL COMO  
MECANISMO DE INCLUSIÓN SOCIAL  
URBANA PARA LOS MIGRANTES  
CAMPEÑINOS Y TRABAJADORES  
MANUALES. EL CASO DEL PRESBITERO  
FRANZ BOHLE SCHWERTER, OSORNO,  
CHILE (1894-1897)<sup>o</sup>**

*The Integral catholicism as a mechanism of social inclusion for migrant urban farmers and laborers. The case of the priest Franz Bohle Schwerter, Osorno, Chile (1894-1897)*

**JORGE MUÑOZ SOUGARRET**

---

Centro de Estudio para el Desarrollo Local y Regional (CEDER), Universidad de Los Lagos, sede Osorno. Décima Región de Los Lagos, Chile.  
Av. Lord Cochrane 1225, Osorno, Chile.

[jorge.munoz@ulagos.cl](mailto:jorge.munoz@ulagos.cl)

Fecha de recepción: 13 de marzo de 2013

Fecha de aceptación: 3 de abril de 2014

Analizaremos aquí las relaciones entre los representantes del catolicismo chileno con los nacientes sectores obreros y artesanales de la ciudad de Osorno (Chile) a fines del siglo XIX. Específicamente estudiaremos la vida pública del presbítero Franz Bohle, destacando su rol como aglutinador y conductor de los movimientos de trabajadores. Mediante su biografía

---

<sup>o</sup> Este artículo se realizó en el marco del Proyecto de Núcleos investigativos DIULA 06/2011 *Mentalidades, identidades y transgresiones: formas de exclusión social en la ciudad de Osorno*, financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de Los Lagos, sede Osorno

describiremos cómo el catolicismo social se enfrentó a los desafíos del capitalismo moderno, y propuso una intervención integral en la sociedad en pos de defenderse de las corrientes liberales y anticlericales del partido Radical. Para rescatar la acción de este presbítero en la defensa del catolicismo social, hemos usado series documentales nunca utilizadas hasta el momento de considerar el conflicto religioso en el país, particularmente las aristas políticas del conflicto y los múltiples intereses cruzados de los actores involucrados para nuestra investigación.

**Palabras claves:** Catolicismo, sociedad de masas, trabajadores manuales

In our study we focus on analyzing the relationships between the representatives of the Chilean Catholicism with the craft-workers in the city of Osorno (Chile) in the late nineteenth century. Specifically studying public life of the priest Franz Bohle, emphasizing his role as a driver of the labor movements. Throughout his life describe how social Catholicism faced the challenges of modern capitalism, and proposed a comprehensive intervention in society towards defend liberal and anti-clerical Radical Party. To rescue the action of this priest in defense of social Catholicism, we used documentary series previously never used when considering the religious conflict in the country, particularly aimed to show the political conflict and multiple cross interests of stakeholders involved in our research.

**Key words:** Catholicism, mass society, laborers.

La segunda mitad del siglo XIX abrió una puerta a la crítica religiosa nunca antes vista en los países latinoamericanos, inclusive en aquellos con fuertes alianzas entre el mundo político y la Iglesia católica. En respuesta a las críticas, en algunos países latinoamericanos, agrupaciones de laicos comenzaron a reunirse y manifestarse públicamente a favor de los dogmas cristianos; rechazando violentamente las posturas asociadas a las tendencias laicizantes (Romero & Romero, 1978: XV; Meyer, 1986: 7-8; Lynch, 1991: 77-78). A su vez, la alta curia de aquellos países tendió a deslegitimar las acciones más extremas de los sectores



laicos, facilitando el camino a los sectores anti-clericales que apuntaron a ellos sus críticas -motejándolos despectivamente de ultramontanos o intransigentes- (Di Stefano, 2010).

Son los sectores laicos que, sin dar oídos a las críticas, no cesaron en su defensa de la infalibilidad papal e incorporaron las nuevas líneas sociales emanadas desde el apostolado de León XIII, proponiéndose intervenir tanto en el ámbito público como privado de sus sociedades. Las acciones emprendidas, que iban desde la creación de organizaciones de trabajadores a clubes de lectura, han sido consideradas por Émile Poulat como la simiente del 'catolicismo integral'<sup>1</sup>, que configuró una readecuación de la acción de los laicos dentro de la Iglesia, junto con su apertura a las problemáticas de los sectores de trabajadores urbanos.

Nuestra hipótesis es que en Chile existieron formas del catolicismo que pudieron elaborar un discurso coherente con las realidades particulares de diversos grupos de trabajadores, tanto urbanos como campesinos. Esa plasticidad estuvo ajena a las directrices centrales del arzobispado nacional. Hubo diferencias locales que propusieron acercar el discurso de las encíclicas vaticanas al lenguaje y simbolismos de los sectores de trabajadores urbanos y migrantes campesinos, además de relacionar tales imágenes con sujetos reconocibles por la grey. La simplificación de la sociedad fue apoyada y agradecida por los primeros grupos de trabajadores llegados a las ciudades desde el campo, quienes por su falta de lazos sociales con la urbe se sentían desubicados y excluidos de facto.

---

<sup>1</sup> Movimiento que, a inicios del siglo XX, consideraba indisoluble la vida privada de la pública, por lo mismo exigía a los laicos católicos la reivindicación militante de su fe y que combatieran a los propulsores de la laicización de la sociedad -tanto en ámbitos político electorales como en la política callejera- (Poulat, 1969: 49 y 78-80; Isambert, 1978: 608).

En concordancia con lo dicho anteriormente, presentaremos el estudio de una serie de enfrentamientos entre eclesiásticos que proponían un integrismo católico y los defensores del laicismo en la ciudad chilena meridional de Osorno a fines del siglo XIX. La selección se debe a que en ella se asentó un gran número de emigrados alemanes desde la segunda mitad de ese siglo, que demostraron abiertamente su religión (luterana) y sus posturas políticas (liberales). Rechazando sus manifestaciones se encontraba un nutrido grupo de eclesiásticos llegados directamente desde Europa, con vasta experiencia en los conflictos anti clericales de Italia y Alemania, que, asimismo, no tenían ninguna cercanía con la curia capitalina de Chile (y sus lazos políticos). Disputados por ambos grupos se encontraba una masa de trabajadores criollos e indígenas que, durante el período, comenzaban a integrarse a las formas modernas y urbanas de trabajo y participación política. Tal mixtura de circunstancias provocaron formas de comprensión del catolicismo que no tuvieron paragon dentro del país y que acabaron por generar el rechazo de los sectores políticos y eclesiásticos.

Metodológicamente nos abocaremos a construir la trayectoria del diocesano germano Franz Bohle Schwerter, en sus años a cargo de la parroquia de San Mateo de Osorno (1887-1897), y a través de su persona lograr una construcción histórica que facilite la comprensión del porqué de sus decisiones y las de sus contemporáneos. En este punto seguimos a René Remond (1988: 100) cuando indica que el estudio del catolicismo desde las diócesis o parroquias permite comprender la historia social y política de la Iglesia, especialmente para fines del siglo XIX, como mecanismo para rastrear a los movimientos “misioneros” que desde dentro de los sectores trabajadores intentaron detener su des-cristianización.

## **CONTEXTUALIZACIÓN NACIONAL Y REGIONAL DEL ÁREA DE ESTUDIO**

Prudente es esbozar el escenario geográfico, político y social sobre el cual se moverán los actores centrales de nuestro trabajo. Osorno, ciudad fundada en 1558, se levanta en el 40°35' paralelo sur, en la confluencia de los ríos Rahue y Damas. Su vida urbana duró poco debido al levantamiento de las poblaciones indígenas (mapuches), que hicieron que la ciudad se despoblara en 1604. En respuesta la corona hispana desarrolló un modelo de guerra defensiva, que entregó una franja del territorio autónomo a los mapuches a cambio del cese de hostilidades y el respeto de los puertos. La Araucanía nació como una franja desde el mar a la cordillera comprendida entre los paralelos 37° a 39° sur, territorio autónomo limitado al norte por el río Bío Bío y la ciudad de Concepción, en tanto que al sur la ciudad de Valdivia defendía su frontera (Encina, 1956, 157-159, 167-170 y 185-198).

Los fuertes que conectaban al mundo indígena con el español, tanto al norte como al sur de la Araucanía, se transformaron rápidamente en plazas comerciales que intercambiaban productos elaborados con material proveniente del ganado vacuno en pie. Los vacunos provenían de la zona de Tandil (al sur del río de La Plata) y eran llevados hasta la Araucanía por diversos grupos indígenas que habitaban la pampa, para posteriormente ser intercambiados por metales, telas y licores en las plazas fuertes españolas (Mandrini, 1987 y 1991; Bandieri, 1996). La importancia del ganado para el abastecimiento de la zona central de Chile hizo que los gobiernos borbónicos propusieran la refundación de parte de las ciudades destruidas durante el levantamiento indígena de 1598; así, la ciudad de Osorno fue repoblada en el verano de 1796.

Originalmente la ciudad de Osorno fue planificada como una colonia agrícola modelo, pero vio su destino truncado por las guerras independentistas. Durante la guerra los asentamientos al sur de la Araucanía (Valdivia, Osorno y la isla de Chiloé) se mostraron fieles a la causa realista, pero al ser invadidos por el Ejército Libertador en 1820 y 1826, las principales familias fueron descabezadas y se cerraron sus rutas de intercambio comercial con Lima. Por cerca de treinta años el Estado chileno dejó que la provincia de Valdivia -que incluía los espacios ya descritos- viviera en el ostracismo político y con una economía que sobrevivía únicamente gracias al intercambio con los indígenas de la Araucanía (territorio que en el trance independentista no fue modificado) (Guarda, 1973: 103-104).

Hacia la década de 1850 la apertura de los mercados de exportación de cereales en el área Pacífico (California y Australia, especialmente), hicieron que los sectores dirigentes del país redirigieran sus miradas hacia la Araucanía y territorios circundantes. Se estableció como verdad que los indígenas tenían cautivas las tierras más fértiles de Chile, siendo necesario que el Estado interviniera y rescatara los terrenos en beneficio de la economía nacional. La respuesta estatal fue la elaboración de un plan conjunto de fortalecimiento de los asentamientos fronterizos ya existentes y la creación de nuevos en el interior del territorio indígena (mezclas de fuertes militares con misiones religiosas), todo en pos de una intervención militar posterior -iniciada en 1862- (Pinto, 1992).

Este cambio en el rumbo político benefició a las dos principales ciudades de la Provincia de Valdivia (Valdivia y Osorno), ya que la creación de un plan maestro de complementariedad económica entre las ciudades abrió las puertas para el mejoramiento económico de ambas -Valdivia por su

cercanía con el puerto de Corral actuaba como polo de acopio y exportación de productos, en cambio Osorno por su posición en los valles centrales, actuaba como núcleo productor-. El Estado, no obstante impulsar tal plan de desarrollo, desconfiaba aún de los sectores dirigentes locales, por lo tanto estableció que la provincia de Valdivia fuera receptora de colonización europea, entregándoles a los colonos todo el apoyo estatal (económico, físico y político) para erigirse como los nuevos sectores dirigentes de la provincia, a costa de los connacionales.

Durante la segunda mitad del siglo XIX tanto la Argentina como Chile estaban embarcados en una política de captación de inmigración extranjera, y ambos países fueron aconsejados por un mismo grupo de intelectuales; descollando la figura de Juan Bautista Alberdi por sobre todos. Durante su exilio en Chile, Alberdi desarrolló un modelo de inmigración que sería aplicado, posteriormente, tanto en Chile como en la Argentina. Se basaba en que frente a la imposibilidad cultural de levantar un sector proletario e industrial en el corto plazo, los países americanos debían importar trabajadores y empresarios del norte de Europa; los americanos aprenderían observando y replicando lo realizado por los colonos (Alberdi, 1943: 75-96; Norambuena, 1990: 30). Agregando únicamente una cláusula, no se entregarían derechos políticos a los colonos (a excepción de que se nacionalizaran). Aquello fortificaría su relación de dependencia hacia el Estado nacional y sus representantes en la región de asentamiento, disminuyendo, idealmente, los posibles contubernios con las élites locales.

Paralelamente se estableció un marco legal -ley de colonización de 1845- que normó la entrega de beneficios y presentó los requisitos básicos para el colono. La instalación de las agencias de colonización en los principales puertos de los principados germanos hizo que la primera oleada de colonos que arribó a la

provincia (en 1849) tuviera un perfil urbano y se desempeñara en oficios manuales o comerciales (Harris, 2001: 143-155). En el momento de su arribo percibieron las potencialidades del tráfico realizado con los indígenas de la Pampa y Araucanía, mediante el establecimiento de talleres artesanales que procesasen los cueros de vacunos y, posteriormente, exportarlos al puerto de Hamburgo. Mientras tanto, establecieron destiladoras de alcohol, producto que intercambiaban con los mapuches por ganado. Finalmente, y ya transformados desde productores familiares a sociedades comanditarias, establecieron tiendas comerciales y de habilitación monetaria para satisfacer las demandas de consumo de sus trabajadores (Blancpain, 1974: 260 y 337; Carreño, 2006). En síntesis, en un espacio reducido de tiempo los inmigrantes se emplazaron como los principales motores económicos y sociales de las villas sureñas, reclamando un sitio equivalente en su dirigencia política.

### **ESPACIO INMATERIAL EN DISPUTA: LO PRIVADO Y LO SOCIAL**

Ejemplificaré buena parte de los supuestos mencionados empezando por la posición hegemónica de la comunidad germana en Osorno. Lo que debemos indicar primeramente es que las comunidades regionales se encontraban excluidas de facto de la política; antes de la reforma de los gobiernos municipales, en 1891, las decisiones locales y provinciales eran controladas por funcionarios estatales con asiento en las provincias (intendentes y gobernadores); funcionarios públicos que controlaban la calificación electoral que estipulaba quién podía o no votar, lo cual facilitaba el control del resultado de las elecciones. Se daba así casi absoluta continuidad a los partidos de gobierno en desmedro de los partidos de oposición y comunidades regionales (Silva, 2005). Enfrentada a aquel cuadro, la comunidad germana de

Osorno se abocó a desarrollar una rica vida pública que influenciará (por medios no políticos) las decisiones de intendentes y gobernadores.

Si su capacidad política se veía constreñida por la organización burocrática del país, la comunidad germana intentó hacer valer ante al gobierno nacional su importancia por medio de su rol como fuerza empresarial y empleadora en la ciudad; no obstante contar con pobres recuentos estadísticos para el período, podemos afirmar que contrataban más del 30% de la mano de obra de la ciudad, la cual se veía sujeta a sus empleadores debido al pago del salario en vales intercambiables exclusivamente en las tiendas comerciales de la fábrica o empresa. Tal sujeción empeoró cuando las tiendas comerciales iniciaron políticas de préstamos a los trabajadores y de arriendo de cuartos para su alojamiento.<sup>2</sup> Finalmente, no menos importante, los trabajadores dependían de sus empleadores para acceder a la salud.

El aumento de la masa laboral en la urbe incrementó la recurrencia de brotes infecciosos y frente a la nula respuesta gubernamental, los sectores de empresarios germanos vieron en la salud otro mecanismo de protección/coacción de los trabajadores y sus familias. En 1884 se creó la sociedad de beneficencia de Osorno que propuso el apoyo higiénico exclusivamente a los sectores de trabajadores disciplinados -desestimando a los

---

<sup>2</sup> El Censo de 1885 indicó que Osorno contaba con una población aglomerada ascendiente a 3.097 personas, distribuidas en 2.073 casas, 1.918 ranchos y 43 cuartos, los últimos con un promedio de seis personas por habitación. Diez años después la población aglomerada ascendía a 4.667, divididas en 2.220 casas, 1.810 ranchos y 700 cuartos (Oficina Central de Estadística, 1889: XL y 48; 1904: 242-243).

corruptos o imposibilitados para el trabajo-.<sup>3</sup> Logró así, con apoyo estatal, la creación del primer hospital de la ciudad (1890). Como ejemplo, podemos indicar que en el año 1894 el hospital dispuso 2.135 recetas médicas y sus respectivos medicamentos; número significativo, levemente superior a la media de población urbana (Pizarro, 1894: 794). La información anterior muestra la capacidad económica y de injerencia de los grupos empresariales germanos dentro de la sociedad criolla osornina, influencia que se acrecentaba en el momento de examinar las actividades para el fuero interno de su comunidad.

En 1854 se fundó el Instituto Alemán, orientándose desde 1864 hacia la educación exclusiva de germanos; en 1862 se creó el club Osorno, encaminado a la ayuda mutua y sociabilidad entre los industriales de la comunidad; en 1863 se estableció la iglesia luterana y en 1865 la primera compañía de bomberos, dividiéndose en 1867 en dos compañías: una de germanos y otra de chilenos (Aranda, Llarena & Tenajo, 1920: 575-576, 579 y 583; Blancpain, 1970: 45-46; Club Osorno, 1901: 3; Montecino, 1965: 51). Esta extensión social de la comunidad se vio coronada con un cambio arquitectónico en el centro cívico urbano: en el margen norte de la plaza de armas se estableció el cuartel de bomberos Germania, el Instituto Alemán, la iglesia luterana y el club Gimnástico Alemán; construcciones que por su arquitectura, colorido y elevación dominaban la plaza -por sobre los edificios criollos coloniales-. Sin una contrapartida visible, la comunidad germana monopolizó el uso del espacio público; transformándolo en un vehículo de su ideario político de cara a las representaciones gubernamentales.

---

<sup>3</sup> Carta firmada por Carlos Fuchslocher y otros, Osorno abril 1884; Archivo Nacional Ministerio del Interior (en adelante, ANMI), Vol. MCCXLII, foja s/n.



Frente al amplio abanico social y político desplegado por la comunidad germana, la élite criolla poco podía presentar en cambio. Su intento por permear los cargos inferiores de la maquinaria pública local fracasó y, a su vez, vivieron como una bofetada que el único cargo de importancia entregado a un habitante de Osorno por el Estado (Gobernador) fuese dado a un germano, políticamente liberal y anti-clerical. El descontento y encono allanaron el acercamiento definitivo entre los sectores de la élite criolla y los representantes de la Iglesia romana, singularmente con los asentados en las misiones indígenas que circundaban la ciudad.

El origen de las misiones en torno a Osorno tuvo su génesis en el concordato acaecido en 1831 entre el gobierno de José Joaquín Prieto y el Vaticano, que reanudó la práctica colonial de establecer misiones religiosas en territorios de alta concentración de población indígena (Bravo, 1993: 204). Estas fueron conducidas por miembros del clero secular provenientes de Italia, profundamente comprometidos en la defensa de las prerrogativas del catolicismo frente a los embates de las ideologías liberales. Historiográficamente este evento ha sido visto como el inicio de la *romanización* del clero chileno; sin adentrarnos en esa discusión, sí es posible observar cómo en las alocuciones del clero secular crecerán las menciones a encíclicas papales, dando pie a su difusión dentro de la grey nacional.<sup>4</sup>

Acorde con la indicación anterior, el papado vio con beneplácito la constitución del obispado de Ancud, en la Isla de

---

<sup>4</sup> Específicamente fueron las encíclicas *Mirari Vos* de Gregorio XVI (1832) y *Qui Pluribus* de Pío IX (1846), las letras más utilizadas como base para la romanización; la primera por su reafirmación de la invariabilidad temporal de la Iglesia y la segunda por llamar a los Obispos a defender la fe y vigilar que su rebaño permanezca en ella (Serrano, 2009: 84-85).

Chiloé (que incluía la diócesis de Valdivia). La designación de su primer obispo delineó su perfil futuro, recayendo en el dominico Justo Donoso Vivanco, abogado y teólogo graduado de la Universidad de Chile, fundador de la primera publicación exclusivamente católica del país (*Revista Católica*) y rector del seminario de Santiago. Asumido su cargo en 1845 inmediatamente convocó un sínodo para ordenar al clero e instruyó a las misiones para ser más proliferas en la enseñanza del dogma a los indígenas (Anónimo, 1895: 69 y 166-117). El sínodo se amplió con el arribo de capuchinos italianos en 1848, enviados con instrucción expresa de realizar labores en las misiones de la Araucanía y provincia de Valdivia.

En Osorno se instalaron en la misión de Rahue, adquiriendo notoriedad su parroquia por ser un centro de educación para las poblaciones indígenas y última posta antes de llegar a la villa osornina. Su cercanía con la ciudad, menos de una legua, hizo que los indígenas y mestizos que decidían avanzar hacia la urbe (y sus tentadores puestos laborales) pasaran una temporada en la Misión, tanto para pulir sus conocimientos en el idioma castellano como para asimilar los códigos económicos y sociales imperantes (Pinto, 1993: 137-138 y 146-147).

Para nuestro tema resulta central el llamado del obispo de Ancud, Francisco de Paula Solar, solicitando en 1859 un envío de jesuitas alemanes para la provincia. Esta petición impulsó el arribo de germanos católicos a las ciudades provinciales, en dos oleadas (1862-4 y 1873-5) que iniciaron abiertas animosidades y fracturas dentro de la comunidad germano-chilena (Blancpain, 1970: 32-34). La fisión originada por el pasado de estos católicos en Alemania, marcado por los enfrentamientos durante la

Kulturkampf fue reproducido y revivido al encontrarse con sus compatriotas luteranos.<sup>5</sup>

## **FRANZ BOHLE SCHWERTER**

El 22 de marzo de 1859 desembarcaron en Puerto Montt, 100 kilómetros al sur de Osorno, los padres jesuitas Teodoro Schwerter y Bernardo Engberg; fundando dos días después el colegio San José. La creación de una escuela católica para los inmigrantes germanos de aquella religión anticipó la llegada de numerosas familias que entrarían a la provincia por Puerto Montt, e inclusive en aquellos primeros días la demanda de matrículas allanó la llegada de Fernando Schwerter, hermano de Teodoro, como preceptor (Held, 1986: 18). Posteriormente, vía el puerto de Corral, arribaría en 1863 su hermana Angela, su esposo Norbert Bohle y su hijo de dos años, Franz. Criado al candor de una familia ardorosamente católica y con el recuerdo de sus mayores sobre las penurias y acoso vividos bajo el gobierno del canciller Bismarck, la vocación sacerdotal del niño nació pronto, siguiendo estudios diocesanos en el seminario de Ancud. Concluyó la primera juventud con su ordenación como sacerdote, a la edad de 26 años, en la catedral de Santiago por monseñor Mariano Casanova, siendo su primera actividad la diaconía de Gabriel Flores, diocesano encargado de la parroquia San Mateo de Osorno (Schwerter, 1983: 59).

---

<sup>5</sup> La Kulturkampf fue una política que propuso la imposición de una religión nacional en la naciente Alemania. Legislativamente se plasmó en las leyes de Mayo (1873-1874), que enfrentó al Estado con la oposición civil de los sectores católicos romanos; enfrentamientos que se extenderían hasta principios de la década de 1890, cuando el Emperador medió por un reconocimiento pleno del credo romano en el Imperio (Kannengieser, s/f.).

El Osorno que recibió a Bohle en 1887, vivía en constante tensión entre las facciones religiosas. Desde el asentamiento de la iglesia luterana ocurrían constantes acosos a los fieles que participaban en las liturgias e incluso su primer pastor debió abandonar el país por las frecuentes amenazas de muerte recibidas (Blancpain, 1970: 47-48; Becerra, 2007: 31-32). Públicamente el Estado negó la existencia de la conflictividad, mientras instruía a sus representantes locales para que fueran celosos en la contención de las facciones extremas del catolicismo y favorecieran el laicismo dentro de la población. Aquello significó la instalación en la ciudad de funcionarios con un claro sesgo anticlerical, inclinación que terminó por acentuar el conflicto religioso.

La afirmación habitual sobre la preponderancia del catolicismo en la América luso-hispana sin ser falaz, esconde las diferencias que se produjeron entre las diversas regiones y cómo en algunas de ellas el credo romano se encontraba en una posición desafortunada. En Osorno existieron elementos sociales, políticos y arquitectónicos que velaban al visitante que la comunidad germano-luterana era la principal fuerza social. Sus casas habitacionales y edificios públicos contaban en promedio con tres pisos, ubicados en torno a la plaza de armas, resaltando sus coloridas fachadas, en contrapunto con la baja y colonial arquitectura criolla o la semidestruida parroquia de San Mateo (Koll, 1997: 41-42).

Cuando arribó Bohle el catolicismo osornino no tenía referentes sociales ni arquitectónicos, las acciones emprendidas por sus predecesores habían sido de corte moral, con escaso eco en la población laica.<sup>6</sup> En cambio Bohle optó por la senda de

---

<sup>6</sup> Una de las pocas pastorales que han sobrevivido del predecesor de Bolhe, el párroco Flores, se refiere así a los principales problemas de Osorno: “La piedad, antes tan arraigada en Osorno, ha desaparecido casi por completo

abocarse a las problemáticas socio-laborales por sobre las morales, siendo su principal antecedente nacional la figura de Abdón Cifuentes, propulsor del catolicismo social y de la participación del laicado quien, en su viaje al sur del país en 1886, conquistó a Bohle y lo convenció del sentido de la labor parroquial.

Cifuentes fue el epítome del catolicismo integral en Chile, de ascendencia mesocrática, activo defensor de las prerrogativas vaticanas y furioso arengador contra los opositores de la Iglesia romana; cosechó en el transcurso de su vida un sinnúmero de detractores (muchos de ellos dentro de la Iglesia de Santiago).<sup>7</sup> Impresionado con los modelos de asociaciones obreras creadas en Europa por Adolfo Kolping y el Conde de Mun, junto al presbítero Ramón Ángel Jara fundó la Asociación Católica de Obreros de Santiago en 1878 y, posteriormente en 1883, la

---

en este desgraciado pueblo. La única creencia que reina es el más absoluto indiferentismo. Lo más triste es que también las mujeres tienen poca o ninguna religión. Hay en la Parroquia por lo menos 500 parejas amancebadas”. La mención al *indiferentismo* no nos parece casual, esa palabra y su contenido aparecen en el apartado noveno de la Encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI. Lo indicamos ya que en encíclicas posteriores no surgen menciones tan claras sobre aquel tema, primer elemento que nos acerca a la consideración de las bases teóricas del actuar de los eclesiásticos osorninos (Simons & Pape, 2008: 99).

<sup>7</sup> Imposible referirse extensamente a los escritos de Cifuentes, por lo que simplemente hemos seleccionado un fragmento que consideramos representativo: “porque para los que vemos en el catolicismo, en las verdades que él enseña y en las virtudes que inspira, el colmo de la perfección social, vuestra manifestación es un ejemplo que irá diciendo a los indiferentes y a los egoístas: en esta guerra universal contra la Iglesia, todos sus hijos deben correr a defenderla; el que no lucha contra el enemigo se convierte en su auxiliar y en su cómplice; el que no proclama y ostenta en alto su bandera, esa bandera inmortalizada en el calvario para salvación y ventura del linaje humano, es un cobarde, si no acaso un traidor” (Cifuentes, Tomo I, 1916: 615).

Unión Católica de Chile (Valdivieso, 2006: 205 y 223-226). En el marco de aquella institución viajó en 1886 a Puerto Montt, donde patrocinó una subsidiaria y el primer periódico católico de la ciudad *El Llanquihue* (Cifuentes, 1936: 149 y 245-247). Cifuentes imaginaba a la Unión Católica como una organización que se extendía integralmente a todas las ramas de la vida pública de los laicos.<sup>8</sup>

La curia de Santiago desconfiaba de las organizaciones de Cifuentes y colocaba peros a que los laicos realizaran acciones en nombre de la Iglesia. La abierta denuncia de Cifuentes contra los dignatarios de la Iglesia temporal de Chile y la preferencia de estos últimos por las anacrónicas instituciones laicas del tiempo colonial (cofradías), le significaron un progresivo aislamiento dentro del mundo católico nacional, inclusive de las instituciones a las que ayudó a crear (Cifuentes, 1936: 144; Errázuriz, 1934: 185). Alejándonos de aquella polémica, es visible que el organigrama católico defendido por la curia de Santiago era inaplicable en las ciudades del sur, que por su destrucción durante la colonia no contaba con cofradías u otra organización de laicos. En cambio, las organizaciones de Cifuentes en su ataque al liberalismo y protestantismo establecieron imágenes reconocibles para los laicos osorninos, habitantes de una ciudad con población inmigrada que se ajustaba a aquel patrón.

La falta de instituciones laicas y el conocimiento de primera fuente de las acciones emprendidas por las organizaciones de

---

<sup>8</sup> En el siguiente discurso Cifuentes proponía las bases programáticas de su organización: “[...] la Unión Católica debe promover a todo trance el establecimiento y la multiplicación de colegios, escuelas, academias, periódicos y libros que difundan y lleven a todas partes la doctrina católica y con ella los preservativos contra la pestilente atmósfera de errores que nos contamina” (Cifuentes, Tomo II, 1916: 38).

Kolping en Alemania, alentó a Bohle (y otros germano-católicos) a participar en la creación de una nueva base social para el catolicismo; siendo su primera acción parroquial la creación de una célula de la Unión católica en Osorno. Para celebrar la llegada del jubileo papal en 1888, Bohle organizó la primera acción pública de la acción que incluyó canto, baile y discursos en las calles osorninas y la plaza de armas.<sup>9</sup> La manifestación mostró a los sectores protestantes y de tendencias políticas anticlericales la existencia de una base social católica, que antes silenciosa ahora adquiriría voz a través de la mediación de la parroquia.

Este catolicismo en movimiento adquirió valor político dentro del tensionado marco institucional del gobierno liberal de José Manuel Balmaceda. Las disputas entre ejecutivo y legislativo que devinieron en la guerra civil de 1891, restó poder e influencia a los representantes estatales de la ciudad; generando un vacío de poder rápidamente notado por las fuerzas políticas regionales. En Osorno los más conspicuos representantes de la comunidad empresarial germana (en su mayoría del partido Radical) planearon un golpe de timón que expulsara a los funcionarios estatales de sus cargos, los que serían reemplazados por los dirigentes de la comunidad germana de Osorno. Ricardo Piwonka, el empresario y político más destacado de su comunidad, luego de obtener la ratificación telegráfica de la caída de Balmaceda, el 30 de agosto de 1891, dispuso la leva nocturna desde los barrios industriales para realizar un asalto a las habitaciones del Gobernador y Jefe de Policía. La coacción ejercida sobre los trabajadores surtió efecto y durante la madrugada del 31 eran arrestados todos los representantes del Estado en la ciudad, puestos sus cargos a disposición y asaltadas las casas de los adherentes al gobierno, incluida la quema de la

---

<sup>9</sup> Editorial (1888, 12 de enero). *El Rahue*, p. 2.

imprensa del periódico *El Damas* (Cornejo, 1993: 54-58 y 61). Se puede argüir que parte del éxito de la leva de trabajadores se debió a la reunión previa al asalto sostenida por Piwonka con el párroco Bohle, donde él indicó que aunque no participaría, tampoco llamaría a la desmovilización.<sup>10</sup>

La caída de Balmaceda instaló nuevamente en el debate la posición de las élites provinciales en el control de la política nacional, ya que los partidos buscaron alianzas políticas nuevas que pudieran disputar el control del gobierno; todo en un marco de ampliación del electorado, desde uno censitario al universal masculino (Eyzaguirre, 1986: 127-128 y 131-132). Para los partidos era fundamental la mediación de los actores regionales con el fin de captar el electorado nuevo, particularmente a los trabajadores artesanales de las urbes. La legislación que terminó por consolidar al frente local como el primordial en política fue la aprobación de la ley de Organización y Atribuciones a las municipalidades (publicada el 22 de diciembre 1891). Inspirada en los cantones suizos, pretendió quebrar las prácticas intervencionistas del gobierno, trasladando la calificación de los votantes a las municipalidades, obteniendo las juntas calificadoras municipales la capacidad efectiva de controlar quién vota e interviniendo por defecto en los candidatos (Orrego, 1904: 88-89; Reinsch, 1909: 528-529; Valenzuela, 2000: 152).

La Iglesia católica no quedó fuera del nuevo mundo político; raudamente Bohle (quien había asumido la parroquia en vacancia, por enfermedad del titular Flores) asesoró y acompañó a sectores de trabajadores calificados en la creación de la Sociedad Unión de Artesanos<sup>11</sup>. Esta organización mutual creó una escuela nocturna

---

<sup>10</sup> Editorial (1898, 27 de febrero). Los radicales osorninos. *El Obrero*, p. 1.

<sup>11</sup> Fundada a fines de 1891, se estableció como una organización de apoyo mutuo y defensa política de los trabajadores contra los industriales:



para socios y obreros no afiliados, reposando su línea académica en conocimientos técnicos y jurídicos (ambos necesarios para enfrentar y defenderse en un mundo laboral desregulado).<sup>12</sup> Paralelamente en dependencias de la parroquia de San Mateo se creó la escuela de San Gabriel, dispuesta a recibir a los hijos de artesanos y obreros<sup>13</sup>, mientras en el subterráneo de la parroquia se dispuso la imprenta del partido Conservador, desde la que nació el periódico *El Artesano*.

### **EL CATOLICISMO OSORNINO DISPUTA EL ESPACIO PÚBLICO (1894-1897)**

La aparición de un movimiento católico organizado y politizado levantó los resquemores de los sectores germanos que creyeron que, después del levantamiento de agosto de 1891, los sectores de trabajadores eran su fuerza política de choque. El cambio en el panorama político local coincidió con las primeras elecciones de representaciones municipales bajo la nueva ley comunal, en 1894, elección que dividió la política partidaria chilena en dos frentes: un sector que reunía al partido Conservador con los que reivindicaban la figura del ex presidente Balmaceda (partido Liberal-Democrático), pasando a

---

“Solidariamente unidas sus fuerzas e impulsadas a un mismo fin emancipará a sus socios del tutelaje de los pudientes industriales, no esterilizará su poder y trabajo, y por el contrario, robustecerá su poderosa acción y ejercerá verdadera influencia en la cosa pública” (Peralta, 1991: 31-32).

<sup>12</sup> Al abrir sus puertas, en agosto de 1893, lo hizo con el siguiente currículum: Lectura, principios de gramática práctica, escritura por copia y dictado, historia nacional y geografía, aritmética “con aplicación en los negocios más comunes en la vida del obrero”, higiene pública y principios de derecho chileno (Sociedad Unión de Artesanos de Osorno, 1991: 13).

<sup>13</sup> Bohle, F. (1893, 10 de marzo). Apertura Escuela San Gabriel. *La Estrella del Sur*, p. 3.

denominarse “la alianza” -grupo primordialmente conservador y receloso del avance del laicismo-; y un segundo frente constituido entre el partido Radical y Liberal, que aunque constituían las facciones progresistas de la política chilena, vivían profundas fracturas entre sí -en gran medida por el furioso anticlericalismo de los radicales-. No obstante inclinarse la balanza política en el nivel nacional a favor del conservadurismo no existía certeza en torno a cómo votarían las circunscripciones con un electorado influenciado por inmigrantes protestantes.

La iglesia católica de Osorno en este contexto comprendió que podía utilizar como plataforma política al Partido Conservador, en su camino por desplazar de todo cargo municipal a representantes de la comunidad germana<sup>14</sup>, enfrentando la elección municipal de 1894 como un punto de inflexión para demostrar su decisión de transformarse en la principal fuerza social y política de la ciudad.

La elección de abril de 1894 erigió a “la alianza” como primera fuerza eleccionaria de la ciudad; sin embargo, no pudo obtener la presidencia del Consejo municipal, quedó compuesto por tres regidores conservadores (Samuel Burgos, Abelardo Plaza de los Reyes y Basilio Garay, presidente de la Unión de Artesanos), un liberal-democrático (Uladislao Montecino), dos liberales (Germán Bueno y Felizardo Asenjo), dos segundos alcaldes (Carlos Fuschlocher y Ricardo Piwonka, liberal y radical respectivamente) y un alcalde, Fernando Matthei, liberal (Ojeda, 1895: 18-19). Antes de cumplido medio año “la alianza” inició conversaciones con el partido Liberal con miras a quebrar el municipio y expulsar

---

<sup>14</sup> Una postura contraria se encuentra en la historiografía que sostiene que el partido Conservador atrapó y coartó a la Iglesia nacional, véase Lynch, 1991: 100; Meyer, 1991: 9.

a los germanos -a cambio de la entrega de la presidencia del Consejo Municipal a un representante del liberalismo-.<sup>15</sup>

Desconociendo los acuerdos de la curia chilena, que desaprobaba toda negociación de los católicos con representantes del liberalismo (Anónimo, 1869), el conservadurismo osornino aceptó la entrega de Germán Bueno a cambio que se presentara una moción de censura para destituir al alcalde Matthei. Agraviada la facción germana, que observó que las diferencias de nacionalidad habían roto la camaradería partidaria, ésta se dispuso a organizar una manifestación nocturna a principios de noviembre para demostrar a los sectores conservadores que no abandonarían la política municipal, y mucho menos sus posturas anticlericales –algunos contemporáneos han cifrado la manifestación en un número fluctuante entre 80 a 200 personas- (Ojeda, 1895: 38; Jil de Veras, 1895: 23). La prolongación de la actividad toda la noche y la participación del jefe de policía (Carlos Viertel) y sus subordinados, tuvieron su reverso en la celebración diurna del ascenso de Bueno el día 2 de noviembre y, ya el día 4, del despido de Viertel (Ojeda, 1895: 41; Jil de Veras, 1895: 26-27).

Abelardo Contreras, juez de primera instancia de la ciudad, de afiliación política radical, abierto anticlerical y conocido defensor de los intereses de los germanos, en el momento de conocer el despido de Viertel, dispuso su revocatoria y mandó aprehender a todos los involucrados en el “complot”. Un evento llevó a otro y frente a la reunión del alcalde Bueno, los ediles y Bohle en la casa del primero, Contreras ordenó sitiar la casa e invocar la rendición de la cofradía (Jil de Veras, 1895: 29-31).

---

<sup>15</sup> Un cronista de la época expuso así los motivos de la tertulia: “[...] buscaban los ilustres ediles su libertad de acción, conquistar desde ese momento su independencia y desligarse del vasallaje en que, aún a tiempo, se conocieron estaban esclavizados como chilenos” (Jil de Veras, 1895: 20).

La inusual decisión de Contreras galvanizó a la ciudad y sus inmediaciones; paulatinamente en torno a la casa de Bueno se agolparon grupos de mujeres, niños y jóvenes que hacia la noche fueron acompañados por hombres llegados desde los barrios industriales y los campos circundantes. Las fuentes coinciden en el abultado número de personas que acompañó el asedio durante la noche (más de mil), nunca la pequeña ciudad (contaba con poco más de cuatro mil personas) vio su centro tan congestionado y convulsionado.<sup>16</sup> A la mañana del 10 de noviembre un grupo de 200 jinetes y cerca de mil personas a pie se dispusieron a romper el sitio y liberar a los cautivos; su marcha desde la plaza pública hizo huir a las fuerzas policiales y a los instigadores del sitio. Los mismos sitiados, cual medio de asegurar la integridad física de Contreras y Viertel, embarcaron a los nombrados en un vapor y se los expulsó de la ciudad (Jil de Veras, 1895: 36-41).<sup>17</sup>

Conocidas las informaciones en la capital, el gobierno nacional puso su mayor celo en acabar con todo germen de conato revolucionario en la ciudad y ordenó el retorno del juez Contreras con un destacamento militar, junto a la inmediata aprehensión de los instigadores del motín (Jil de Veras, 1895: 45-46 y 58). Por

---

<sup>16</sup> “Los tumultos de gente del pueblo que cuchicheaban en todas partes, el alborozo, el ir y venir de la gente de campo, que ya invadía la ciudad y, lo que era más grave, que la mayor parte de éstos llegaban a las tiendas á comprar balas para revólveres, hacía presumir un grave resultado. Respecto de los *millonarios y honorables* sostenedores de la causa del juez, habíanse retirado a ocultarse en sus domicilios, sin atreverse á afrontar la situación á pecho descubierto” (Jil de Veras, 1895: 35 [cursivas en el original]).

<sup>17</sup> Honorio Ojeda (1895: 59) acérrimo defensor de la facción radical y germana de la ciudad, con estupor describió la heterogeneidad de individuos que integraban al grupo que liberó a los sitiados, multitud que sin jerarquía se conjugaba como una mixtura de población indígena (probablemente venida de la misión de Rahue), obrera y de desposeídos de la ciudad -la llamó “una Babilonia en que á nadie se reconocía como Jefe”-.

medio de una fianza fueron puestos rápidamente en libertad Bohle, Garay y otros, evento que coincidió con la quema de las propiedades de Ricardo Piwonka, Juan Ide y Martin Hott, quienes elevaron sus reclamos hacia el gobierno, junto con la solicitud de militares a la ciudad.<sup>18</sup> Al no producirse lo solicitado, establecieron patrullas privadas de vigilancia armada para proteger sus intereses y personas<sup>19</sup>, llegando al punto que el vicecónsul del imperio germánico con residencia en Osorno informó al presidente de Chile que apoyaba a los vecinos y daría parte al ministerio alemán.<sup>20</sup> El Estado chileno deseoso de contener un problema interno que podía transformarse en un conflicto de cancillerías, vio con buenos ojos cuando la corte de apelaciones de Concepción sobreyó el caso sin imputados (Jil de Veras, 1895: 57).

La actividad de la curia de Santiago no fue más diligente que la estatal, intentó acallar las informaciones restándole importancia al fondo religioso del conflicto, e indicando que respondía a la conducción irresponsable de los partidos políticos (Blancpain, 1970: 36). Esta respuesta puede ser entendida desde tres frentes paralelos, primeramente se había provocado un cambio en la curia chilena con la asunción arzobispal de Mariano Casanova. Este, de corte más académico que sus antecesores y con abiertas desconfianzas hacia el clero de media y baja extracción social, fue visto desde el primer momento como un abierto opositor a las agrupaciones de laicos y a la participación en política contingente de los presbíteros (Román, 1913: IX-X y XIX; Serrano, 2009:

---

<sup>18</sup> Carta al ministro del Interior, Osorno s/f probablemente fines 1894; ANMI, Vol. MMIX, foja s/n.

<sup>19</sup> Carta del gobernador Gonzalo Pizarro al ministro del Interior, Osorno 9 de enero 1895; ANMI, Vol. CXXIII, foja 5.

<sup>20</sup> Telegrama de R. Kraushaar al presidente de la República, Osorno s/f; ANMI, Vol. MMIX, foja s/n.

338-341). La personalidad del arzobispo nos permite abordar el segundo frente: este estaba enfrascado en una política de facilitar el diálogo entre Chile y la Argentina, debido al aumento de la intensidad del discurso bélico entre ambos países. Su mediación podía parecer improcedente sí en su arquidiócesis apoyaba ataques xenofóbicos (Román, 1913: 982 y 988). Finalmente el último frente, y el más complejo, es que dentro de la política nacional la figura del presbítero Bohle había adquirido una relevancia notable. Posteriormente a su liberación, los senadores conservadores lograron que, en los años 1895 y 1896, se aumentara el sueldo de Bohle -con incrementos superiores al cuarenta por ciento cada vez- y se lograra una sustantiva subvención a la parroquia y escuela de San Gabriel (Rozas, 1899: 35-37). Levantando las quejas de los diputados radicales y ciertas facciones del liberalismo, que tuvieron su punto álgido en febrero de 1897 cuando se detuvo la aprobación del presupuesto nacional por la discusión sobre si Bohle merecía seguir recibiendo aumentos salariales, no obstante encontrarse inmerso en litigios penales.<sup>21</sup> Tras tres días de encarnizada lucha, los votos conservadores aprobaron el aumento a \$1.000 del sueldo al párroco de Osorno (en 1895 era de \$500 pesos)<sup>22</sup>.

Al indicar estos tres frentes hemos querido mostrar porqué Bohle se transformó rápidamente en un individuo incómodo para la Iglesia de Chile; esto no significa que el arzobispado no

---

<sup>21</sup> Por una petición de la cámara, la corte de apelaciones de Concepción informó que existían cinco juicios abiertos contra el presbítero: Por flagelación y lesiones a un menor, falsificación de documentos, incendio, sedición y desacato a la autoridad junto con desorden público. Véase Cámara de Diputados. Sesión 43ª extraordinaria, 1 de febrero 1897.

<sup>22</sup> Véase Cámara de Diputados. Sesión 43ª extraordinaria, 1 de febrero 1897; Sesión 44ª extraordinaria, 2 de febrero 1897; Sesión 45ª extraordinaria, 3 de febrero 1897.

compartiera su temor a la influencia de los germanos del sur entre los sectores de trabajadores criollos, pero no podía admitir o justificar abiertamente la cruzada de Bohle<sup>23</sup>; todo lo anterior sin profundizar en los lazos que unían a la alta Curia de Santiago con la clase dirigente del país, que la llevaba muchas veces a matizar su discurso antiliberal.

Lamentablemente la no intervención estatal y arzobispal dejó que las odiosidades en la ciudad se agudizaran, explotando la bilis de ambos sectores en la prensa periódica.<sup>24</sup> Inmerso en el enrarecido ambiente, el párroco Bohle decidió cambiar el nombre del periódico *El Artesano* por *El Obrero*, ateniéndose a las variaciones sufridas en las identidades laborales en la región y en el mundo; cambio del epígrafe que trajo consigo un giro hacia la reivindicación de ciertas demandas obreras que la Iglesia consideraba propias: salario justo, exención del trabajo a mujeres y niños, junto al descanso dominical. Todas estas peticiones atentaban contra las bases materiales de la industrialización

---

<sup>23</sup> En una comunicación privada entre el arzobispo Casanova y el Vaticano en 1898, el primero pidió el cambio de la sede obispal desde Ancud a Valdivia, para combatir la perniciosa influencia de los inmigrantes protestantes en las ciudades del sur (Retamal, 2002: 835).

<sup>24</sup> “En la tarde de este día recorrió algunas calles de la ciudad la procesión organizada por el ‘amado y digno’ cura Bohle, en celebración de la purísima. / Tras de las andas y de los santos sacados de la iglesia para pasearlos al aire libre seguía una escasa concurrencia compuesta en su mayor parte por la gente del pueblo y de indígenas [...] / ¿Y no es acaso hasta repugnante ver en medio de imágenes y santos á un individuo por mil títulos abominables -cual es el cura Bohle- llevando en sus manos el crucifijo y sobre sus hombros las investiduras de la Iglesia?”. Original *La Voz de Osorno*, copiada en Editorial (1896, 17 de diciembre). *El Obrero*, p. 2-3.

osornina.<sup>25</sup> Finalmente Bohle consolidó su posición en la presidencia de la sociedad de la Cruz Roja, desde donde se propuso reemplazar a la beneficencia pública en el apoyo a los grupos de trabajadores -pretendiendo romper los lazos paternalistas creados por los industriales germanos hacia sus obreros- (Sánchez, 1948).

El modelo de catolicismo integral enarbolado por Bohle finalmente se vio truncado por el asesinato del juez Contreras, el 5 de abril de 1897. A pesar de nunca existir prueba judicial sobre la participación del presbítero en el atentado, las facciones radicales iniciaron una ruidosa propaganda contra su persona y, para las facciones arzobispales, esta imputación allanó el camino a su salida de la parroquia de Osorno (Morel, 1898).<sup>26</sup>

Tras un año de investigación, en 1898 Bohle pudo abandonar su domicilio, donde vivía su arresto, y volver a las tareas religiosas

---

<sup>25</sup> “[...] cuando se desprecian los preceptos de Dios hasta el extremo de confundir los días festivos con los comunes de trabajo, impidiendo que los obreros puedan oír la santa misa como es obligación estricta para todo cristiano; cuando, en fin, se pone todo el empeño imaginable para embrutecer al hombre, haciéndole olvidar y despreciar sus obligaciones para con Dios, entonces se ve lo que pasa en Osorno”. Editorial (1897, 4 de febrero). La criminalidad en Osorno. *El Obrero* (Osorno), p. 1. Editorial que hace un guiño directo al quinto apartado de la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX, que indica la preeminencia del culto a Dios sobre “los principios de la mejor economía pública”.

<sup>26</sup> El diputado radical Abraham König se refirió al desprecio por la germanidad en Bohle y los tintes clasistas en sus discursos: “Pude ver i oír entonces cómo se miraba al cura i lo que se él se decía. A pesar de ser alemán de nacimiento, aparecía como enemigo irreconciliable de sus compatriotas, i todo su empeño consistía en dividir a los alemanes de los chilenos, echándoles en cara a estos últimos que vivieran en pobrezas, mientras que los primeros nadaban en la fortuna”. Cámara de Diputados. Sesión 7ª ordinaria, 10 de junio 1897, p. 117.



-actividades que según sus detractores nunca abandonó-. Su liberación, además, permitió su relocalización en la parroquia de Curaco de Velez, en la Isla de Chiloé y bajo la atenta protección del Obispo ancuditano, Ramón Ángel Jara.<sup>27</sup> Bajo este ministerio se mantuvo por quince años, creó el templo parroquial, el hospital y las capillas de Huyar Alto y Palqui. Además en 1906 asumió la dirección del periódico *El Llanquihue* de Puerto Montt, se vio envuelto en una nueva denuncia senatorial por su supuesta intervención electoral<sup>28</sup> y, postreramente, fue reconocido por el Vaticano con el título de Monseñor (Schwerter, 1983: 59), prelatura que no lo sacó del ostracismo impuesto por la Iglesia de Santiago, sino que esta situación que le acompañó hasta su muerte, en 1927 en la ciudad de Puerto Montt.

La partida definitiva de Bohle de la ciudad dejó huérfano a un movimiento católico popular que nunca pudo llegar a la madurez plena; sin la conducción del párroco las organizaciones sociales crecieron dentro de su fuero gremial sin comprometerse en la formación de alianzas, entre organizaciones o con partidos políticos.<sup>29</sup> La división del catolicismo osornino fue aprovechada

---

<sup>27</sup> Anterior a su excarcelación, Bohle ya había dado muestras de su deseo por abandonar Osorno definitivamente: “Nosotros nos lamentamos la desgracia en que ha de caer este infeliz Departamento con la desaparición del referido señor Bohle. Todo quedará en poder de los radicales que quieren hacer de Osorno un verdadero imperio. El señor Bohle se ha sacrificado hasta lo último para unir a los católicos y clase obrera dándoles lecciones para que no estén sumergidos al yugo opresor que han querido hacerles cargar los impíos”. En Cartas al Editor (1897, 22 de julio). Carta de Osorno. *El Llanquihue*, p. 3.

<sup>28</sup> Cámara de Senadores. Sesión 10ª ordinaria, 28 de junio 1906, pp. 277-278.

<sup>29</sup> Sin contradecir lo anterior, es notable el impacto de la acción de este catolicismo en la definición de las nuevas identidades laborales en Osorno. Como ejemplo podemos indicar que en el Censo de 1895 únicamente 35

por los partidos políticos tradicionales que atraieron a sus adherentes, incitándolos a retornar al status quo previo a 1891 (suponía que la vida religiosa debía regir el interior del hogar, no el espacio público).

## **COMENTARIOS FINALES**

Consideramos que lo central para entender los eventos anteriormente expuestos es observar la base social del catolicismo osornino, y desde sus particulares intereses proponer una lectura del porqué adhirieron a la causa católica. Detractores y adherentes destacaron que eran los sectores de trabajadores manuales (con calificación o sin ella) los principales participantes del catolicismo osornino y sus organizaciones, situación que se puede comprender desde dos puntos de análisis: el primero a partir de la conformación del mercado laboral y segundo por el cariz del mensaje católico que difundieron las organizaciones osorninas.

El mundo osornino del trabajo era un mundo nuevo; solamente con el arribo de los inmigrantes germanos y su impulso fabril es que se generó un verdadero mercado laboral que atrajese contingente poblacional desde los campos circundantes. Durante las últimas dos décadas del siglo XIX estos trabajadores comenzaron a desempeñarse en diversas labores manuales e industriales y, con ello, entablaron relaciones con el mercado de consumo anteriormente cerrado a sus posibilidades. Empero, el discurso del progreso como una fuerza de crecimiento indefinido del poder del hombre sobre la naturaleza continuaba siendo muy abstracto para poblaciones profundamente ligadas a la cultura campesina e indígena. En este sentido, el discurso del catolicismo

---

hombres se declararon artesanos, número que ascendió a 1.968 en el censo de 1907 (Oficina Central de Estadística, 1904: 293-294; 1908, 1174-1175).

propugnado por Abdón Cifuentes apelaba a un reconocimiento igualitario de los gremios, que basándose en el respeto a la propiedad privada, se estableciera una homologación del trabajo con la propiedad; punto de partida para una plataforma democrática de la sociedad, imaginada como una sociedad transparente. Este discurso caló profundo en sectores de trabajadores sin privilegios ni abolengos, de entrada tardía al mercado de consumo y que buscaban equiparar rápidamente sus estándares de vida al de sus empleadores.

En Osorno este discurso se materializó con la elaboración de organizaciones de apoyo mutuo (educacional, económico, sanitario y familiar) que solidariamente establecieron redes de apoyo y contención de los migrantes rurales. Los trabajadores reconocían que debían combatir por su independencia económica y de consumo, acción que profundizaba su individualización pero, a su vez, no estaban dispuestos a sacrificar su participación en una sociedad inclusiva e igualitaria (Valdivieso, 2006: 227-231). Para concluir la idea podemos afirmar que el catolicismo integral les entregó a los trabajadores osorninos una manera particular de comprender su inserción dentro del mercado laboral, de consumo y social, de la pequeña ciudad industrial, facilitando su comprensión de los roles que jugaban el resto de los participantes y confiriéndoles proyectos de futuro acordes a su desarrollo laboral y educacional.

La curia nacional no desconocía el poder y arraigo que tenía el discurso anti liberal dentro de los sectores de trabajadores; no obstante su forma personalista, su humanismo heroico y sus posiciones intransigentes hicieron que fuera visto como un germen de posibles estallidos revolucionarios que como un movimiento conservador (Fermandois, 2004: 143). Lo acaecido en Osorno fue condenable, incluso peligroso, porque mostró la posibilidad de aplicar las máximas del catolicismo integral a una

sociedad urbana y de crecimiento económico sostenido, con seguidores urbanos, que tangiblemente palpaban las expresiones materiales de la modernidad y, aún más importante, con posibilidad de ejercer acción y presión política por el sufragio.

El catolicismo integral osornino no era una caricatura sino un evento político relevante para la ciudad; así fue entendido por los representantes de los partidos políticos, sin embargo, sin el apoyo tácito del arzobispado su posibilidad de proyección fue limitada e impidió, en parte, su desarrollo como movimiento social de masas (lo que sí ocurrió en otras latitudes a principios de siglo XX, como la Argentina o Colombia).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, J.B. (1943). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Estrada.
- Anónimo. (1869). *Los periódicos irreligiosos ante la conciencia católica*. Santiago de Chile: Imprenta del Correo.
- Anónimo. (1895). *Boletín eclesiástico. Obispado de San Carlos de Ancud* Tomo II. Ancud: Imprenta El Austral.
- Aranda, D., Llarena, J.M. & Tenajo, R. (1920). *La colonia alemana en Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Claret.
- Bandieri, S. (1996). Áreas andinas y relaciones fronterizas: un ajuste de periodización. En Pinto, J. (Ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur (175-200)*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Becerra, R. (2007). *Invitando a conocer la historia de una comunidad cristiana*. Osorno: sin datos editoriales.
- Blancpain, J.P. (1970). *La tradición campesina alemana en Chile*. Santiago de Chile: Liga Chileno-Alemana.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Les allemands au Chili (1816-1945)*. Colonia: Editorial Böhlag.
- Bravo, B. (1993). *Historia de las instituciones políticas del Chile e Hispanoamericanas*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.
- Carreño, L. (2006). La irrupción del Estado en la Araucanía y las Pampas, y la crisis de las curtiembres y destilerías de alcohol de grano de Valdivia, 1850-1900. *Espacio Regional*, 2 (3), 99-104.

- Cifuentes, A. (1916). *Colección de discursos de Abdón Cifuentes*, Dos tomos. Santiago de Chile: Escuela tipográfica La Gratitude Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1936). *Memorias* Tomo II. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
- Club Osorno (1901). *Estatutos y reglamentos del Club Social Osorno*. Valdivia: Imprenta Central.
- Cornejo, P. (1993). *La crisis de 1891 y sus efectos en el Departamento de Osorno*. (Tesis inédita de pregrado). Universidad de Los Lagos, Osorno.
- Di Stefano, R. (2010). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Encina, F. (1956). *Resumen de la Historia de Chile* Tomo I. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag.
- Errázuriz, C. (1934). *Algo de lo que he visto. Memorias de Don Crescente Errázuriz*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
- Eyzaguirre, J. (1986). *Historia de las instituciones políticas y sociales de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Fernandois, J. (2004). Catolicismo y liberalismo en el Chile del siglo XX. *Estudios Públicos*, 43, 131-163.
- Guarda, G. OSB (1973). *La economía de Chile austral antes de la colonización alemana, 1645-1850*. Valdivia: Editorial Universidad Austral de Chile.
- Harris, G. (2001). *Emigrantes e inmigrantes en Chile, 1810-1915. Nuevos aportes y notas revisionistas*. Valparaíso: Editorial Universidad de Playa Ancha.
- Held, E. (1986). *Crónica de las primeras escuelas fundadas por los colonos alemanes en la colonia de Llanquihue*. Santiago de Chile: autofinanciamiento.
- Isambert, F. (1978). Du Syllabus à Vatican II, ou les avatares de lintransigeantisme. *Revue française de sociologie*, 19 (4), 603-612.
- Jil de Veras (1895). *Los incendiarios ó sea narración completa de los sucesos de Osorno*. Santiago de Chile: Imprenta Roma.
- Kannengieser, A. (s/f) [1892]. *Los católicos alemanes*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Cia.
- Koll, R. (1997). *Sobrevivir para vivir. Historia de San Mateo apóstol, la iglesia mayor de Osorno de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Eccha.
- Lynch, J. (1991). La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930. En Bethell, L. (Ed.), *Historia de América Latina* Tomo VIII (65-122). Barcelona: Editorial Crítica.
- Mandrini, R. (1987). Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense. *Anuario de IEHS*, 2, 71-98.

- \_\_\_\_\_ (1991). Proceso de especialización regional de los indígenas pampeanos (Siglos XVIII–XIX): El caso del suroeste Bonaerense. *Boletín Americanista*, 41, 113-136.
- Meyer, J. (1986). *Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia Católica, la derecha y la izquierda en América Latina*. México DF: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Montecino, J. (1965). *Historia del Cuerpo de Bomberos de Osorno*. Padre de Las Casas: Imprenta y Editorial San Francisco.
- Morel, M. (1898). *Exposición del ex-Gobernador de Osorno sobre los luctuosos sucesos acaecidos en ese Departamento el año 1897*. Santiago de Chile: Imprenta San Buenaventura.
- Norambuena, C. (1990). *Políticas y legislación inmigratoria en Chile, 1830-1930*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago de Chile.
- Oficina Central de Estadística (1889). *Sesto Censo jeneral de la población de Chile levantado el 26 de noviembre 1885* Tomo I. Valparaíso: Imprenta de la Patria.
- \_\_\_\_\_ (1904). *Sétimo Censo jeneral de la población de Chile 28 de noviembre 1895* Tomo IV. Valparaíso: Imprenta Valparaíso.
- \_\_\_\_\_ (1908). *Memoria del Censo 1907*. Santiago de Chile: Imprenta Universo.
- Ojeda, H. (1895). *Detalles completos de los sucesos de Osorno. 10 de noviembre 1894*. Valparaíso: Imprenta de la librería de El Mercurio.
- Orrego, L. (1904). *Chile contemporáneo*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Peralta, G. (1991). *Historia económica y urbana de Osorno*. Osorno: Impresur Editores.
- Pinto, J. (1992). Crisis económica y expansión territorial: La ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX. *Estudios Sociales*, 72, 86-126.
- \_\_\_\_\_ (1993). Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900). *Revista Complutense de Historia de América*, 19, 145-167.
- Pizarro, R. (1894). *Memoria del Ministerio del Interior 1894* Tomo III. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.
- Poulat, E. (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la 'sapinière' (1909-1921)*. Francia: Ed. Casterman.
- Reinsch, P. (1909). Parliamentary government in Chile. *The American Political Science Review*, 3 (4), 507-538.
- Rémond, R. (1988). L'histoire religieuse de la France au 20e siècle. *Vingtième Siècle*, 17, 93-107.

- Román, M. (1913). *Oradores sagrados chilenos*. Santiago de Chile: Imprenta Barcelona.
- Romero, J.L. & Romero L.A. (Comp.), (1978). *Pensamiento Conservador (1815-1898)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rozas, R. (1899). *Manifiesto en que el Senador por Llanquihue don Ramón Ricardo Rozas da cuenta a los electores de esa provincia como ha desempeñado el mandato que se le confirió en el período legislativo de 1894 a 1900*. Santiago de Chile: Sin datos editoriales.
- Sánchez, V. (1948). *Historia del pasado de Osorno. La gran ciudad del porvenir*. Recuperado de: [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/2478309722361506098435/index.html](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/2478309722361506098435/index.html).
- Schwerter, M. (1983). *124 años de la llegada a Chile del sacerdote jesuita Teodoro Schwerter Mimberg, de sus cuatro hermanos y su descendencia ¿cuántos somos?* Ancud: Imprenta Fundechi.
- Serrano, S. (2009). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: FCE.
- Silva, F. (2005). Intendentes, Gobernadores, Subdelegados y Municipios: una aproximación al ejercicio del poder durante los gobiernos de Santa María y Balmaceda. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 71 (144), 267-298.
- Simons, R. PP & Pape, C. SVD (2008). Parroquia de San Mateo de Osorno. En Pape, C. (Ed.), *La iglesia en Osorno. Pasado y presente* (91-141). Osorno: Alfabetas Artes gráficas.
- Sociedad Unión de Artesanos de Osorno (1991). *Centenario 1891-03 octubre-1991*. Osorno: Impresur publicidad y ediciones.
- Valdivieso, P. (2006). *Dignidad humana y justicia. La historia de Chile, la política social y el cristianismo 1880-1920*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Valenzuela, J. (2000). La ley electoral de 1890 y la democratización del régimen político chileno. En Malamud, C. (Coord.), *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)* (103-161). México DF: FCE.

## **NOTA BREVE**

### **UNA PÓCIMA PELIGROSA: LA ENSEÑANZA LAICA PARA UNA “NACIÓN CATÓLICA”. EL DISCURSO DE MONSEÑOR LEOPOLDO BUTELER (RÍO CUARTO, 1936-1943)**

**REBECA RAQUEL CAMAÑO**

---

Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.  
Vélez Sarsfield 153.  
[rca\\_arg@hotmail.com](mailto:rca_arg@hotmail.com)

Fecha de recepción: 1 de junio de 2013

Fecha de aceptación: 20 de febrero de 2014

#### **INTRODUCCIÓN**

Durante la década de 1930 se dio en Argentina un proceso de consolidación doctrinaria e institucional de la Iglesia católica y su proyecto socio-político, a partir de la articulación de diversas tendencias antiliberales, su reorganización y canalización en un proyecto común de construcción de una nueva cristiandad en la Argentina, erigida integralmente sobre los cimientos del catolicismo y que se presentaba como alternativa tanto del liberalismo como del comunismo (Zanatta, 1996). En el espacio riocuartense este proyecto estuvo encarnado en su flamante obispo, Monseñor Leopoldo Buteler, exponente de la elite tradicional y católica cordobesa. Su pensamiento se hallaba



fuertemente inscripto dentro del universo ideológico del integrista católico, bajo cuyos estrictos valores intentó organizar la vida política y cotidiana de la sociedad de su diócesis.<sup>1</sup>

Este proyecto hegemónico de la Iglesia asociado al conservadurismo provincial – y crecientemente al nacionalismo en clave cordobesa – colisionaría con el ascenso a la gobernación de Amadeo Sabattini (Tcach, 2009). Se le contrapondría así un gobierno radical caracterizado por su sesgo laico y anticlerical, cuya política era identificada por Buteler con el comunismo y la inmoralidad. En un contexto en que el conflicto entre escuela laica y escuela católica representaba el punto de coagulación de todos los elementos que habían vuelto irreparable – en el plano ideológico y político – la fractura entre la Iglesia y el régimen liberal (Zanatta, 1996), la ferviente condena al laicismo estatal fue una constante del discurso de Monseñor Leopoldo Buteler. Nos centraremos aquí en aquellas cartas pastorales emitidas como respuesta a diversos proyectos presentados en los niveles provincial y nacional, tendientes a la exclusión de la enseñanza de la religión en las escuelas, en las que pueden identificarse tres hilos conductores, que guiarán, a su vez, la exposición de nuestro análisis.

En primer lugar, la enseñanza religiosa es elevada a anhelo y/o demanda de un pueblo que se reconoce católico, identificando así a la nación argentina con la nación católica. En segundo lugar, existe una constante referencia a los peligros que engendraba el establecimiento de una educación laica no solo para la niñez, sino

---

<sup>1</sup> La diócesis de Río Cuarto fue creada en 1934 por la *Bula Nobiles Argentina Nationis*, como parte de una reforma eclesialista detrás de la cual puede vislumbrarse la intención de la Iglesia de descentralizar la administración eclesialista, extender y consolidar su actividad en todo el país y ampliar sus bases de apoyo (Bianchi, 1997)

para la sociedad argentina toda, en tanto constituía una pócima tóxica que llevaba a la inmoralidad, la anomia y, eventualmente, al suicidio de la patria. En tercer lugar, la erección de la Iglesia como árbitro de la organización social, en una visión arcaica de la institución como portadora de un poder espiritual al que debía subordinarse el poder temporal de las autoridades políticas. Todos ellos se hallaban unidos por un vértice común: el temor a un laicismo que se caracterizaba como antifilosófico, antisocial, antinatural y antinacional; y, consecuentemente, una condena al Estado laico, calificado de idiota e inútil.

### **LOS NUDOS DE LA CUESTIÓN: LOS PROYECTOS REFORMISTAS Y SU IMPACTO EN LAS CARTAS PASTORALES DE LA IGLESIA CORDOBESA**

En 1936 el sabatinismo presentó ante la legislatura provincial un proyecto de ley que excluía la enseñanza religiosa de las escuelas de Córdoba. Esta propuesta, elaborada por Manubens Calvet, finalmente no prosperó, en gran parte debido al debate que generó y a la fuerte oposición de la Iglesia cordobesa. En particular monseñor Leopoldo Buteler emitió una carta pastoral sobre la enseñanza laica en agosto de ese año en la que juzgaba a la privación de la enseñanza religiosa en las escuelas como “un acto alevoso cometido contra indefensas criaturas” e instaba a la plegaria individual y pública para evitar una derrota que entendía segura sin la ayuda de Dios. Para ello, disponía que la carta fuera leída en todos los templos de la diócesis en las misas dominicales, como también así en los colegios católicos y en los consejos, centros y círculos de la Acción Católica argentina (Boletín, 1936: 409).

Otro momento particularmente conflictivo se daría en 1939, frente al intento del presidente Ortiz de reavivar el laicismo escolar en el marco de un rescate del liberalismo político,

mediante un proyecto que, por un lado, prescribía que la enseñanza de la religión debía impartirse por sacerdotes de los distintos cultos, antes o después de las horas de clases y, por el otro, buscaba extender la jurisdicción federal de la ley 1420 (1884) a las provincias (Zanatta, 1996). Monseñor Leopoldo Buteler escribió entonces una carta a los sacerdotes de su diócesis frente a lo que entendía un grave hecho que “ha sonado con el carácter de un rayo a cielo despejado, en plena paz religiosa, sin previa amenaza de tormenta”. Rechazándolo de plano, sus críticas se centraban en el artículo 19 del señalado proyecto, dado que al equiparar a la Iglesia Católica Apostólica y Romana con “la última secta cismática o la más reciente disidencia budista” era simultáneamente causa de pena y vergüenza y, al establecer que la enseñanza religiosa debía oficiarse fuera del horario escolar la volvía, intencionalmente o no, odiosa para los alumnos (Boletín, 1939: 281).

Finalmente, en 1940 nuevamente el gobierno sabattinista, ahora en manos de Santiago Del Castillo, intentaría introducir la enseñanza laica en el ámbito provincial, reavivando el enfrentamiento con la Iglesia cordobesa. Ésta le elevó un informe, firmado por el Arzobispo de Córdoba y el Obispo de Río Cuarto, en el que se calificaba a la religión católica como “un cuerpo de doctrina y de preceptos que debe ser conocido y custodiado por los mismos recursos con los que se custodian todos los elementos vitales de nuestra sociedad, o sea, por las leyes” (Boletín, 1940: 289).

## **LA EDUCACIÓN RELIGIOSA COMO ANHELO DE UN PUEBLO CATÓLICO**

En su primera pastoral respecto de la educación religiosa, Buteler retoma la carta colectiva del episcopado argentino emitida en mayo de 1936, en la que se juzgaba que lo ideal y lo justo sería

que la doctrina cristiana, identificada como doctrina de verdad “se impartiera en las escuelas juntamente con las demás materias de estudio, y fuera ratificada en el templo” (Boletín, 1936: 399). La justificación de esta demanda estaba sustentada, no solo en la exigencia de Dios, sino también de la mayoría de los habitantes de la patria que anhelaban que a sus hijos en las escuelas también se les enseñase religión. En consecuencia, si, como pretendía, el estado provincial establecía la enseñanza laica, estaría desoyendo a las mayorías e imponiéndoles la opinión de una minoría anticlerical, bajo el disfraz de la democracia y la voluntad colectiva (Boletín, 1936: 400).

Argumentaba además que este sentir del pueblo cordobés en particular y, más abarcativamente, del pueblo argentino, estaba institucionalizado por las cartas magnas. En efecto, si la Constitución nacional declaraba en su artículo segundo que “El gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico romano”, la Constitución provincial afirmaba que “la religión católica apostólica romana es la religión de la provincia: su gobierno le prestará la más decidida y eficaz protección, y todos sus habitantes el mayor respeto...”. Por lo tanto, abolir la enseñanza religiosa en las escuelas como pretendía hacerlo el sabattinismo implicaba no solo preparar el ambiente para la impiedad y la revuelta religiosa y social, sino también atentar contra la paz y la libertad misma de la Nación (Boletín, 1936: 408).

Nuevamente en 1939 recurre al “ansia popular por formalizar la vida con la idea y la práctica” que reclama a gritos la educación religiosa, para condenar el proyecto de ley nacional que, también en nombre de la democracia, “contradice esa ansia y obliga al pueblo a beberse el tóxico del laicismo” (Boletín, 1939: 280-281). Aquí también identificará a la nación argentina con el catolicismo, sintiendo pena y vergüenza por la equiparación entre

la Iglesia Católica y toda otra manifestación religiosa presente en el país, pues la primera se había hallado “mezclada a toda nuestra historia”, constituyéndose en “maestra de la fe de nuestro pueblo” (Boletín, 1939: 281). Esto se entiende perfectamente dentro de la lógica de negación del pluralismo de la Iglesia de los años treinta, según la cual no podía ser “parte” de la nación argentina porque veía en ésta a un todo: la nación católica (Zanatta, 1996: 80).

Establece asimismo en materia religiosa un *continuum* entre lo privado y lo público pues “el asunto religioso pertenece al individuo, a la familia y a la Nación, porque en el mundo no hay nada que pueda sustraerse de Dios, que es Dios de los hombres, de las familias y de los pueblos” (Boletín, 1936: 282). De esta manera, se oponía a lo que proponían los liberales y socialistas, en el sentido de que lo religioso era una cuestión de conciencia que debía quedar relegada al ámbito privado (Malimacci, 1988: 40) y de la mano de León XIII afirmaba que la justicia y la razón vedan al Estado de desentenderse de la religión, teniendo, por el contrario, el deber de profesar una religión, la única verdadera. De más está decir que se trataba de la católica “por los signos de verdad de los que lleva en sí brillante carácter” (Boletín, 1936: 283).

Cabe destacar aquí que su definición de pueblo, coincidentemente con otros exponentes del integrismo católico, se construía sobre la imagen mítica de una reunificación social guiada y consolidada por el catolicismo (Echeverría, 2009: 251). Esto se evidencia cuando, retomando nuevamente las palabras de León XIII, afirma que la sociedad civil debe necesariamente reconocer a Dios como a su principio y autor y por consiguiente tributar a su poder y autoridad el homenaje de su culto. Según su concepción, era precisamente el desconocimiento de estos principios lo que estaba llevando a los pueblos, incluso al nuestro, hacia un camino de precipitada disolución (Boletín, 1939: 284).

Es por ello que por medio de sus cartas pastorales instaba permanentemente a los sacerdotes de su diócesis a invitar al pueblo “a orar fervientemente a Dios pidiéndole que dé acierto y cordura a nuestros gobernantes para la prosperidad espiritual y material de nuestra patria.” (Boletín, 1939: 287). Esto significaba, en el marco de su argumentación, el mantenimiento y la profundización de la enseñanza religiosa, la cual debía ser punto central de la educación y elemento unificador de la cultura, “la savia vivificadora y saludable que corra vigorosa hasta las últimas hojas del árbol frondoso de la educación” (Boletín, 1936: 402).

### **“DIOS NOS LIBRE DE LA ENSEÑANZA LAICA EN LAS ESCUELAS”: LOS PELIGROS DEL LAICISMO PARA LA NIÑEZ Y LA SOCIEDAD ARGENTINA**

Buteler veía que la supresión de la enseñanza religiosa propuesta por el sabatinismo desamparaba a los niños dado que, desde su perspectiva, se encontrarían luego desprovistos no solo del “bagaje indispensable para afrontar el dolor y las contrariedades” de la vida, sino también de los principios religiosos y morales necesarios “para moderar las expansiones de la alegría, que deben tener también su regla y su medida para no resultar perniciosas para la vida humana” (Boletín, 1936: 402). Por eso, se preguntaba: “¿qué vientos nuevos son los que quieren barrer con la idea de Dios y de su ley de la cabecita de nuestros niños?” y condenaba a aquellas familias y, en particular, a las madres que enviaban a sus hijos a escuelas laicas: “¡Ah madres cristianas que enviáis vuestros hijos a escuelas neutras y a maestros sin fe, os acusáis en la confesión de haberos distraído rezando el rosario y no os acusáis de llevar vuestros hijos, como tiernos corderitos, al matadero donde degüellan sus almas!” (Boletín, 1936: 406).

Estas expresiones adelantan las dos caras de la argumentación de Buteler: las ventajas que la enseñanza religiosa católica en las escuelas conllevaba para los niños – y que, consecuentemente, sustentaban su defensa – tenían como contracara la enumeración de peligros que para ellos acarrearía el laicismo en la educación. Dentro de las primeras, Buteler afirmaba que la formación moral y religiosa era la única capaz de brindar principios fijos, estables e inmutables basados en la ley divina: “todo ese conjunto de máximas, verdades, sanciones, hechos y prácticas religiosas que se imponen a los niños y satisfacen no menos su sensibilidad y fantasía que su entendimiento y voluntad” que, por añadidura, estaban ausentes en una enseñanza laica. Esta, por el contrario, desgarraría la conciencia de los niños de familias católicas, “privándola de todo arrimo y en tinieblas, cual mísero caminante que anda a tientas por inextricable selva en noche oscura” (Boletín, 1936: 403).

Así, bajo la acusación de “se nos quiere paganizar la niñez” Buteler afirmaba que la enseñanza laica condenaría a los niños a la infelicidad y la desgracia, no solo en esta vida, sino también para toda la eternidad. Esto se debía a que el desconocimiento de Dios en la orientación de la conducta y de la vida de los niños volvería endeble el edificio de la educación, levantado entonces sobre una base enteramente efímera y deleznable. En su lógica, la Iglesia católica era la única institución que recibió de Jesucristo la misión, la potestad y los medios necesarios para dotar al hombre de las cualidades y virtudes necesarias para entrar al cielo y ver a Dios, por lo que apartar a la educación de éste y de sus designios era “meterse en un laberinto sin más salida que al precipicio”. Para revocar esta tendencia instaba a sus sacerdotes a grabar en las inteligencias del pueblo los conceptos sobre la necesidad indispensable de la religión en la educación de la niñez y que, por consiguiente, “la escuela laica, bajo cualquier forma que se

presente, es la mayor desgracia que amenaza a sus hijos” (Boletín, 1936: 287).

Citando al español Marcelino Menéndez Pelayo, Buteler aseguraba que la educación laica implicaba “una extirpación brutal de los gérmenes de verdad y de vida que laten en el fondo de toda alma para que la educación la fecunde”, por lo que declarar incognoscible para los niños “el inmenso reino de las esperanzas y de las alegrías inmortales, es no solo un horrible sacrificio, sino un bárbaro retroceso en la obra de la civilización” (Boletín, 1939: 283). En concordancia con estas palabras, encontraba la enseñanza laica altamente peligrosa no solo para los niños sino para la sociedad toda. En este sentido, afirmaba que cuando se enfrentaba a la enseñanza laica no lo hacía solo en su calidad de obispo católico que ama profundamente a Dios y su Iglesia, sino también como argentino que, en su amor por la patria, no podía ser testigo impasible del suicidio que significaba el establecimiento de aquella (Boletín, 1939: 280-281). Ciertamente, Buteler no veía mayor peligro para la Argentina de los años treinta que la proyectada enseñanza laica y le rogaba a Dios que librara a su amada patria de tamaño mal (Boletín, 1940: 125).

## **LA DOCTRINA CATÓLICA COMO FUENTE DE LEGITIMACIÓN**

En concordancia con su matriz integrista, en el pensamiento de monseñor Buteler la Iglesia distaba de estar relegada al púlpito eclesiástico o a la esfera privada. Inversamente, y situado en las antípodas del laicismo proclamado por el gobierno sabatinista, para el obispo riocuartense la doctrina institucional –“fundada en la más profunda filosofía, en la palabra divina y en la experiencia de los siglos”– constituía su sustento ideológico y la fuente de toda su argumentación. Consecuentemente, en su discurso



pastoral Buteler posicionaba a la Iglesia en un nivel superior, trascendental, desde el cual se juzgaba el orden social, económico, cultural y político de la sociedad argentina, según su adecuación o no a los principios de la religión católica:

Nosotros debemos, pues, escuchar a la Iglesia, creer con firmeza las verdades que ella enseña, rechazar con indignación los errores que ella condena, recibir con docilidad las instrucciones que ella publica, y practicar con exactitud los preceptos que ella dicta. Esta sumisión, que debemos a la verdadera Iglesia de Jesucristo, nos impone la necesidad de rechazar toda enseñanza que la contradiga; de arrojar lejos de nosotros, como un veneno mortífero todas las doctrinas opuestas a la doctrina católica (Boletín, 1940: 117).

Por ello, no concebía siquiera la posibilidad de una educación laica, considerando por el contrario, que “lo ideal y lo justo sería que esta doctrina de verdad, base de toda ciencia, se impartiera en las escuelas conjuntamente con las demás materias de estudio”, pues para él únicamente la religión católica era capaz de poner “en su verdadera luz todos los problemas de la naturaleza y de la gracia, de la vida terrena y ultraterrena” (Boletín, 1936: 399-402). Era el deber de todo católico, entonces, reprobar

toda enseñanza opuesta a la doctrina católica y a la sana moral, toda enseñanza simplemente arreligiosa o amoral, y también toda enseñanza católica dada de tal manera que parezca tener menos importancia o una importancia igual a las demás ciencias (Boletín, 1940: 118).

Nuevamente queda de manifiesto esa tendencia a identificar la nación con el catolicismo y, su contracara, la negación de todo atisbo de pluralidad religiosa, a la que ya hemos hecho referencia. Para sustentar sus palabras, Buteler retomaba permanentemente en sus cartas pastorales las encíclicas papales versadas sobre la enseñanza, especialmente la “*Divinis illius*” de Pío XI. Entendía que ninguna decisión política en materia educacional debía apartarse de las palabras vertidas por el papa, en las que se condenaba a la educación laica fundamentalmente por dos

razones: porque era contraria a los principios generales de la educación católica y porque en la práctica no era neutral sino que se volvía irreligiosa (Boletín, 1936: 402). Al prescindirse del elemento sobrenatural en la educación de los niños, se los estaba instruyendo sin miras a su destino último, que es el de ver a Dios después de una vida digna, defraudándolos por lo tanto “de su legítimo derecho de llenar su gran misión de vida” (Boletín, 1940: 125).

Este razonamiento permite vislumbrar cómo su discurso estaba completamente recluso dentro del pensamiento católico, de cuya lógica no se apartaba ni por un instante. Se ve reflejada aquí esa intransigencia de la que hablaba F. Mallimaci, hacer de la fe cristiana el principio de verdad absoluta, constituyéndose la Iglesia católica en la norma suprema y la única garante de esa unidad trascendente (Mallimaci, 1988: 5):

si la educación, como señala el Pontífice, ‘consiste esencialmente en la formación del hombre cual debe ser y como debe portarse en esta vida terrena para conseguir el fin sublime para el cual fue creado’; si su fin propio e inmediato es, como dice más adelante, ‘cooperar con la gracia divina a formar el verdadero y perfecto cristiano, que es también el más noble y el más provechoso ciudadano’, es evidente que no puede ser neutra, que no puede excluir la religión (Boletín, 1936: 402).

En este fragmento, además, se evidencia nuevamente el establecimiento de un *continuum* entre individuo y la sociedad, en el que la religión católica es el hilo conductor que hacía del “verdadero y perfecto cristiano” el más noble y provechoso ciudadano. Tal como plantea Romero, todo ello era parte de la construcción del reino de Cristo en la tierra, en la que la política se confundía con la ética (Romero, 2006: 109-110).

En cuanto a la imposibilidad de que la enseñanza laica fuera neutral, Buteler afirmaba que las verdades fundamentales de la

religión católica trascendían todos los órdenes de la ciencia, por lo que:

El sólo hecho de pasarlas en silencio es violación de la neutralidad, porque es implícita negación. La existencia de Dios, el origen del mundo, de la vida, del hombre, del lenguaje; la vida ultraterrena, con sus eternas sanciones, son verdades que no pueden escamotearse. (Boletín, 1936: 406)

Al apartarse del pensar de la Iglesia, argumentaba, esta educación neutra, materialista y prescindente de todos los valores netamente espirituales, impedía una formación completa de los niños, pues “carece de ese elemento unificador; todos los suyos están destrabados, dislocados, descoyuntados; son incapaces de formar un cuerpo organizado y armónico” (Boletín, 1936: 402). Aunque, en nombre de la democracia, se proclamaba neutral, la intervención del Estado laico no podría ser mayor

porque su neutralidad con respecto a todas las creencias que luchan y que combaten en la sociedad, no es más que el resultado de un juicio en que las declara a todas falsas o en que las declara dudosas; y al trasladar su parecer a los actos y a las leyes, impone ese juicio, afirmando la negación o la duda, es decir, imponiendo la impiedad u imponiendo el escepticismo como dogmas negativos (Boletín, 1936: 401).

En un tono que recuerda a las querellas medievales, Butler sostenía que el Estado que, al establecer la educación laica y equiparar legalmente a las distintas religiones, prescindía de Dios, terminaba reclamando para sí mismo el ejercicio de una soberanía absoluta en todos los órdenes de la vida. Atentaba de este modo contra el poder espiritual de la Iglesia, proclamándose a sí mismo como un dios y profesando lo que llamaba “ateísmo de Estado”.

## **CONCLUSIONES**

Frente al anticlericalismo sabattinista y al renacimiento liberal del presidente Ortiz, Butler encarnaba un proyecto de completa organización de la sociedad bajo el signo del integrismo católico,

en cuyos cimientos se situaba la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Por su visión del catolicismo como expresión totalizadora de la nación argentina, solo podría enseñarse la religión católica, única verdadera y elemento unificador de la cultura. En un contexto en que la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica adquiría un alto valor simbólico, la enseñanza laica propuesta desde los poderes provincial y nacional, era entendida como una amenaza de derrumbe para la sociedad argentina. Al negar a Dios, destruía los fundamentos morales y religiosos de aquellos principios que debían guiar la vida de los hombres, volviéndolos carentes de sentido último y, por lo tanto, privándolos de aquello que tenían de vinculantes u obligatorios. El laicismo se volvía así, en el discurso de Buteler, no solo antinatural sino también antisocial y antinacional.

Esto era así porque en su lógica identificaba al cristianismo con la civilización, entendiéndolos prácticamente como sinónimos, por lo que el laicismo venía a significar un atentado contra ella. Se trataba de “su microbio específico”, causante de personas egoístas, apasionadas, avaras, crueles, deshonestas y criminales. Por lo tanto, un estado que establecía una educación laica se volvía “idiota e inútil” porque, al igualar a todas las religiones desconociendo a la católica como la única verdadera, se declaraba incapaz de gobernar respecto de lo moral y religioso pero, al mismo tiempo, no solo estaba contraviniendo la voluntad de la Nación católica y desoyendo lo establecido por la Carta Magna, sino que también, y fundamentalmente, propiciaba la descomposición social, su atomización y desintegración individualista.

## FUENTES

Archivo del Arzobispado de Córdoba. Boletín Eclesiástico, 1936-1943.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bianchi, S. (1997). La conformación de la Iglesia católica como actor político-social: el episcopado argentino (1930-1960). En Bianchi, S & Spinelli, M. (Comps.), *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea* (17-48). Tandil: IEHS.
- Echeverría, O. (2009). *Las voces del miedo. Los intelectuales autoritarios argentinos en las primeras décadas del siglo XX*. Rosario: Prohistoria.
- Mallimaci, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos.
- Romero, L. (2006). *Sociedad democrática y política democrática en la Argentina del siglo XX*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Tcach, C. (2009, agosto). *En torno a la inacabada construcción de la hegemonía católica en la isla radical: el diario Los Principios en la Córdoba de Sabattini*. Trabajo presentado en el IX Congreso Nacional de Ciencia Política, SAAP-Universidad Nacional del Litoral-Universidad Católica de Santa Fe.
- Zanatta, L. (1996). *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

## **RESEÑA DE LIBRO**

**RENOLD, JUAN MAURICIO (COMPILADOR)**

*Miradas antropológicas sobre la vida religiosa  
III. Religiones mágicas: breves observaciones  
antropológicas, y otros ensayos*

Fundación CICCUS, Ediciones Centro de Integración,  
Comunicación, Cultura y Sociedad, Buenos Aires, Argentina,  
2012. ISBN: 978-987-693-013-0. 368 páginas.

**GABRIELA DALLA-CORTE CABALLERO**

---

Departamento de Antropología Cultural, Historia de América y África,  
Facultad de Geografía e Historia, Universitat de Barcelona  
Dirección postal: Montalegre 6, 08001, Barcelona.  
[dallacorte@ub.edu](mailto:dallacorte@ub.edu)

Fecha de recepción: 8 de mayo de 2013

Fecha de aceptación: 20 de febrero de 2014

En esta obra compilada por Juan Mauricio Renold - antropólogo y Director del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina- participa un buen número de autores, interesados precisamente en el tema principal: la vida religiosa

observada desde la antropología y las organizaciones institucionales. La religión mágica es el centro de análisis, tal como puede observarse en los diversos trabajos que abordan el fenómeno religioso, pero con proyección al ámbito de la antropología social.

La contribución del responsable de este libro da comienzo con la reflexión sobre la sociología clásica centrada en las obras de Karl Marx, Friedrich Engels, Émile Durkheim y Max Weber, contrastándola con las representaciones religiosas de Lucien Goldmann, Lucien Sebag y Claude Lévi-Strauss. Por su parte es la secularización el tema abordado en las obras de Jürgen Habermas, Charles Taylor y José Casanova, con el objetivo de demostrar el significado de la libertad religiosa que surge en el marco de sociedades democráticas, republicanas, diversas y plurales. La secularización y el laicismo se expanden, según Renold, en contextos socioculturales y políticos de pluralismo y diversidad religiosa. Pero lo más importante es que esa acción colectiva religiosa diversa sea reconocida legal y legítimamente para fomentar sus expresiones. Conceptos tales como tolerancia, pluralismo, secularización y laicismo se unen a los principios de prácticas y representaciones religiosas en la vida cotidiana de los ciudadanos. Sobre esta base, Renold apunta al análisis antropológico de las religiones mágicas latinoamericanas desarrolladas a partir de la década de 1970, cuya función intelectual manifiesta cierta oposición a la organización de la colectividad religiosa católica. La relación dialéctica entre ambas muestra una gran eficacia que une a grupos mágicos y no mágicos (religiosos) y retoma los campos disciplinares de principios del siglo XX.

Hilario Wynarczyk enfoca el cambio social evangélico argentino en las décadas de 1980 y 1990. Su objeto de estudio son los evangélicos conservadores bíblicos argentinos, que han

intentado crear partidos políticos evangélicos en el país. Los diversos movimientos sociales tienen como antecedente el propio auge evangélico durante la década de 1950, es decir, durante la presidencia de Juan Domingo Perón. Los gobiernos dictatoriales impusieron un control efectivo sobre los cultos no católicos, con lo que una “masa crítica” tuvo cabida recién a partir de la década de 1980. La expansión culminante del campo evangélico llegó en los años 1999 y 2001. A partir de entonces, el campo católico ha retomado fuerza desde la perspectiva jurídica y legal.

Alejandro Frigerio, por su parte, aborda el tránsito religioso entre la Argentina y el Brasil mediante el concepto de “conversión”, que ha originado un gran debate en el marco de los estudios sociológicos y antropológicos sobre la religión. El autor compara precisamente el uso de la categoría “conversión” en los dos países estudiados y señala que mientras Brasil se caracteriza por una imagen nacional culturalmente inclusiva, la Argentina aparece como un país excluyente y sin dicotomía religiosa. Fortunato Mallimaci y Luis Miguel Donatello abordan el caso argentino pasando por el catolicismo liberacionista, las praxis liberadoras y, en especial, la opción desde los pobres que fomentó la efervescencia colectiva argentina desde las décadas de 1960 y 1970. La Teología de la Liberación (TL), el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), el Catolicismo Liberacionista (CL), así como la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) han formado parte de este proceso en compañía del grupo “Cristianismo y Revolución”, de los combativos nucleados en la CGT argentina. Siguiendo la propuesta de Hilario Wynarczyk, Mallimaci y Donatello señalan que la dictadura militar de 1976 generó un gran conflicto teológico y político, pero también social. Para estos autores, el regreso a la democracia en la Argentina unificó el catolicismo de la liberación con la política de la memoria y, también, con los juicios que se han



hecho contra las juntas militares que gobernaron hasta el año 1983.

Sofía Fernández se vuelca al campo religioso pentecostal en relación con la danza de los aborígenes tobas establecidos precisamente en el barrio Toba de la ciudad de Rosario. Los tobas y los pilagás de la comunidad qom, predominantes en las provincias del Chaco y Formosa, así como los mocovíes concentrados especialmente en la zona chaqueña santafesina representada por Colonia Dolores y por San Javier, han formado parte históricamente de la población guaycurú del Gran Chaco que, durante la primera mitad del siglo XX, quedaron en manos de la orden franciscana, y en las últimas décadas se han volcado a los cultos pentecostales. La autora enfoca especialmente los rituales pentecostales de los qom a partir de la fundación de la Misión Go Ye del año 1941. Este ritual evangélico se centró en la alabanza, en el coro y en la danza, esta última contraria a las agujas del reloj. Es una práctica que permite el asentamiento de la comunidad mediante la rueda espiritual que trasciende el ámbito meramente religioso. La ciudad de Rosario, como afirma Lucía Amparo Emilia Salinas, contiene diversas agrupaciones religiosas distribuidas en tres grandes grupos: evangélicos, católicos y otros. El primer caso incluye a los metodistas, luteranos, bautistas, protestantes, pentecostales, Ejército de Salvación y Asamblea de Dios. El segundo, a católicos apostólicos romanos y católicos liberales. En el tercero están los testigos de jehová, las escuelas Científico Basilio, mormones, teosofías y centros de estudios, adventistas del Séptimo Día, judíos, budistas, musulmanes, centros Sai Baba y santuarios. Precisamente este tercer caso incluye los santos populares como el Gauchito Gil, o San la Muerte. La dinámica religiosa rosarina incluye asimismo la orden sufi naqshbandi, es decir, el sufismo del Islam.

María Georgina Granero analiza la religiosidad paraguaya en el contexto de su migración, la cual produce según la autora, la relocalización de símbolos y prácticas religiosas en contextos ajenos, y a través de redes sociales diversas, en particular, las surgidas de los pacientes, curanderos y agentes de cura tradicionales que “colocan el agua de socorro”. El problema migratorio se resuelve a través de redes e intercambios, dos términos antropológicos que sirven a la autora para describir las nuevas “síntesis religiosas” paraguayas. En contraste, Fernando Silberstein nos muestra la cosmovisión china mediante el nacimiento de la escritura y a la estructura del lenguaje.

El ámbito religioso femenino queda en manos de Marcelo Ulloque, historiador y profesor de la facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Se ocupa de la Congregación de las Hermanas Oblatas del Santísimo Redentor que llegaron a la ciudad de Rosario en el contexto de la consolidación de la segunda república (1931-1936) y de la guerra civil española (1936-1938). Las oblatas se ubicaron a partir de entonces en el barrio Saladillo, en la zona sur de la ciudad. En 1937 fundaron un asilo de niñas gracias al apoyo de autoridades eclesiásticas, y evidentemente compitieron con el hospicio de huérfanos y expósitos fundado en el año 1879 gracias a la apertura del enorme edificio construido en la calle Laprida de Rosario, en manos de las damas de caridad y de las hermanas del Huerto procedentes de Italia.

María Cecilia Picech, por su parte, aborda la transnacionalización del Rastafari y su localización en la Argentina, modificando el modo de vida, pero también construyendo una manifestación cultural “negra”. Para la autora, en la Argentina lo asumimos como una creencia negra “a la criolla” en manos de jóvenes que se reúnen desde el año 2009

para consolidar esta práctica. El Rastafari es una especie de “práctica cultural y religiosa” que tiene origen en Jamaica a comienzos de la década de 1930. Esta práctica se expandió en Puerto Rico, Costa Rica, Cuba, Belice, Colombia, Brasil, Chile, África Oriental y Occidental, y en la actualidad en el seno de la propia República Argentina. Las manifestaciones culturales “negras” se vinculan al reggae, a internet y al boom comercial, pero también a cierto regreso “a África” mediante una especie de repatriación espiritual.

Andrés Gil cierra la obra con su reflexión sobre las creencias y la organización de los testigos de Jehová, que se expanden actualmente a partir del barrio céntrico de Capitán Bermúdez, en la provincia de Santa Fe. El autor analiza la organización, los principios, así como la propia gestión diaria que describen los miembros en las entrevistas mantenidas con ellos en momentos puntuales. Resulta muy sugerente la reflexión de Gil acerca de la familia de los testigos de Jehová, en particular el rol de la esposa, que “no puede tomar decisiones sin consultar al esposo” (p. 348). La hipótesis del autor es que en este caso existe un control directamente personal en el nivel familiar.

Como vemos, es una compilación dirigida a lectores especialistas, pero también al público interesado en el ámbito religioso argentino.

## RESEÑA DE TESIS

**GABRIELA IRRÁZABAL**

*Bioética y Catolicismo. Entrenamiento e intervenciones  
públicas desde la bioética personalista en Argentina  
(1999-2012)*

**SOL PRIETO**

---

CEIL CONICET  
[holasolprieto@gmail.com](mailto:holasolprieto@gmail.com)

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2014  
Fecha de aceptación: 31 de marzo de 2014

La tesis de Gabriela Irrazábal llega en un momento en el que la Argentina y la región discuten –quizás como nunca antes en la historia-- la soberanía sobre los cuerpos de las personas. En Argentina, la sanción de leyes como la de muerte digna, identidad de género, y fallos como el de la Corte Suprema que extiende la interpretación respecto a qué interrupciones del embarazo no deben ser penalizadas por la Justicia, pusieron en cuestión en pocos años el nivel y tipo de dominio que el Estado tiene sobre los cuerpos, a la vez que contribuyeron a consolidar un discurso de autodeterminación sobre los usos del cuerpo, el sufrimiento médico, etc. En consonancia con esta tendencia, la manipulación

y modificación médica del cuerpo también ha sido tematizada. Los distintos tipos de catolicismo fueron una parte fundamental de estas discusiones. Sin embargo, las ciencias sociales prácticamente no problematizaron esta participación. En este sentido, la pregunta de Irrazábal viene a saldar una deuda para entender no solamente las últimas dos décadas, sino también el presente: “¿Cómo intervienen en el espacio público-- a partir de sus representaciones, trayectorias y un entrenamiento específico-- los agentes católicos formados en bioética en la Argentina?”, es el interrogante que guía su tesis.

La primera parte describe el surgimiento de la bioética como disciplina fines de la década del 60, el panorama actual de la bioética en Argentina, las principales discusiones entre los especialistas, y los dispositivos concretos a través de los cuales el campo de la bioética se articula con el campo del catolicismo a escala mundial. De esta primera parte resulta fundamental –para entender la disputa política dentro del campo-- la idea de que existe una “despolitización” de los conflictos morales comprendidos por esta disciplina, de modo que a través un esquema “neutral” de legitimación basado en la expertise, la bioética protege un modelo de sociedad heteronormativo y patriarcal. Los temas que aborda la bioética son articulados y englobados por los agentes religiosos, encontrándole así una potencialidad política, que aparece como “neutral y científica” que a la vez posiciona al catolicismo como una religión moderna y pública. En este sentido, el segundo capítulo de la primera parte sintetiza la articulación entre la bioética y el catolicismo a partir de la reconstrucción del camino hacia la emergencia “bioética autorizada” por las jerarquías de la Iglesia Católica desde el Vaticano. En este punto, resulta relevante el registro de la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida en Roma (2012) y la visita del cardenal Elio Sgreccia a la Argentina

(2008) como dos eventos que dan cuenta de esta articulación y de la existencia de redes de sociabilidad y alianzas transnacionales concretas. Este tipo de análisis resulta crucial para desestimar las perspectivas que enfatizan un supuesto conflicto entre una bioética laica y una bioética confesional, que desconocen que la bioética, al postularse como una ciencia oficial de protección moral de lo viviente, transpone, en una forma laica, la misma ideología de la tradición católica (Borrillo, 2011). Al mismo tiempo, la lectura abona a una multiplicidad de evidencia por parte de las ciencias sociales respecto a la existencia de una “matriz común católica” como estrategia de penetración en las diversas esferas de la vida colectiva con una actitud crítica hacia la modernidad “liberal” (Mallimaci, Cuchetti & Donatello, 2011).

La segunda parte de la tesis describe cómo se activa la legitimación del hacer bioético a través del “expertise”, y para ello hace foco en el tratamiento de las cuestiones de vida y muerte en las comisiones de salud parlamentarias (cap.3) y los hospitales públicos y los comités de bioética (cap. 4). En los dos espacios de participación de los bioeticistas, se observa que el Estado acude a dichos agentes en la medida en la que revisten el carácter de “autoridad científico-bioética”, con el objetivo de dirimir eventuales conflictos de intereses. Es a partir de esta *expertise* que los agentes entrenados en bioética son convocados como peritos científicos en diversas comisiones parlamentarias, una de las aristas de la intervención pública. Los debates parlamentarios (en comisiones de salud) seleccionados para esta tesis son las audiencias sobre la reglamentación del protocolo de atención de aborto no punible en la Ciudad de Buenos Aires (2008), las de fertilización asistida en la Cámara de Diputados de la Nación (2009) y la denominada “muerte digna” en la Cámara de Senadores de la Nación (2011). En cuanto a los comités de bioéticas, la tesis hace foco en aquellos casos de aborto no punible

que han producido una sanción internacional por parte del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas a la Argentina (2011), y en el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012) que da instrucciones sobre cómo proceder ante casos de aborto no punible. En ese marco se describe el proceso de deliberación de un comité de hospital público cuando se le pide intervención ante un caso de aborto no punible.

La última parte describe las redes de sociabilidad de los agentes bioéticos y sus estructuras de formación. De acuerdo a estas dos dimensiones se configura una tipología de los bioeticistas personalistas, configurada a través de una “comunidad religioso-epistémica”, que se relaciona con el Vaticano y la división del “trabajo bioético”. Hay agentes que integran la máxima autoridad y se ubican en “la cúpula” de esta comunidad, luego aparecen aquellos que se encargan de brindar la capacitación y el entrenamiento y participar en comisiones parlamentarias como peritos científicos (“los certificadores”) y, por último, una masa más amplia de agentes que se caracterizan por circular por diversos espacios de formación para convertirse en expertos en bioética personalista (“los certificados”) y participar de comités de hospitales públicos. Si bien se insta a todos los católicos a que se involucren en la bioética, en la práctica sólo aquellos que cuentan con las mayores credenciales académicas pueden officiar de “bioeticistas” delimitando distintos niveles de pertenencia que se complementan con agentes, que a pesar de contar con las máximas credenciales, ocupan un lugar marginal o de exclusión. Profesionales de la salud, médicos, abogados, biólogos son los principales actores reclutados para el entrenamiento en bioética y quienes imparten la formación detentan doctorados (nacionales o internacionales) en alguna de estas disciplinas. Las escuelas que han fundado, primero en Buenos Aires, han derivado en otras en distintas provincias del país, consolidando una red de influencia

personalista que alcanza a trece espacios de formación. Por lo tanto ya existen docentes egresados de las escuelas locales y maestrands en bioética.

Por último, el trabajo de Irrazábal describe los espacios donde se enseña bioética personalista. De todas estas escuelas seleccionamos, para analizar en profundidad, dos modalidades de entrenamiento diferenciadas llevadas adelante por la Comisión de Bioética P. José Kentenich: las Jornadas de bioética y la diplomatura de posgrado dictada en una universidad privada de Buenos Aires. Asimismo, realizo una comparación con un posgrado sobre comités de bioética de la Universidad Católica de Buenos Aires indicando puntos en común y divergencias. La importancia de estas acciones radica en que quienes asisten ponen en juego este aprendizaje en las distintas intervenciones públicas relacionadas a estas temáticas, especialmente espacios legislativos y hospitales. Además de esta dimensión instrumental-utilitaria, la *performance* de estas acciones vehiculiza momentos de movilización de la memoria colectiva, redefine identidades pone en juego distintos significados del catolicismo y establece nuevas formas de sociabilidad.

Frente a miradas que desde la sociología de la religión enfatizan una supuesta “secularización estratégica” de los agentes religiosos a la hora de poner en práctica su religión como religión pública, y miradas que desde la ciencia política desconocen la pluralidad de catolicismos que habitan la Iglesia Católica y consideran que la única estrategia con la que cuentan los grupos religiosos es el cabildeo y la consagración de acuerdos de cúpulas –entre “políticos” y “religiosos”, el trabajo de Irrazábal resulta fundamental a la hora de dar cuenta en qué medida los agentes bioéticos son agentes religiosos al mismo tiempo, y cómo el resultado de estos dispositivos de formación “doble” tienen



resultados concretos en los debates públicos en torno a la legislación y la aplicación de políticas relativas al inicio, la reproducción y el fin de la vida, donde los agentes bioéticos intentan que la sociedad retorne a los designios de la ley natural divina de la que consideran se ha desviado- y contribuyen a consolidar esquemas de dominación que promueven la heteronormatividad obligatoria y la no disponibilidad de los individuos sobre sus cuerpos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Borillo, D. (2011). *Bioéthique*. Paris: Dalloz
- Irrazábal, M.G. (2012). *Bioética y catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista en Argentina (1999-2012)*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Mallimaci, F., Cuchetti, H. & Donatello, L. M. (2011). Catolicismo y nacionalismo: lo político-religioso y la "matriz común" en Argentina. En Bastian, J-P., Meyer, J., Mallimaci, F., Cucchetti, H., Donatello, L., Lecaros, V. & Huaco Palomino, M. *Problems d'Amérique Latine 80. Le monopole catholique en question (29 – 47)*. Paris: Choiseul

## REFERENCIAS

- A. L. s/ medida autosatisfactiva., No. F. 259. XLVI. (Corte Suprema de Justicia de la Nación, 2012).
- Ley n° 26742. Modificase la ley n° 26.529 que estableció los derechos del paciente en su relación con los profesionales e instituciones de la salud. Honorable Congreso de la Nación Argentina. C.F.R. (2012).
- Ley 26.743. Establécese el derecho a la identidad de género de las personas. Honorable Congreso de la Nación. C.F.R. (2012)



# Ciencias Sociales y Religión

28, 29 y 30 de octubre de 2014  
Buenos Aires – Argentina

## NACIONALISMOS, RELIGIONES Y GLOBALIZACIÓN

El Programa "Sociedad, Cultura y Religión" del CEIL-CONICET convoca a las VIII *Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión*, que se desarrollarán en Buenos Aires, entre los días 28 y 30 de octubre de 2014.

Las Jornadas se proponen reunir a científicos sociales especializados en el estudio de los diversos grupos, creencias y prácticas religiosas y sus relaciones con otras dimensiones de la vida social en América Latina.

La convocatoria se extiende a investigadores/as de la región con la finalidad de conocer la producción y estimular el intercambio académico en torno a las relaciones entre las sociedades, religiones y los Estados. Las VIII Jornadas girarán en torno a los ejes nacionalismos, religiones y globalización. Habrá una sesión especial sobre el nombramiento de un papa latinoamericano y su impacto sobre los estados –nación, la construcción de la "Patria Grande" y la relación con los grupos religiosos.

Más información en: <http://jornadasreligion.blogspot.com.ar/>



REVISTA

# SOCIEDAD Y RELIGION

Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur

Nuevo y único correo: [revistasociedadreligion@gmail.com](mailto:revistasociedadreligion@gmail.com)

Facebook: “Revista Sociedad y Religión del Ceil-Conicet”

Twitter: @Revista\_SyR

## CONVOCATORIA

### RECEPCIÓN DE ARTÍCULOS/NOTAS BREVES/RESEÑAS

Estimados colaboradores y lectores:

Desde el 1° de abril al 1° de julio de 2014 se encuentra abierta la **recepción *on line*** de artículos, notas breves y reseñas (de libros y tesis de posgrado) para los números de 2015/2016 de la Revista Sociedad y Religión.

✓ Para el **envío de su colaboración**, siga los siguientes pasos:

1) Ingrese al sitio:

<http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/index>

2) Diríjase a la solapa “registro” y cree un usuario. Para enviar una colaboración debe registrarse como “autor”, sino puede hacerlo sólo como “lector”. Llene todo el formulario y espere el mail de confirmación.

- 3) Una vez que tenga una cuenta, inicie sesión en el sitio de la revista y seleccione la función “autor” y cargue el archivo (solo el texto).
  - 4) Luego, cargue los metadatos de su artículo (nombre del autor, pertenencia institucional, semblanza curricular, etc.)
  - 5) Verifique los datos cargados y confirme el envío.
- ✓ Para dar seguimiento al paso de su colaboración durante el **proceso de revisión, evaluación y edición** debe iniciar sesión en el sitio de la revista, seleccionar la función "Autor" y pulsar en el título que aparece como enlace para acceder al historial de su artículo.
  - ✓ **Normas editoriales** de la Revista disponibles en el sitio de la Revista.

**Sociedad y Religión** es una publicación semestral del Programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) dependiente del CONICET, Argentina. Desde la perspectiva de las Ciencias Sociales busca comunicar y difundir estudios sobre la religión en América Latina. Publica artículos sobre investigaciones empíricas, estudios comparativos, reflexiones teóricas; además de comentarios bibliográficos y de tesis de posgrado. La revista fue fundada en 1985 y está auspiciada por la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Desde 2009 está incluida en el Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas y está indexada en SCIELO, LATINDEX, DIALNET y REDALYC.

## NORMAS EDITORIALES

### 1. POLÍTICA EDITORIAL

La revista *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur* es una publicación del Área Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL), del CONICET. Tiene una periodicidad semestral y se encuentra indexada en Latindex y el Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas del CAICYT.

La revista acepta artículos de investigadores e investigadoras de todo el mundo que cumplan con las condiciones formales y académicas exigidas. En ese sentido, sólo se publicarán trabajos originales que hayan pasado por el proceso de doble referato anónimo.

Los textos se seleccionarán según el grado de pertinencia de la temática y la perspectiva abordadas. En este sentido, la revista pretende dar espacio para la publicación de artículos que representen una innovación en el ámbito de la investigación científica. Por ello no se aceptarán como artículos de investigación aquellos que se limiten a la comprobación de una teoría o sean una mera descripción de un objeto, los cuales podrán enviarse como notas breves.

La revista alienta el abordaje interdisciplinario de los temas estudiados, siendo condición necesaria el adecuado conocimiento y uso de las disciplinas implicadas. También se privilegiará el análisis de objetos empíricos que permitan explicar diversos aspectos de los fenómenos religiosos en América Latina por sobre las investigaciones teóricas o meramente especulativas.

Por último, el Comité editorial se reserva el derecho de incluir los artículos aprobados en el número que considere conveniente. Los/as autores/as serán responsables del contenido científico y los puntos de vista de su trabajo, los cuales no necesariamente coincidirán con los de los/as editores/as.

### 2. PRESENTACIÓN DE LOS ORIGINALES

Los artículos que se envíen a *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur* deberán reunir las siguientes condiciones. De no cumplirlas, no podrán ser incluidos en el proceso de arbitraje.

1. Estar escritos en español o portugués y revisados por hablantes nativos de estas lenguas en el caso de que el autor o la autora no lo sea. Se enviarán a la dirección de mail de la revista en un archivo adjunto en formato .doc
2. Junto al original debe ser enviada una copia autógrafa de la Cesión de Derechos, firmada por el/la autor/a.
3. Los materiales deben poseer carácter inédito. El trabajo no debe ser sometido simultáneamente a otro arbitraje ni proceso de publicación. No se aceptarán traducciones que no hubieran sido pedidas por los editores. Se aceptarán trabajos que hubieran sido presentados en reuniones científicas siempre y

cuando impliquen una reelaboración sustancial que deberá ser indicada en nota.

4. La revista publica artículos de investigación, notas breves, reseñas y resúmenes de tesis.

## 2.1. Normas generales

### 2.1.1. Artículos de investigación

El formato del trabajo será en hoja tamaño A4 en letra Arial, tamaño 12, con un interlineado de espacio y medio y con los márgenes predeterminados por los procesadores de texto al uso: superior e inferior: 2,5 cm.; izquierdo y derecho: 3 cm. La extensión no debe ser superior a 25 páginas incluyendo la **Bibliografía, Fuentes y anexos. El trabajo no deberá consignar el nombre del/a autor/a y deberá cuidar que la redacción del texto no revele su identidad, condición necesaria para garantizar el anonimato de la evaluación.**

Deberá estar acompañado de una hoja de presentación en que se consignen: el nombre del/a autor/a, pertenencia institucional (Ej: CONICET, UBA, etc.), dirección postal y correo electrónico.

El artículo debe llevar título en su lengua original y en inglés e ir precedido por un resumen en ambos idiomas de entre 100 a 200 palabras. Al final de cada resumen, deben ubicarse tres a cinco palabras clave o descriptores. El resumen debe dar cuenta de la estructura del trabajo, señalando sus propósitos, interrogantes, metodología y principales conclusiones. En caso de proponer contribuciones con un marco teórico, éste deberá ser indicado –junto a las hipótesis propuestas- antes de la metodología.

El trabajo deberá estar claramente dividido en secciones (y subsecciones, si es necesario) subtituladas adecuadamente. Las secciones Introducción, Conclusiones, Referencias Bibliográficas y Fuentes no irán numeradas. Las palabras o frases extranjeras deberán ser digitadas en cursiva y los términos técnicos deberán ser escritos con comillas simples.

Las tablas, figuras y gráficos deberán incorporarse en el texto, debidamente numerados. Las notas al pie no se emplearán para realizar referencias bibliográficas sino exclusivamente para comentarios, ampliaciones o aclaraciones pertinentes a lo desarrollado en el cuerpo del texto.

Las citas directas incluidas en el texto deberán señalarse con comillas dobles, dentro del párrafo, si no superan las dos líneas. Las citas de tres líneas o más deberán constituir un párrafo aparte, sin comillas y con un margen izquierdo de 1,25 cm. respecto de la caja del texto.

Todos los trabajos citados en el texto deberán incluirse en la sección **Bibliografía**; a su vez, todas las obras incluidas en **Bibliografía** deben aparecer referidas en el cuerpo del manuscrito.

### 2.1.2. Notas breves

El formato del trabajo será en hoja tamaño A4 en letra Arial, tamaño 12, con un interlineado de espacio y medio y con los márgenes predeterminados por los procesadores de texto al uso: superior e inferior: 2,5 cm.; izquierdo y derecho: 3 cm. La extensión no debe ser superior a 10 páginas incluyendo la Bibliografía.

Deberá estar acompañado de una hoja de presentación en que se consignen: el nombre

del/a autor/a, pertenencia institucional, dirección postal y correo electrónico.

Las notas breves abordarán temas que, sin justificar la escritura de un artículo más extenso, sean relevantes para su comunicación a la comunidad científica. En este sentido serán bienvenidos trabajos que aborden revisiones bibliográficas en torno a algún tema, discusiones y polémicas, reflexiones teóricas y metodológicas, avances de investigación, estudios de caso, descubrimientos recientes, crítica de fuentes, etc.

El trabajo llevará un título, no siendo necesaria su traducción ni la redacción de un resumen o palabras clave. El título deberá indicar claramente la naturaleza de la nota propuesta.

Dado su carácter breve, se sugiere una estructura simple, sin mayores subdivisiones o subtítulos. Para los aspectos formales de la inclusión de citas o referencias bibliográficas, se emplearán aquellos señalados anteriormente para los Artículos de investigación.

Las notas breves serán evaluadas por el Comité editorial atendiendo especialmente a su novedad y actualidad en el campo de las ciencias sociales de la religión.

### *2.1.3. Reseñas y resúmenes de tesis*

El formato del trabajo será en hoja tamaño A4 en letra Arial, tamaño 12, con un interlineado de espacio y medio y con los márgenes predeterminados por los procesadores de texto al uso: superior e inferior: 2,5 cm.; izquierdo y derecho: 3 cm. La extensión no debe ser superior a 4 páginas incluyendo la Bibliografía.

Deberá estar acompañado de una hoja de presentación en que se consignen: el nombre del/a autor/a, pertenencia institucional, dirección postal y correo electrónico.

Alentamos especialmente a los autores de tesis de maestría y doctorado a que envíen resúmenes de las mismas especificando claramente su diseño metodológico y estructura textual. El título del trabajo deberá coincidir con el de la tesis referida. Deberán indicarse claramente los propósitos e interrogantes o hipótesis; el objeto estudiado y sus dimensiones; la metodología empleada y sus principales conclusiones. La Bibliografía y subdivisiones textuales deberán reducirse al mínimo.

También recibimos reseñas de libros, revistas, portales de Internet, reuniones científicas y otros lugares de comunicación y producción de conocimiento científico sobre los temas abordados por la revista. Las reseñas se encabezarán con los datos bibliográficos completos de la obra según se consigna más abajo para la Bibliografía. Para el caso de libros y revistas se incluirá el número de ISBN o ISSN, según corresponda. No se incluirán subdivisiones textuales.

El texto será evaluativo y dará cuenta de la toma de posición del autor frente a la obra reseñada. Deberán especificarse sus destinatarios o potenciales lectores, su estructura (capítulos o partes para libros o revistas; secciones para el caso de páginas web, etc.) y toda la información que se considere relevante. La obra reseñada será puesta en relación con su contexto de publicación y con otras de carácter semejante y se señalarán los aportes originales realizados en ella.

Se recomienda cuidar la extensión de la reseña y su puesta en relación con otros trabajos; para revisiones bibliográficas más exhaustivas se recomienda la redacción de notas breves.

Las reseñas y resúmenes de tesis no son evaluadas por el comité de referato.

**Citas en el texto.**

Cuando el autor se incluye en la oración se pone la fecha de edición entre paréntesis.

Se trata de un campo discursivo afín a lo que Said (1990) había denominado como orientalismo

Cuando el autor no se incluye en la oración se coloca el nombre y el año entre paréntesis:

Esta representación del Otro asume los rasgos de otro nacional brasileiro: activo, emprendedor, industrial (Giménez Béliveau, 2006)

Si la obra tiene más de dos autores, se cita la primera vez con todos los apellidos. En las menciones siguientes, se escribe sólo el apellido del primer autor seguido de la frase *et al.*

El término inteligencia emocional lo utilizaron por primera vez Salovey y Meyer en 1990 (Álvarez Manilla, Valdés Krieg & Curiel de Valdés, 2006)

En cuanto al desempeño escolar, Álvarez Manilla et al. (2006) encontraron que la inteligencia emocional no incide en el mismo.

Si son más de seis autores, se utiliza *et al* desde la primera mención.

Si se utiliza una cita directa, se coloca el nombre del autor, el año y las páginas entre paréntesis.

Castells recuerda cómo “el uso extenso de Internet permitió a los zapatistas difundir información y su llamamiento por todo el mundo al instante” (Castells, 2002: 103)

En caso de que se cite una publicación sin autor, se coloca el nombre de la misma en el espacio que correspondería al apellido del autor.

En caso de que se citen diferentes obras de un mismo autor a la vez, se colocan los años separados por una coma:

Estudios anteriores (Pujol & Garcés, 1995, 1998)

Cuando el artículo no tiene fecha de publicación, se coloca s.f.

**Bibliografía.**

Se cita al final del artículo en orden alfabético.

En caso de repetirse un autor, no se vuelve a escribir el nombre, sino que se coloca una línea recta ocupando el espacio que debería ocupar el nombre:

Apellido, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

\_\_\_\_\_ (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

En caso de que se citen dos o más obras del autor editadas en el mismo año, se coloca una letra para diferenciar cada año. Ejemplo: 2010a ; 2010b.

En caso de citarse obras con fecha diferente, se enumeran desde la más antigua a la más reciente.

Tanto los libros como los artículos pueden haberse extraído de la Web. En ese caso, si cuentan con código doi, este debe incluirse. DOI (Digital Object Identifier) es la serie alfanumérica asignada por la editorial a un documento en formato electrónico. No todos los documentos poseen este código.

**Libros.**

*Libro con autor.*

Apellido, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

Algrant, J. (2010). *Política y religión en los márgenes: Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.



*Libro en versión electrónica*

Apellido, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www.XXXXXXXXXX.XXX>

Apellido, A. A. (Año). *Título*. doi: XX.XXXXXXXXXX

*Libro con editor, compilador, director.*

Apellido, A. A. (Ed., Comp, Dir, según corresponda). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial. Giménez Béliveau, V. & Montenegro, S. (Comp.) (2010). *La triple frontera: Dinámicas culturales y procesos transnacionales*. Buenos Aires: Espacio editorial.

*Autor corporativo.*

PNUD. (2007). *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008: la lucha contra el cambio climático, solidaridad frente a un mundo dividido*. Nueva York: Autor.

Nota: Cuando el autor y el editor sean el mismo, utilice la palabra autor como nombre del editor.

*Capítulo de libro.*

Apellido, A.A. & Apellido B.B. (Año). Título del capítulo. En Apellido, A. A. (Ed. Comp. Dir. Según corresponda), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

Donatello, L. M. (2010). La última dictadura militar como problema teológico-político. En Mallimaci, F. (Comp.), *Modernidad, religión y memoria* (169-182). Buenos Aires: Colihue.

*Publicaciones periódicas.*

Apellido, A. A., Apellido, B. B. & Apellido, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, volumen(número), pp. xx-xx.

Ludueña, G. (2011) Discurso, performance e imaginación política en un ritual católico. *Sociedad y religión*, 21(36), 89-115.

*Artículos extraídos de la web.*

Apellido, A. A., Apellido, B. B. & Apellido, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, volumen(número), pp. xx-xx. doi: xx.xxxxxxxx

Apellido, A. A., Apellido, B. B. & Apellido, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación*, volumen(número), pp. xx-xx. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

*Artículo de publicación semanal*

Viadero, D. (2007, 19 de diciembre). Social- skills programs found to yield gains in academic subjects. *Education Week*, 27(16), 1-15.

*Artículo de publicación diaria en la Web.*

Duhigg, C. (2009, 12 de septiembre). Toxic waters: Clean Water laws are neglected, at a cost in human suffering. *The New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/2009/09/13/us/13water.html?em>

*Informe técnico.*

Apellido, A. A. (Año). *Título*. (Informe Num. xxx). Ciudad: Editorial.

*Informe de una agencia de gobierno.*

Agencia de gobierno. *Título, año*. Ciudad: Fuente o editorial. Recuperado de <http://www.xxxxx.xxx>

*Tesis.*

Apellido, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización.

Setton, D. (2010). *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción: El caso*

de *Jabad Lubavitch en la Argentina*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

*Ponencias.*

*Ponencia recuperada on line*

Apellido, N. (fecha). *Título*. Nombre del evento. Ciudad. Recuperado de <http://xxxxx.xx.xxxxxx>

Fudin, M. (2009, octubre). *La graduación, el día antes del día después: reflexiones sobre las prácticas de estudiantes en hospital*. Trabajo presentado en la VII Jornada Anual de la Licenciatura en Psicología, Buenos Aires. Recuperado de <http://desarrollo.uces.edu.ar:8180/dspace/handle/123456789/625>

*Ponencia publicada*

Apellido, N. (año). *Título*. En Nombre del evento (páginas). Ciudad: Editorial.

Peláez, E. A. (2007). Responsabilidad del director suplente. En *10º Congreso Iberoamericano de Derecho Societario* (29-38). Córdoba, Argentina: Fundación para el estudio de la Empresa.

#### Referencias.

Se trata de las fuentes que sustentan la investigación y que fueron utilizadas en la preparación del artículo. Deben citarse antes de la bibliografía. Los libros que son utilizados para dar cuenta del discurso de los actores sociales figuran como referencias. El modo de citar las referencias es igual al de la bibliografía.

#### Formulario para la cesión de derechos

Los/as autores/as deberán entregar, junto con los originales, una copia autógrafa del siguiente formulario, llenado de puño y letra y firmado.

Título del Manuscrito:

Declaración: Mediante el presente documento declaro que otorgo (amos) licencia exclusiva y sin límite de temporalidad para que el manuscrito arriba mencionado, de mi (nuestra) autoría, aparezca publicado dentro de la revista titulada *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*.

Siendo de mi conocimiento que la distribución de la citada revista no es con finalidad lucrativa, sino académica, otorgo la autorización correspondiente para que la difusión pueda efectuarse a través de formato impreso y medios electrónicos, tanto en red local como por vía Internet.

Firma y aclaración