

# **Religión, dislocación y política: el primer peronismo, entre el misticismo plebeyo y la iglesia peronista.**

Cucchetti, Humberto Horacio.

Cita:

Cucchetti, Humberto Horacio (2004). *Religión, dislocación y política: el primer peronismo, entre el misticismo plebeyo y la iglesia peronista. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/720>

# **RELIGIÓN, DISLOCACIÓN Y POLÍTICA: EL PRIMER PERONISMO, ENTRE EL MISTICISMO PLEBEYO Y LA IGLESIA PERONISTA**

CUCCHETTI, HUMBERTO HORACIO

LIC. Sociología, MG. Ciencias Sociales CEIL- CONICET

[hcucche@supernet.com.ar](mailto:hcucche@supernet.com.ar)

## **RESUMEN**

Las investigaciones sobre el fenómeno peronista han tenido un crecimiento notable en los últimos años. En este sentido, la cuestión religiosa ha ocupado un lugar de relevancia en los estudios que se han abocado al esclarecimiento de las relaciones entre religión y política en el período 1943- 1955 de la historia argentina.

La presente ponencia intenta discutir sobre la lógica de acumulación religiosa existente en el movimiento nacional justicialista, discutiendo sobre el contenido del proceso de dislocación entre el peronismo y lo religioso, proceso que en algunas ocasiones supuso el advenimiento de un misticismo plebeyo y en otras el proyecto de conformación de una iglesia nacional.

El tema específico nos sirve a su vez para plantear la relevancia y pertinencia del enfoque sociológico en la aproximación de los fenómenos histórico- religiosos.

## **PONENCIA**

### **Introducción**

“El cristianismo práctico justicialista se constituía entonces en la nueva religión nacional que quería reivindicar la legitimidad del cristianismo auténtico, por contraposición al catolicismo romano que habría desvirtuado supuestamente la

original pureza evangélica. El peronismo reclamaba la exclusiva legitimidad del cristianismo. En cuanto a la relación del gobierno peronista con los cultos no católicos, la política religiosa claramente favorable hacia ellos de los tiempos del conflicto con la Iglesia Católica no podría mirarse solamente como una actitud tendiente a mostrar hostilidad hacia el catolicismo, sino que se trataba de algo quizá más profundo que una ofuscación circunstancial. El justicialismo parecía querer asemejarse al Imperio Romano, donde todas las creencias eran admitidas con tal que reconocieran la supremacía de la religión estatal”.

Roberto Bosca, “La Iglesia Nacional Peronista”.

“Hay una enorme distancia en tiempo histórico y circunstancias (entre el 43-44) del nacionalismo católico y aun catolicismo a secas, triunfalista, y de hombres de confianza e intelectuales orgánicos de la Iglesia ocupando lugares claves del aparato cultural, como Martínez Zuviría en el Ministerio de Educación, y aun proponiendo programas de desarrollo y gobierno, y el secularismo rampante iniciado en el 54 y culminado en el 55, con Méndez San Martín en el Ministerio de Educación. La C.G.T. denunciando la infiltración y enfrentando públicamente a la Iglesia, y aunque más no sea como un signo curioso y contrastantes las agresivas notas escritas en el diario *Democracia* por Víctor Almagro (Jorge Abelardo Ramos). Hasta terminar en lucha de calles, bombardeos desde aviones pintados con lábaros y en el incendio de templos en el centro de Buenos Aires. Entre estos dos *extremos* ha emergido el peronismo, que incluyó entre su personal político e intelectual a muchos católicos orgánicos, y a otros tantos de formación y cultura católica, pero también a multitud de otros que no lo eran: el grueso de los cuadros sindicales de tradición no religiosa, e incluso

anticlerical, que sin embargo no plantearon problemas sobre ese frente durante casi una década; también numerosos políticos de perspectiva secular; y sobre todo promovió a personas de origen popular cuya lealtad al peronismo supondrá una mística plebeya y cuasi religiosa”, Floreal Forni, “Catolicismo y peronismo”.

Si la relación entre peronismo y catolicismo fue lo suficientemente compleja como para evitar considerar al primero tanto como un simple heredero de la «nación católica» como un adversario consubstancial del catolicismo argentino, en el conocimiento de la incidencia de lo religioso en el peronismo podemos plantear una serie de interrogantes cruciales: ¿cuál fue el destino de las formas religiosas en las creencias y prácticas peronistas? ¿Qué canales positivos transitó la religión en el peronismo una vez que éste se proclamó tan continuador del mensaje de Jesús como prescindente de la institucionalidad eclesiástica romana? En otras palabras, esta prescindencia, ¿difumina la religiosidad en formas laxas, inestables, híbridas, iconoclastas y a veces anticlericales, o reinstaura la disciplina burocrática religiosa en una cristalización objetiva, reglamentada, y disciplinariamente autónoma?

Estas reflexiones, basadas en un trabajo de investigación sobre las relaciones entre religión y política desde 1943 hasta 1955 en Argentina y en Mendoza,<sup>1</sup> también se orientan hacia finalidades conceptuales: reconocer el valor de los aportes sociológicos en el estudio y esclarecimiento de objetos históricos donde la mixtura entre lo «temporal» y lo «espiritual» aparece en sólidos tejidos como en enfrentamientos agudos entre proyectos diferenciados.<sup>2</sup>

## **Lo religioso en el peronismo**

Existen muy pocas dudas acerca de la existencia de elementos religiosos constitutivos de la acción política en los orígenes del peronismo. Si tomamos el período que transcurre desde la labor del Cnel. Perón al frente del Departamento Nacional del Trabajo, posterior Secretaría de Trabajo y Previsión, y su ascendiente poder a partir de la relación con los sindicatos, la cristalización del movimiento peronista en las jornadas de octubre de 1945, y los dos primeros gobiernos -el segundo de ellos interrumpido por el golpe de setiembre de 1955-, los discursos y acontecimientos de la época, en su cantidad y en su significación, apuntan en gran medida a una dimensión religiosa que está presente, con singularidades y oscilaciones, en la enunciación discursiva del peronismo.

Esto ha sido una constante que ha acompañado al peronismo durante su historia de más de medio siglo. Las diferencias en el tiempo irán variando, como así también las características de sus matices y radicalizaciones, de sus estrategias de integración y resistencia. Lo religioso existió en la opción católica postconciliar que encuentra en el peronismo el vehículo popular adecuado para la cristianización del mundo obrero y de los sectores populares: Montoneros y los sacerdotes tercermundistas, como se ha demostrado en otro estudio,<sup>3</sup> estuvieron imbricados a la perspectiva católica que, con variantes postconciliares diversas, fueron planteando un reconocimiento con la adhesión y seguimiento popular a la conducción carismática del entonces líder exiliado. Y también, aunque seguramente con otras características, las justificaciones y trayectorias religiosas formaron parte de las herramientas ideológicas de construcción política en Guardia de Hierro. Todo este horizonte, sin mencionar las incidencias católicas en la concepción de la sociedad sostenida por organizaciones sindicales; basta recordar el análisis de Daniel James sobre el vandomismo y su noción de orden social,<sup>4</sup> como así también podría rastrearse los orígenes religiosos del neoperonismo o del «peronismo sin Perón», es decir, del discurso muchas veces proferido por católicos y que

postulaba la existencia de reivindicaciones «legítimas» en el peronismo, pero cuestionaba los procedimientos de conducción verticalistas y personalistas.

Digamos que, a esta altura de los avances de los conocimientos socio- históricos producidos, podemos aseverar que hubo una fuerte relación entre las dimensiones religiosas y el justicialismo. Y esta relación, «afinidad electiva», o interacción a secas, ya está presente en el lapso 1943- 1955. En las décadas sucesivas, tales afinidades se irán resignificando diacrónica y sincrónicamente. Pero ya en sus años formativos, el peronismo adquirió cuerpo a partir de pretensiones religiosas que están vinculadas al integralismo católico. Su crecimiento político le permitió cada vez con más fuerza «dislocar»<sup>5</sup> la autoridad religiosa de la institución eclesiástica y autoproclamarse como versión auténtica del cristianismo.

Relacionarse, de alguna manera o de otra, con el catolicismo integral era inevitable para la identidad peronista. Personalizando el tema, el entonces Secretario de Trabajo y Previsión, Juan Perón, no podía soslayar un actor que había logrado una presencia pública notoria y por sobre todo legítima. La existencia de un discurso político que se definía por su negación de la política, tenía un precio de consideración al momento de proponer de manera intransigente los canales adecuados, como también los adversarios con quienes no se debía negociar, en el proceso de restauración cristiana de la sociedad argentina.

En este punto, el historiador italiano Loris Zanatta acierta en la imposibilidad de desconocer la afinidad positiva entre Perón y el mito de la «nación católica». Pero esta afinidad no debe hacernos olvidar que aún en sus orígenes, lo cual Zanatta parece omitir, la consolidación del movimiento peronista supuso un auditorio amplio a partir del cual la identificación religiosa no podía constreñir el abanico de incorporación de actores al esquema de poder. Y además, por esta consubstancial vocación de autonomía existente en el movimiento, dicha identificación no debía coincidir ni confundirse con la obediencia a la institución consagrada y reconocida

como poseedora monopólica o al menos dominante de los bienes religiosos. El resultado de esta relación, no exenta de tensiones y fricciones que en la línea del tiempo fueron en ascenso, es la producción de una lógica de acumulación religiosa dada por una «rearticulación simbólica y desestructuración institucional» de lo religioso. Vayamos un poco a las dimensiones de esta tesis.

En un modelo de combinación complejo entre dos esferas, una política y otra religiosa, y partiendo del predominio de lo político en las sociedades modernas, pensemos en dos ases de relaciones: uno el contenido de significación, digamos el mensaje, otro el contexto de actuación, es decir, los actores que entran en juego y la validez de cada uno. Obviamente que esta clasificación es meramente analítica, ya que el mensaje siempre refiere a los actores, y los actores son en última instancia los que producen significados positivos y negativos. No obstante, nos parece heurísticamente válida esta distinción porque, según entendemos, el discurso peronista, en solidaridad con el tejido práctico real por él producido, se movió en dos niveles: el del «mandato religioso» y el del «sujeto religioso». Digámoslo en otros términos, el de la creencia y el de la organización.

Brevemente, sobre la idea de “rearticulación simbólica de lo religioso”, diremos que el peronismo elaboró un posicionamiento no exento de polémicas con el bagaje cultural del catolicismo hegemónico a mediados de siglo XX. Y aquí hubo dos estilos políticos marcadamente diferenciados en la interpretación de «la» religión, y decimos «la» y lo remarcamos porque cuando se ingresa bajo la égida de influencia de lo sagrado las definiciones apelan a lo que es, a un tiempo, singular como excluyente. En estos estilos, el presidente Perón ofrece una lectura en la cual, por lo general, naturaliza la continuidad entre justicialismo y cristianismo. Es bastante obvio, desde su punto de vista, que los católicos, o los «buenos hombres de la Iglesia», adhieran a su política ya que ésta no es otra cosa que la

continuación del espíritu cristiano, de las encíclicas papales en materia social, de la postulación de la superación de soluciones unilaterales, sean individualistas o colectivistas. La disidencia con su gobierno vendría más de los «malos católicos», o personas que disfrazan sus intereses reales con intereses religiosos. No hay, en este sentido, un conflicto entre religión y política sino una armonía plena, al realizar el gobierno de aquella época las promesas evangélicas y las prescripciones ética- sociales del catolicismo. Este discurso es irritante, o de consecuencias irritantes, en la medida que se postula inocente: no hay motivo de peleas con los católicos, «los peronistas también somos católicos» según Perón,<sup>6</sup> «todos los de la unidad básica éramos católicos» nos decía un militante peronista sobre su trayectoria en los cincuenta.<sup>7</sup> Era «natural», en esta constelación imaginaria, ser peronista y católico.

Y el otro estilo era el de Eva Perón, quien hacía más hincapié el efecto mordiente, incisivo que el peronismo producía sobre el mundo de los intereses religiosos. Aquí también había una afinidad entre justicialismo y cristianismo, y más fuertemente la primera dama se encargaba de comparar a Perón con Jesucristo, pero esta nivelación era asumida desde una verborragia que no ahorraba invectivas anticlericales y antioligárquicas. En la caso de la crítica al clero, sus cuestionamientos eran en ocasiones tan contundentes que personajes ligados a la Iglesia como el jesuita Benítez desligaba a Evita de la autoría de algunos textos.<sup>8</sup> Retomando específicamente las transformaciones simbólicas producidas por el peronismo, la vinculación establecida por éste entre mandato religioso y sectores populares y obreros fue más ceñida y en ocasiones unilaterales a las que se efectuaron en nombre de la «nación católica». Si existió, realidad innegable, un catolicismo que propició un orden social en el cual los trabajadores tenían una importancia no menor, en el grupo político gobernante desde 1946 se comenzó a entronizar la defensa de un modelo de organización social rupturista con una sociedad ordenada jerárquicamente, con arreglo a las elites intelectuales, políticas y



religiosas. Esto mismo se puede decir en otros términos: una vez que parte del catolicismo adhiere al peronismo, los acentos populistas y obreristas ya existentes comienzan a cobrar un relieve todavía mayor y decisivo: las figuras del Cristo obrero, del Jesús descamisado, del pueblo oprimido que anhela su liberación, de una justicia integral como horizonte de esperanza en los gérmenes mismos de la organización cristiana, pasaron a ser el eje simbólico de los elementos religiosos del peronismo.

La emergencia del peronismo desnuda aún más las disidencias internas del catolicismo. Un sacerdote como Meinvielle no desconocía el valor del “trabajo” en su visión de la sociedad. En este sentido, Julio Meinvielle tenía una concepción del orden social que bastante nos recuerda al modelo trifuncional de los obispos franceses Adalberón y Gerardo retomados por Georges Duby en su estudio sobre lo imaginario en las sociedades feudales europeas.<sup>9</sup> A la división funcional de la sociedad en «los que rezan, los que pelean, los que trabajan» concebida por los clérigos franceses, Meinvielle, que no desconocía el contexto histórico que lo circunscribía, incluye los que realizan actividades económicas, es decir, el burgués.<sup>10</sup> El orden cuatrifuncional del sacerdote argentino debe estar regido por la primacía funcional de «los que mandan», es decir, del espacio político estatal y de la Iglesia Católica. Y dentro de las funciones de poder la primacía debía estar centralizada en «los que rezan». Este tema se repite en toda su trayectoria intelectual; bajo esta perspectiva no sólo objetó al demoliberalismo de Rousseau, sino también el fisicismo de Maurras y la Acción Francesa. Esta era una de las aristas de sus críticas al peronismo. En 1949, con motivo del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza, su disertación establecía la primacía del poder espiritual por encima del poder político y del Estado. Sin aludir explícitamente al esquema de gobierno por aquellos años, destacaba siguiendo a Santo Tomás que la persona depende del ámbito espiritual, y no así del Estado.<sup>11</sup>

Evidentemente, la cultura peronista significaba una controversial dislocación de este tipo de concepción católica del orden social. El ordenamiento último de lo social en base a lo supraterrrenal, entendido esto como el actor institucionalmente legítimo, digamos «Iglesia Católica», era trastocado por valores que tomaban como vector el «trabajo», los «trabajadores», el «pueblo». Pero estos valores tenían una garantía real, en la óptica de los protagonistas productores de tal discurso, que era el propio movimiento justicialista y la figura prominente de Perón como nuevo axioma religioso y político. Es decir que la resignificación de contenidos operada desde el discurso peronista se imbricaba directamente con la idea de «desestructuración institucional». Si los ejes de lo religioso se reconfiguran a partir de las representaciones del mundo del trabajo y del pueblo, y la ética que se postula antioligárquica tiene esta característica encontrando su justificación en el evangelio, directa e indirectamente se desautorizaba la Iglesia Católica como actor legítimamente hegemónico en la posesión y distribución de lo religioso. Yendo más lejos, si el buen cristiano y el buen peronista es aquel que sigue los preceptos establecidos en una ética plebeya vertebrada por los principios de la acción «en el peronismo», lo que queda en gran medida relegado y en ocasiones radicalmente negado es el «principio de Iglesia», es el «Magisterio» como núcleo orientador de la conducta secular. Desde ya esta desestructuración no es homogénea, ni desestimó vasos de cooperación entre Gobierno e Iglesia en el período 1946- 1955. Ni a nivel nacional ni en otras realidades locales, como en nuestro caso pudimos apreciar en Mendoza, desaparecieron relaciones positivas entre oficialismo y personajes católicos en tanto que actores institucionales. Aún muy cerca del antagonismo agudo entre Iglesia y gobierno presentado desde finales de 1954 hasta el derrocamiento del gobierno democrático casi un año después, existieron puntos de contacto y cooperación entre ambos.

Sin embargo, esta significativa desestructuración de lo institucional no era una actitud desprovista de polémicas. Muchas de las medidas de gobierno que afectaron al mundo de lo

religioso estuvieron concebidas desde el imaginario justicialista para el cual el órgano político seguía las enseñanzas del cristianismo no porque debiera orientarse bajo la tutela eclesiástica sino porque su objetivo, como el de las primeras comunidades cristianas, consistía en arremeter contra los intereses de los poderosos y la defensa del trabajador y del pueblo. Por esto mismo, permitir el proselitismo religioso a otros grupos no significaba contradicción alguna.

En varios registros de la experiencia justicialista, las dimensiones religiosas constituían otro espacio de acumulación política. El Estado peronista no era un Estado antirreligioso en su origen simbólico de validación. Sin embargo, la continuidad con lo religioso se depositaba dentro de un conflicto con diversos catolicismos, al mismo tiempo que eran también personajes católicos los que defendían la adscripción al peronismo desde la verdad religiosa. No solamente, de esta manera, un militar devenido en primer mandatario y su esposa eran los que desechaban los anhelos clericalistas. Personajes del catolicismo que se suman a esta experiencia político- popular, argumentarán tal opción en el sentido ético cristiano de la misma. Arturo Sampay, Pablo Ramella, ambos constitucionalistas, Antonio Cafiero, quien llega durante la segunda presidencia de Perón al Ministerio de Comercio, el diputado nacional Raúl Bustos Fierro, son algunas de las trayectorias individuales que se pueden citar. Y también, evitando las consonancias anticlericales de sus compañeros políticos sin antecedentes en la militancia católica, irán propugnando una recomposición de la ética religiosa relegando la lógica institucional del catolicismo argentino. Un ejemplo célebre fue “La aristocracia frente a la Revolución”, libro del jesuita Hernán Benítez en el que se sostenía que el catolicismo no tenía otro destino que el justicialismo peronista y viceversa, y que los principios prácticos por éste detentado debían conducir inexorablemente a una obrerización de los órganos católico- eclesiásticos.

De manera relevante, la avanzada católica sobre el espacio público que tiene sus orígenes en los años veinte, que gana un crecimiento notable durante los treinta, por sobre todo en el Congreso Eucarístico de 1934, y que alcanza su apoteosis en los años 1943- 1944 con el golpe nacionalista de junio del '43, presenta en esa des- ritualización del catolicismo su fortaleza como el germen de su ulterior debilidad. El catolicismo integral implicaba una marcada racionalización ética, no en el sentido del análisis weberiano de las confesiones protestantes ascéticas, ya que en éstas, sean calvinistas, cuáqueras, anabaptistas, metodistas, pietistas, la racionalidad de la conducta religiosa se transportaba inmediatamente a la conformación de una moral consagrada de la actividad económico- productiva. El catolicismo argentino que terminará presenciando el nacimiento del peronismo, en su núcleo dominante «racionaliza» la ética religiosa ya que desprecia las opciones rituales como mecanismos de salvación. El rito es importante, y los sacramentos católicos no son en nada subvalorados; al contrario, el respeto y la estricta observancia de los mismos siguen siendo vitales en la vida del católico ya que refuerzan la autoridad sacro- burocrática. Sin embargo, no son un elemento en sí mismo. Como decía repetidamente el entonces obispo de Mendoza y Neuquén, Mons. Alfonso Buteler, “El formalismo ritualista... queda a medio camino de lo profundamente religioso (...) La sublime verdad de la supervivencia de nuestro Redentor, en que nos afianza el hecho de su Resurrección triunfal, esa es la que da un sentido teológicamente a todas las actividades del hombre cristiano (...) Queremos recordar a nuestro pueblo fiel, que su fe no se quede en la superficie (...) No es buen cristiano el que goza con las bellezas del cristianismo, sino el que vive las verdades...”.<sup>12</sup> La vida según el evangelio es integral, abarca todas las actividades del hombre. El mandamiento católico no es una cuestión meramente íntima: “No seremos católicos porque recemos poco o mucho. Ni porque tengamos o no imágenes religiosas en nuestras casas. Nuestro catolicismo será real si vivimos como manda la fe católica y la moral católica”.<sup>13</sup> El sacramento es relevante en la

medida que pueda adquirir vida pública y desde este tipo de presencia logre cristianizar integralmente la Argentina. La religiosidad privada no basta, ni es significativa. Penetrar el cuerpo social es el motivo principal de los hombres y de las mujeres católicas.

Esta orientación supone soluciones históricamente variables. Pero justamente esta variabilidad, esta «volatilidad» del dispositivo católico adoptado, explica la explosión de lo religioso en la sociedad, y cómo esta diseminación de lo religioso va a verse tan interpelada, cuestionada como desafiada por el movimiento peronista. Si hubo una idea que impregnó la modernidad religiosa en la sociedad argentina de esos años era que el valor de lo religioso se dirimía en espacios seculares a los cuales había que cristianizar. Desde ya que muchas estas opciones incluían dosis nacionalistas autoritarias, o imbuidas de un clericalismo acentuado. No obstante, de manera bastante imprevisible, la presencia pública significaba una apertura con consecuencias múltiples. Desde ya la receta indicaba una autocomprensión de la militancia católica que «convertiría» orgánicamente la sociedad sin mediar dificultades. Pero en los hechos, como sostiene el historiador Denis Pelletier en su estudio del catolicismo francés, se produjo una «antimodernización modernizante».<sup>14</sup> Una vez que las ideas descienden a la terrenalidad de los actores y se suceden encuentros con trabajadores, universitarios, jóvenes, los resultados fueron más heterogéneos de lo que preconizaba el modelo de cristianización en base a la Iglesia.

En este sentido, el peronismo se aprovecha, digámoslo de algún modo, de esta paradójica fortaleza del discurso y la militancia católicas. El reinado de Cristo debía seguir un conjunto de ideales elaborados por este «catolicismo con Iglesia», y que suponía el control espiritual de los diversos órdenes de la vida social por parte del «Cuerpo Místico». No obstante, en una sociedad que se iba modernizando en sus diversas áreas, esta presencia más que configurar una conducta eclesiocéntrica y autoconsciente fue rearticulada por la política peronista

constituyéndose una ética secular, no porque en ella desaparezca lo religioso sino a) porque esto mismo queda desregulado de la Iglesia Católica; b) porque a partir de la desestructuración de las «verdades de la Iglesia y orden moral preconizado» se produjeron significativos avances en la ciudadanía (recuérdese el voto femenino, la difusión de actividades artísticas, la mayor posibilidad de acceso de la población a bienes y servicios, la posibilidad de presencia pública de grupos no católicos); c) y porque esta desregulación va de la mano de una inclinación, sensiblemente moderna, por la cual el orden político ocupa el lugar sintético de lo religioso y el predominio de lo político sobre el poder eclesiástico queda socialmente instaurado.

Hasta aquí, el problema de la relación entre religión y política se resuelve con relativa claridad. Pero un punto debemos retomar y analizar sociológicamente. Vemos que el peronismo representó así un paso modernizador, por utilizar una palabra tan necesaria como imbuida de acepciones conceptuales bastante ligadas al evolucionismo y otros etnocentrismos. Pero su «modernización religiosa», que como pensamos está vinculada a su ampliación de la ciudadanía, y por ejemplo recordemos el proyecto de equiparación de los hijos ilegítimos en el año 1954,<sup>15</sup> es lo suficientemente particular ya que este Estado que se dice poseedor de lo sagrado y que en nombre de una «nueva sacralidad» justifica sus medidas y disposiciones, es un Estado compuesto por interpelaciones discursivas que se remontan a la experiencia y los «valores de fondo» del cristianismo como horizonte cultural de significación. Los actores de este espacio político, harán política en nombre de las encíclicas, de la tercera posición, y de las promesas evangélicas. Y este «hacer-política-en-nombre-del-evangelio» no implicó un avance de la Iglesia sino muchas veces todo lo contrario. Un proyecto político que, aún sin hacerse cargo, «quemó templos» porque el pueblo había sido masacrado horas antes por aviones con consignas de «Cristo Vence». Un gobierno «auténticamente cristiano», digamos sin agotar los casos posibles de mención, que

avanzó notablemente en la separación de Iglesia y Estado, separación hoy impensada incluso para cualquier denominación política progresista. <sup>16</sup>

De esta manera, el problema que queremos abordar es el destino de la «desestructuración institucional». Hasta el momento, esta desestructuración de la regulación institucional de lo sagrado afectó a la Iglesia Católica. Pero podemos preguntarnos, ¿qué otros efectos acarrió el peronismo en la reorganización de lo religioso? ¿En qué dirección pretendió desplazar el poder institucional del catolicismo para cooptar la difusión de imágenes y valores culturales? Cabe destacar que tales respuestas no pueden darse en un sentido acabado. Si nos referimos al período 1946- 1955, momento de gobiernos peronistas, el lapso es demasiado breve como para generar un desplazamiento total del «catolicismo- Iglesia». Con el ascenso de Lonardi, y mucho más con Aramburu y Rojas, se iniciarían largos años de proscripción del peronismo, y aparecerán nuevas rearticulaciones con lo religioso. Sin embargo, aún sin poder ofrecer afirmaciones lapidarias sobre momentos y tendencias en ningún sentido acabadas, dos explicaciones pueden desarrollarse al respecto:

- *«Del catolicismo integral al misticismo plebeyo»*. La desestructuración de la lógica «Iglesia» dio lugar, de manera predominante, a una religiosidad difusa que imponía la sacralización de figuras heredadas del catolicismo pero permutadas por nuevas combinaciones simbólicas, caracterizadas estas últimas por la tutela espiritual de la «Nueva Argentina» iniciada en el 17 de octubre de 1945. Este misticismo se vinculaba a todo un bagaje religioso cultural muy ligado a las experiencias católicas, pero le desproveía de autoridad institucional, iniciando un culto por demás difuso y sincrético de adoración de figuras religiosas tradicionales como así también de las figuras políticas del cristianismo peronista. De esta manera, la interpelación prominente se dirigía a un espíritu religioso de fondo, no «declamatorio» sino estrictamente práctico. La devoción al líder del movimiento, que según Eva debía ser «fanática», era una

forma de hibridar lo religioso con lo político hipostasiando la persona de Juan Domingo Perón.

- *“Del catolicismo integral Iglesia a la Iglesia peronista”*. Esta alternativa es bastante diferente a la anterior y puede implicar dos versiones: la substitución de la Iglesia Católica por un nuevo poder eclesiástico; o bien, la substitución del espacio religioso por la re- institucionalización eclesiocéntrica bajo el modelo de un partido burocrático centralizado. De manera distinta al caso del ítem previo, en cualquiera de estas dos variantes el objetivo hubiera consistido en una reorganización burocrática de lo religioso y en una nueva cristalización institucional del culto.

Para proseguir con esta indagación, debemos acudir al instrumental sociológico que nos permite, investigación mediante, justificar dos explicaciones que si bien pueden ser solidarias entre sí en un caso concreto, por ejemplo el que estamos indagando, exponen estrategias de organización religiosa con ahíncos predominantemente diferenciales.

### **Sociología y religión: el fenómeno cristiano**

Muchas opciones teóricas nos permitirían entender la relación del peronismo con lo religioso. Y en gran parte de ellas, los resultados serían lógicos e históricamente válidos. No obstante, por razones de espacios, nos detendremos sólo en algunos aportes.

Las dos posibles respuestas que expusimos más arriba exigen indudablemente repasar las categorías de Ernst Troelstch. Las conexiones entre cristianismo y mundo secular dependen de la concepción que se tenga del fenómeno cristiano y cuál es la idea de organización inscripta en esta concepción. Según Troelstch, han existido desde los inicios del cristianismo tres grandes formas de concebir el mensaje bíblico y la asociación religiosa pertinente: la «Iglesia», que busca llegar a las masas y como institución poseedora de la gracia y la redención necesita articular con el Estado; la «Secta», pequeños grupos donde se vive de



acuerdo al estricto cumplimiento de la ley; el «Misticismo», donde la vida religiosa implica una vivencia íntima, generándose grupos de base personales, que debilitan las formas históricamente establecidas del culto y la doctrina.

Desde ya que esta propuesta de análisis muy difícilmente puede ser aplicada sin una revisión crítica de las categorías en su contraste con objetos específicos como el peronismo. Como toda propuesta basada en construcciones tipológicas, requiere cierta problematización tomando las características de la realidad a estudiar. La secta, según la tipología de Troelstch, está ligada a las clases más bajas; el misticismo a los sectores cultos de una sociedad. Vemos en los hechos que esto no tiene necesariamente que ser así, y no lo es para el caso sobre el que nos hemos detenido en esta exposición.

Si nos ceñimos a la década del treinta y del cuarenta, podemos detectar dos grandes actores cristalizados en el catolicismo argentino: un «catolicismo Iglesia», que intentará penetrar en el mundo y dotar de sentido cristiano a la vida social, y para ello deseará que los católicos estén insertos en sindicatos, partidos, universidades, medios intelectuales, y un «catolicismo Secta» que buscará espacios políticos y culturales propios. En el primer grupo se encuentra el episcopado argentino, y las organizaciones del movimiento católico son solidarias con esta idea. La Juventud Obrera Católica constituía un ejemplo típico. La relación con el mundo apuntaba a cristianizar el todo. Lo expresó, por ejemplo, Mons. Antonio Caggiano en Mendoza en 1946: “La Acción Católica no es un partido político, no puede serlo ni quiere serlo (...) No pertenecemos a ningún partido pero pertenecemos a la patria, la Iglesia no tiene partido. Los hijos de la Iglesia se colocan en partidos donde no se atacan los principios de ella”.<sup>17</sup> Permanentemente, los boletines obispaes y arzobispaes recordaban que la Acción Católica no era ni se proponía ser un partido político. En el segundo grupo, están los infructuosos esfuerzos por formar un Partido Demócrata Cristiano - finalmente concretado en 1954 para ira del presidente Perón- y los denominados católicos liberales. Aquí se

encuentra uno de los tantos motivos de crítica de Mons. De Andrea hacia el gobierno militar de 1943. Tal sector del catolicismo se opuso constantemente al Sindicato Único implementado por Perón, y propugnaba la libertad de asociación sindical lo que hubiera permitido la existencia de gremios confesionales. Estos católicos estuvieron explícitamente en contra de Perón desde los comienzos de su gestión, y optaron para las elecciones de 1946 por la Unión Democrática.

El caso del catolicismo Iglesia es más complejo. Importantes sectores católicos apoyaron el peronismo. Si su objetivo como institución consistía en llegar a las masas, el candidato a presidente por el Partido Laborista hablaba en consonancia con la Doctrina Social de la Iglesia, y una vez asumido allanó el camino para la homologación legal del decreto militar de diciembre de 1943 que establecía la enseñanza religiosa al interior de los horarios de clase. No obstante, con el tiempo se fue acentuando que la concepción de lo religioso no tenía que ver con una supeditación a los intereses de Iglesia sino que la lógica de acumulación religiosa conducía a la generación de un misticismo populista iconoclasta con las formas religiosas institucionales.

Ahora bien, podemos volver a la pregunta que da origen a esta reflexión: ¿misticismo plebeyo o Iglesia peronista? ¿Catolicismo peronista sin Iglesia, o peronismo con Iglesia Nacional? Roberto Bosca, por ejemplo, ve en el poder político de mediados de siglo la pretensión de Perón por fundar una Iglesia Nacional sustituta de la Iglesia Católica. Acusa al peronismo tanto de cristianismo mal aprendido, de fe popular inmadura, como de regalista, galicanista, cesaropapista.<sup>18</sup>

De alguna manera, si el cristianismo peronista estuvo mal o bien aprendido constituye un dilema axiológico y por lo tanto indigno de erigirse en punto de partida sociológico. Y en relación al regalismo, en gran medida es una redundancia, ya que todo proceso de

modernización va a incluir necesariamente la intromisión de los Estados en áreas de influencia antiguamente controladas por las Iglesias.

A su vez, tampoco es serio querer elucidar la naturaleza de la desestructuración institucional de la forma Iglesia a partir de las trayectorias acaecidas en los años setenta. Si el loperreguismo, Guardia de Hierro, y Montoneros tuvieron una relación estrecha, aunque cada uno con connotaciones específicas, con lo religioso, esto mismo no se desprende automáticamente del regalismo peronista de los cuarenta y cincuenta, aunque sí tiene que ver con la conexión de sentido constitutiva entre lo religioso y lo político en la historia argentina e incluso en la historia de los movimientos populares ya que lo primero era considerado como un lenguaje legítimo de justificación política en los orígenes peronistas. Pero no puede establecerse una causalidad mecánica entre la política religiosa vigente desde 1946 hasta 1955 con las dislocaciones sacro-políticas que se dieron en los sesenta y setenta. Y un elemento de prueba está condensado justamente en que la Iglesia Católica Apostólica Argentina de Badanelli y el esoterismo del Ministro de Bienestar Social López Rega lejos estaban del tercermundismo católico de Carlos Mugica, Miguel Ramondetti, y Rolando Concatti, entre otros, como del misticismo político, con una fuerte dosis de marianismo católico, de Alejandro Álvarez y los «guardianes».

Lo que sí se puede advertir en lo que se denomina “primer peronismo”, es una desacralización de las formas tradicionales del culto y una emergencia de una religiosidad plebeya que no es necesariamente anticlerical, aunque en ocasiones pueda llegar a serlo. El misticismo plebeyo implicará instancias rituales de devoción y construcciones de memoria a partir de la cual la representación histórica iba equiparando el genio de los grandes héroes y libertadores de la nación con la «liberación del pueblo argentino producida por Perón». De esta manera, el objetivo del cristianismo peronista fue la religiosidad práctica, el espíritu de fondo y el retorno al cristianismo primitivo.

En este tema, se hace presente la «memoria del cristianismo auténtico», elemento simbólico vital para comprender la complejidad de las influencias religiosas en el peronismo.

Obviamente, que los líderes del movimiento político de masas aseguraban no sólo la continuidad entre éste y la ética cristiana sino, más polémicamente, la idea que «Jesús fue justicialista», y «el primero»,<sup>19</sup> imprimía una conflictividad explosiva en las relaciones entre religión y política. Y en nombre de esa memoria era posible un diálogo, desde las esferas de gobierno, con pentecostales, mormones, judíos, ortodoxos, espiritistas, lo que redundó necesariamente en una mayor ciudadanía religiosa.

El «cristianismo auténtico» estuvo evidentemente presente en el antagonismo Gobierno/Iglesia de los años '54 y '55. Pero ya existía desde hacía tiempo, cuando Perón se reunía con el episcopado y señalaba a Mons. De Carlo como el obispo ejemplar, y le recomendaba a la Iglesia una opción más genuinamente acorde a su «ilustre trayectoria» y a los principios del evangelio.<sup>20</sup> Se encontraba en las alocuciones navideñas de Eva Perón,<sup>21</sup> en sus clases en la Escuela Superior Peronista, en los escritos de Raúl Mendé y sus citas a Jacques Maritain, en las publicaciones de la revista Mundo Peronista, y en pleno conflicto en publicaciones panfletarias anónimas donde se renegaba de la autoría de la quema de templos pero en nombre del verdadero cristianismo se criticaba la «beatería pacata».<sup>22</sup>

Ahora bien, podemos preguntarnos si esta «des- burocratización» de lo religioso supuso una «re- burocratización» en los aparatos políticos. Siguiendo a Max Weber, toda empresa carismática puede, a partir de su prolongación en el tiempo y en el espacio, burocratizarse.

Desde el punto de vista de este autor, el problema se puede abordar tomando algunas categorías de análisis de lo religioso: la existencia de una «iglesia» implica la idea de sacerdocio, un círculo especial de personas ligadas a determinado culto con funcionarios especializados.<sup>23</sup> Mas, como hemos podido ver, esta tendencia no se cristalizó definidamente

en el período 1946- 1955, y aún después sus configuraciones fueron bastante parciales y minoritarias (nuevamente, recuérdese la Iglesia Apostólica Argentina).<sup>24</sup>

Viendo el problema, siguiendo a Weber, desde el horizonte de la dominación, el mecanismo político podría sustituir al eclesiástico católico a partir de la rutinización, burocrática o tradicional, del carisma.<sup>25</sup> En un extremo, si se piensa que la organización política prohíbe las de tipo religiosa como las oposiciones políticas, estaría la consideración del peronismo como dominación totalitaria. No obstante, por lo que hemos podido investigar en el período mencionado, esto no es posible en el peronismo, cuyo espacio político partidario era siempre balanceado por otras instancias de representación. Qué hubiera sucedido si concluía el segundo gobierno de Perón no es algo que se pueda responder, ni siquiera la pregunta es válida. Todo proceso político que se hace hegemónico corre el riesgo de aplastamiento de las minorías y va requiriendo inexorablemente instancias más impersonales y burocráticas de organización. Pero la historia fue de otra manera, y la figura del líder ausente en el exilio configuró, como sostienen Sigal y Verón, las lógicas de legitimación de los mensajes en el peronismo hasta 1973 cuando finalmente, y masacre mediante, el líder retorna. A su vez, la enunciación discursiva del peronismo a partir de la figura de Perón permitía equilibrios inestables en el interior del movimiento.<sup>26</sup>

## **Conclusión**

La des- ritualización a la que progresivamente fue llevando el misticismo peronista no es en ningún sentido absoluta. Si algo han enseñado los etnólogos, es que el rito es un operador simbólico inherente a la dimensión humana. La «iconoclasia laica», expresión de James, de los sectores populares significaba la devaluación de diversos valores reverenciados por la sociedad instituida, pero necesariamente atraía otras expresiones rituales. Cualquier proceso de secularización, por más «anti- ritual» que se presente, deberá y necesitará recomponer

bajo su lenguaje el mundo ritual. Ya lo demostró Durkheim hablando de la Revolución Francesa.<sup>27</sup> En Argentina, a la Iglesia le preocupaba, y a muchos católicos les indignaba, la resignificación popular de lo religioso que se presentaba muy marcadamente en el culto a Eva Perón, y no que el peronismo hubiese sido prescindente de las tradiciones cristiana ya que, al contrario, se mostraba bastante propicio a incluir éstas en su acervo cultural y político. Mons. Buteler lo advirtió claramente en Mendoza en julio de 1952: las plegarias que se recen por la difunta esposa del Excelentísimo Señor Presidente debían seguir las formas católicas.<sup>28</sup>

Por lo que nos permite entender la documentación de la época, y más allá de proyectos individuales al respecto, la recomposición de lo religioso durante el primer gobierno peronista supuso una marcada desestructuración de la forma iglesia a partir de la formación de religiosidades sincréticas en las cuales las devociones procedentes de la religión católica eran combinadas con un culto emergente, aunque por demás difuso, de sacralización de determinados íconos del peronismo.

La hipótesis que comprende el proceso como re- institucionalización bajo la forma «iglesia» no sólo desconoce que ésto fue más bien algo parcial o reducido a expresiones no dominantes, sino que además deberá esperarse décadas para que se cristalice un proyecto autónomo de «iglesia peronista». Semejante anacronismo no da cuenta de la historicidad rigurosa de los fenómenos implicados.

Lo que sí puede demostrarse, y en este sentido los aportes sociológicos guardan una vigencia que el investigador no puede desechar, es la tendencia práctica que, más allá, repitamos, de las intencionalidades, asumió la forma de una religiosidad difusa, con ribetes emocionales, místicos e iconoclastas, ribetes desestructurantes de la religión instituida, a favor de la proliferación de creencias religiosas populares de origen diverso. Apenas derrocado Perón y proscripto el peronismo, esta «estructura de sentir»<sup>29</sup> dará lugar a formas

bastante desarticuladas pero no por ello menos importantes de resistencia popular. Pero ésta es otra historia.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Cucchetti, Humberto, 2004, *El simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política en Argentina. Religión y política en el peronismo (1943- 1955)*, Buenos Aires, FLACSO.
- Donatello, Luis, 2002, *Ética Católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976*, Tesis de Maestría, Maestría de Investigación Social en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Duby, Georges, 1980, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, España, Ed. Petrel.
- Durkheim, Emile, 1968, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Schapire.
- Frigerio, José Oscar, 1990, *El síndrome de la Revolución libertadora: la Iglesia contra el Justicialismo 1*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- James, Daniel, 1990, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946- 1976*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- Löwy. Michael, 1999, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.
- Meinvielle, Julio, 1950, El problema de la persona y la ciudad en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo III, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- Meinvielle, Julio, 1974, Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo”, en *Concepción católica de la política, Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo, El comunismo en la Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Pensamiento Nacionalista. Primera Edición: 1937.

- Pelletier, Denis, 1997, *Les catholiques en France depuis 1815*, La Découverte, coll. Repères.
- Perón, Eva, 1986, *Discursos completos 1949- 1952*, Argentina, Editorial Megafón.
- Sigal, Silvia y Verón, Eliseo, 2003, *Perón o Muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Eudeba.
- Weber, Max, 1992, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max, 2003, La ciencia como vocación, en *Obras Selectas*, Buenos Aires, Distal.
- Williams, Raymond, 2000, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, Biblos

<sup>1</sup> Humberto Cucchetti, 2004, *El simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política en Argentina. Religión y política en el peronismo (1943- 1955)*, Buenos Aires, FLACSO.

<sup>2</sup> En gran medida, retomamos la idea de «guerra de Dioses», desarrollada por Weber en su disertación sobre la actividad del científico. Allí expresa: “Muchos viejos dioses, despojados de religiosidad y convertidos en fuerzas impersonales, vuelven de sus tumbas y luchan por dominar nuestra vida y por imponerse entre ellos” Max Weber, 2003, La ciencia como vocación, en *Obras Selectas*, Buenos Aires, Distal, p. 470. Michael Löwy retoma a su vez la misma idea en su estudio sobre el enfrentamiento entre diversos cristianismos en América Latina en las últimas décadas. Michael Löwy, 1999, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

<sup>3</sup> Ver Luis Donatello, 2002, *Ética Católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976*, Tesis de Maestría, Maestría de Investigación Social en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

<sup>4</sup> Daniel James, 1990, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946- 1976*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

<sup>5</sup> La idea de dislocación la produjimos para explicar la relación entre lo religioso y lo político en el primer peronismo. Por dislocación entendemos la relación activa, volátil, dinámica y con capacidad de desarticulación- rearticulación entre diferentes esferas, en especial reconociendo las incidencias seculares de diversas éticas religiosas. Cucchetti, op. cit.

<sup>6</sup> Declaraciones a la prensa del 10 de noviembre de 1954.

<sup>7</sup> Entrevista a Félix Sarmiento.

<sup>8</sup> El caso típico lo constituye “Mi Mensaje”. La dureza de Eva no conoce disfraces. Sin embargo, no se cae en ningún momento en la negación de la religión, rescatando inclusive a «los sacerdotes humildes del pueblo». El acerbo pasaje que reproducimos demuestra la naturaleza del imaginario evitista: “Sé también que a los pueblos les repugna la prepotencia militar que se atribuye el monopolio de la patria, y que no se concilian la humildad y la pobreza de Cristo con la fastuosa soberbia de los dignatarios eclesiásticos que se atribuyen el monopolio absoluto de la religión.

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

No soy antimilitarista ni anticlerical en el sentido en que quieren hacerme aparecer mis enemigos. Lo saben los humildes sacerdotes del pueblo que me comprenden a despecho de algunos altos dignatarios del clero rodeados y cegados por la oligarquía” Eva Perón, Mi Mensaje, en BOSCA, Roberto, 1997, *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y poder político*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, p. 187

<sup>9</sup> Georges Duby, 1980, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, España, Ed. Petrel.

<sup>10</sup> Julio Meinvielle, 1974, Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo”, en *Concepción católica de la política, Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo, El comunismo en la Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Pensamiento Nacionalista. Primera Edición: 1937, p. 276.

<sup>11</sup> Julio Meinvielle, 1950, El problema de la persona y la ciudad en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo III, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

<sup>12</sup> Mons. Alfonso Buteler, Mensaje radial del domingo de pascua, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, abril n° 4, 1945, p. 122- 123.

<sup>13</sup> Mons. Alfonso Buteler, Instrucción pastoral sobre algunos graves peligros de estos días, Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispos de San Luis y Mendoza, diciembre n° 12, 1952, p. 347.

<sup>14</sup> Denis Pelletier, 1997, *Les catholiques en France depuis 1815*, La Découverte, coll. Repères.

<sup>15</sup> Recomendamos la lectura de José Oscar Frigerio, 1990, *El síndrome de la Revolución libertadora: la Iglesia contra el Justicialismo 1*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.



<sup>16</sup> A finales de 1954, pero por sobre todo durante 1955, desde el gobierno, y apoyado por las diversas ramas del Partido Peronista, por la Confederación General del Trabajo, el Partido Socialista de la Revolución Nacional, entre otros órganos políticos e institucionales, se propició la separación del Estado de la Iglesia, iniciativa que molestaba profundamente al mundo católico. En abril de 1955 se dio una fuerte respuesta del Episcopado argentino objetando la medida.

<sup>17</sup> Los Andes, 13/ 9/ 1946.

<sup>18</sup> Bosca, op. cit.

<sup>19</sup> Según Perón, "Al fin y al cabo nosotros también somos cristianos y quizá el primer justicialista haya sido también Cristo. Nuestras diferencias con los curas han sido una cuestión política y no religiosa. No estamos en contra de la Iglesia sino precisamente de algunos curas que por apartarse de la Iglesia misma le están haciendo tanto mal a la institución", en Frigerio, op. cit. Si bien esta frase la pronuncia en 1957, es decir, en pleno exilio, ya la venía formulando desde hacía tiempo.

<sup>20</sup> En la mención a Mons. Nicolás de Carlo, Obispo de Resistencia, el presidente Perón pronuncia un discurso ante el Episcopado por demás controversial.

<sup>21</sup> En el mensaje de nochebuena de 1951, Eva Perón sostuvo que "No puede haber amor donde hay explotadores y explotados, donde hay oligarquías dominantes llenas de privilegios y pueblos desposeídos y miserables, porque nunca los explotadores pudieron ser ni sentirse hermanos de sus explotados y ninguna oligarquía pudo darse con ningún pueblo el abrazo sincero de la fraternidad. El día del amor y de la paz llegará cuando la justicia barra de la faz de la tierra a la raza de los explotadores y de los privilegiados y se cumplan inexorablemente las realidades del antiguo mensaje de Belén en los ideales del Justicialismo peronista: que haya una sola clase de hombres: los que trabajan", Eva Perón, 1986, *Discursos completos* 1949- 1952, Argentina, Editorial Megafón, p. 390.

<sup>22</sup> Encontramos un texto anónimo que, según interpretamos, fue escrito y lanzado como panfleto después de la quema de templos en junio de 1955. El contenido anticlerical es furibundo, si bien no se niega en ningún momento la importancia de la religión y más específicamente del cristianismo. El título es: "Mensaje espiritual. Ni quema conventos. Ni beatería pacata".

<sup>23</sup> Max Weber, 1992, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 346.

<sup>24</sup> El tercermundismo no ingresa estrictamente en la idea de Iglesia Nacional ni en la tipología troelstchiana de «iglesia».

<sup>25</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 201- 202.

<sup>26</sup> Según Sigal y Verón existe una diferencia específica entre el discurso peronista y el totalitarismo:

"Acabamos de hablar de las instituciones democráticas y de recordar que Perón fue tres veces elegido presidente de la República. Se plantea así, inevitable, nuestra segunda pregunta: ¿cuál es el lugar político de Perón, tal como lo hemos descrito, en el universo del discurso político? ¿Se trata de una 'especie' democrática o bien está emparentado, como se ha dicho frecuentemente, a un discurso totalitario? No debe olvidarse que, en aquellos años, la denuncia de la "anti- Patria" recibía como respuesta la acusación de "tirano".

Recordemos, a la manera del "tipo ideal" weberiano, algunos rasgos del funcionamiento del sistema político de democracia parlamentaria y pluralismo de partidos. En esta actuación nos encontramos ante una multiplicidad de palabras políticas. Cada una de ellas, asociada a un movimiento o partido, construye un 'Nosotros' de identificación enfrente a los 'Otros', los adversarios (...) Para cada enunciador- portavoz de su colectivo de identificación, el problema consiste en descalificar la palabra de los otros, intentando mostrar que la posición de enunciación de éstos no es la que proclaman: mienten o se equivocan; se engañan y/o nos engañan (...) Este "trabajo" de descalificación no implica necesariamente la construcción del adversario como excluido de la racionalidad social, ni como intrínsecamente inhumano o perverso.

Al mismo tiempo, todas esas palabras hablan de las mismas entidades, las que componen el imaginario de lo político: "el país", "la Patria", "la Nación", etc. Y aunque todo el mundo se pretenda representante de esas entidades, las reglas del juego democrático las hacen inalienables: *ningún enunciador puede apropiarse de ellas*; esa representación está, precisamente, ligada al debate político. Allí donde es posible afirmar que tales entidades no se presentan como realidades substanciales nos encontramos ante lo que Claude Lefort llama la "invención democrática": el "rasgo revolucionario y sin precedentes de la democracia es que el lugar de poder se convierte en un *lugar vacío*". (Lefort).

A la luz de esta descripción, es claro que toda empresa totalitaria es un esfuerzo por llenar ese vacío, por transformar ese hueco en algo pleno: el totalitarismo está dinamizado por la utopía de una reunificación de lo social, instaura un lazo social sin fisuras del cual el Otro está definitivamente excluido. La utopía totalitaria es el reino del Uno. Si el totalitarismo contiene un movimiento de 'vaciamiento', no se trata sino de un momento: el vacío será colmado por una sustancia positiva: un tipo de sociedad, una religión, una raza (...)

Es aquí que se encuentra la especificidad del discurso peronista y su diferencia respecto del discurso totalitario. La economía discursiva del peronismo contenía un elemento de ruptura de las reglas de la democracia, elemento que lo asemejaba al dispositivo totalitario: la identificación del Nosotros peronista con la Nación y la expulsión del Otro como representante de la anti- Patria (...) En el plano del tiempo patriótico como presente, el discurso peronista es difícilmente diferenciable de un dispositivo totalitario. Pero allí donde el totalitarismo la unidad de lo social y lo política como el reino del Uno, el peronismo *separa* lo político, vaciándolo; el antiperonismo no se confunde entonces con los partidos políticos de la oposición. Perón mantiene así el poder como lugar simbólicamente vacío y no podrá jamás en cuestión el sistema democrático del sufragio. No es casual que Perón afirmara siempre que el peronismo era un movimiento y no un partido y, por lo tanto, capaz de representar las diferencias de lo social, sin negarlas, dando un lugar a todas las ideologías. Es la homología entre Perón y los colectivos más amplios, como la Patria, lo que hace obstáculo a un discurso totalitario. No habrá Partido alguno capaz de jugar el papel de mediador entre el Líder, la Sociedad y el Estado; el Movimiento peronista es el conjunto de los individuos leales a Perón, mientras que un régimen totalitario afirma ante todo la dominación del Partido, que luego se encarna o es representado por el Líder. En la Argentina peronista, el Pueblo o la Nación no estuvieron representados por El Partido o por una ideología sino por un hombre, el

---

enunciador abstracto, y este hombre se colocó en un nivel 'otro' respecto de lo político. El 'vaciamiento' del campo político permitió así, curiosamente, que no se eliminara jamás a los partidos de oposición, ya que no eran realmente el Otro de Perón, la anti- Patria; ocupaban un lugar secundario respecto del lugar patriótico donde Perón se enfrentaba con fuerzas oscuras". Silvia Sigal y Eliseo Verón, 2003, *Perón o Muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Eudeba, p. 246- 248.

<sup>27</sup> Emile Durkheim, 1968, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Schapire.

<sup>28</sup> Mons. Buteler, "Por la esposa del excelentísimo señor Presidente de la Nación", Boletín oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo y obispados de San Luis y Mendoza, Agosto n° 8, 1952.

<sup>29</sup> Raymond Williams, 2000, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, Biblos.