
E_L DESEMPEÑO DE LOS PARTIDOS CONFESIONALES CATÓLICOS EN ARGENTINA: UNA REVISIÓN CRÍTICA

Sol Prieto

Centro de Estudios e Investigaciones Laborales
Provincia Autónoma de Buenos Aires – Argentina

Introducción

Latinoamérica es una región marcada por el catolicismo, no sólo como fenómeno religioso – alrededor del 70 por ciento de la población de la región se considera católica¹ – sino también como fenómeno cultural y político. La presencia de una fuerte “bancada cristiana” en Brasil constituida por referentes católicos y evangélicos que llegan al parlamento tanto a través de partidos confesionales como laicos es un vector visible de esta marca. La Democracia Cristiana (DC) ha sido una fuerza política importante en muchos países en Latinoamérica, a tal punto que es imposible entender la vida política de las últimas décadas en Chile, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, México, y Venezuela sin analizar los partidos demócrata cristianos de estos países, tal como lo exponen una multiplicidad de autores en el libro de Mainwaring y Scully sobre las Democracia Cristiana en Latinoamérica (2003), donde se sistematizan en un análisis comparativo los desempeños de los partidos demócrata cristianos en Chile, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, México, Perú y Venezuela, dando cuenta de sus diferencias programáticas e ideológicas, a la vez que de los motivos por los que varios de estos partidos tuvieron un declive en las últimas dos décadas mientras que otros – tales como el Partido Acción Nacional (PAN) de México y el Partido de Unidad Social Cristiana (PSUC) de Costa Rica –

resurgieron como partidos de peso en la arena pública a partir de recientes triunfos electorales sin precedentes. Sin embargo, cabe destacar que se enumeran estos casos no con la intención de establecer un abordaje comparativo e histórico con los mismos – dado que dicha tarea excedería por mucho los objetivos de este artículo – sino con miras a formular el problema del caso argentino como una problemática específica. En otras palabras: explicar los momentos de éxito y declive electoral de los partidos confesionales católicos en Latinoamérica excedería por mucho los objetivos de este trabajo. Pero señalar que dichos partidos protagonizaron o protagonizan la competencia electoral – y en algunos casos, el juego del cambio de régimen – en sus países sirve para demarcar y delimitar el caso argentino, donde dicho fenómeno no se dio con un nivel de intensidad similar.

Argentina, por otro lado, no está exenta de este fuerte peso institucional del catolicismo. De acuerdo a la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas (Mallimaci 2013), un 76 por ciento de la población argentina se considera católica. El Artículo 2º de la Constitución, que prescribe el sostenimiento del culto católico apostólico romano es el indicador más visible del lugar institucionalmente privilegiado del catolicismo que, aún sin tener estatus de religión oficial, acumula numerosas prerrogativas tanto a nivel jurídico institucional como en el diseño y la implementación de políticas públicas.

Sin embargo, a diferencia de los demás países en los que el catolicismo es un actor con peso institucional, en Argentina se detecta una irrelevante presencia de los partidos confesionales católicos en la arena electoral y la inexistencia de una banca confesional institucionalizada y que funcione con cierta sistematicidad. Este trabajo busca indagar críticamente en las diversas interpretaciones que la literatura reciente ha dado a este hecho.

El fenómeno descrito puede observarse con claridad en la siguiente tabla, donde se registran los porcentajes y bancas obtenidos por la Unión Democrática y el Partido Demócrata Cristiano respectivamente. Los demás partidos que se mencionan a lo largo del artículo (como el Partido Popular) no llegaron a presentarse a elecciones.

Resultados electorales para Unión Democrática y Partido Demócrata Cristiano

| Año | Partido | Presidente (en % de votos) | Senadores (en % de votos) | Bancas - Senado (en cantidad de bancas) | Diputados (en % de votos) | Bancas – Diputados (en cantidad de bancas) |
|------|---------|----------------------------------|---------------------------------|--|---------------------------------|---|
| 1914 | UD | - | s/d | 0 | s/d | 3 |
| 1914 | Const. | - | s/d | s/d | s/d | 7 |

| | | | | | | |
|------|-----|---------------|----------------|---|----------------|-----|
| 1916 | UD | s/d | s/d | 0 | s/d | 2 |
| 1918 | UD | - | s/d | 0 | s/d | 1 |
| 1957 | PDC | - | 0 | 0 | 4,8 | s/d |
| 1958 | PDC | 3,2 | 0 | 0 | 3,8 | 0 |
| 1960 | PDC | - | 0 | 0 | 3,8 | 0 |
| 1962 | PDC | - | 0 | 0 | 1,9 | 0 |
| 1963 | PDC | 4,7 | 4,3 | 0 | 4,5 | 7 |
| 1965 | PDC | - | 0 | 0 | 2,5 | 4 |
| 1973 | PDC | Sin candidato | - | - | - | - |
| 1983 | PDC | 0,3 | - | - | 1 | 1 |
| 1985 | PDC | - | - | - | 0,6 | 0 |
| 1986 | PDC | - | Sin candidatos | 0 | - | - |
| 1987 | PDC | - | - | - | 0,23 | 0 |
| 1989 | PDC | Sin candidato | - | - | 0,01 | 0 |
| 1991 | PDC | - | - | - | 0,4 | 0 |
| 1992 | PDC | - | Sin candidatos | 0 | - | - |
| 1993 | PDC | - | - | 0 | 0,12 | 0 |
| 1995 | PDC | Coalición | - | - | 0,01 | 0 |
| 1997 | PDC | - | - | - | Sin candidatos | 0 |
| 1998 | PDC | - | Sin candidatos | 0 | - | - |
| 1999 | PDC | Coalición | - | 0 | - | - |

Fuente: Elaboración propia en base a datos de Mainwaring y Scully (2003) y Molinelli, Palanza y Sin (1999)

Este problema no ha sido tratado sistemáticamente por las ciencias sociales. Las explicaciones recolectadas a partir de un primer relevamiento bibliográfico se encuentran presentes en estudios históricos y sociológicos que indagan en la relación entre la Iglesia y el Estado en Argentina, y un el trabajo de Mainwaring y Scully (2003) sobre los partidos demócrata-cristianos en Latinoamérica, el cual, si bien aporta datos en torno a la variabilidad ideológica de los partidos en la región y sus alineamientos electorales, no arroja respuestas concretas a la pregunta sobre el fracaso y la escasa relevancia electoral de los partidos confesionales católicos en Argentina. En base a esta vacancia, el objetivo de este trabajo es de tipo exploratorio y consiste en analizar críticamente las interpretaciones brindadas por la literatura reciente sobre el fracaso de los partidos confesionales católicos en Argentina.

Breve descripción de la emergencia de los partidos confesionales católicos

Este apartado pretende describir muy brevemente el fenómeno a estudiar, dado que la particularidad de cada experiencia histórica es recogida por los distintos autores reseñados en este artículo. No se pretende, por lo tanto, explorar historiográficamente cada experiencia sino simplemente dar cuenta del objeto de estudio cronológicamente.

La primera iniciativa de organizar políticamente a los católicos se registra en 1877, cuando Félix Frías creó el Club Católico, cuyo principal objetivo consistía en “promover la ilustración y trabajar constantemente en defensa de la Iglesia de Jesús y la sociedad” (Bruno 1990:111). Sus dirigentes fueron Pedro Goyena (Presidente), Daniel Iturroz (Vicepresidente), Luis Basualdo (Secretario) y Luis Amadeo (Tesorero) (Bruno 1990). Aproximadamente 10 años antes (1877), Félix Frías había fundado el Club Católico, que no tuvo demasiada actividad mientras el conflicto con el liberalismo no se manifestó (Ghio 2007).

En 1883, dicho club se renombró como Asociación Católica, presidida por José Manuel Estrada (Di Stefano y Zanatta 2000). De todas las asociaciones laicas, la Asociación Católica fue la que cobró más notoriedad: juntó más de 180 mil firmas contra la Ley 1420 – una ley de educación que establecía, entre otras cosas, la laicidad de la educación pública – y convocó en 1884 al primer Congreso Católico – también conocido como “Primera Asamblea de Católicos Argentinos” – a partir del cual se fundó la Unión Católica, un primer partido confesional inspirado en sus pares europeos que tenía por principal objetivo el combate del liberalismo político. Entre sus dirigentes se encontraban Estrada, Pedro Goyena, Tristán Achával Rodríguez, Luis Sáenz Peña, y Mariano Acosta, quienes fueron figuras políticas centrales en ese período.

La Unión Católica participó de las elecciones de 1886 con la candidatura presidencial de José Benjamín Gorostiaga, de la alianza antirroquista en 1886 y en la revolución del Parque (Ghio 2007), una insurrección política y militar conducida

por la Unión Cívica que puso en jaque el orden conservador sostenido por el Partido Autonomista Nacional. El debilitamiento del clivaje laico-confesional luego de 1890 hizo que la cohesión interna de la Unión Católica se debilitara, sus integrantes se disgregaran, y el partido se diluyera. Para Zanatta y Di Stefano (2000), en dicho debilitamiento está la “prueba” de que, más que un partido moderno constituido para combatir el carácter oligárquico del régimen liberal, la Unión Católica constituía un apéndice de ese régimen dispuesto a volver ni bien cesaran los ataques a la Iglesia. Por otro lado, la jerarquía de la Iglesia católica no apoyó la iniciativa dado que la consolidación de un partido habría incrementado la autonomía de los laicos y dividido a los católicos.

Este primer fracaso institucional direccionó el accionar de los católicos hacia el campo social más que el político-partidario. El contexto de emergencia de la “cuestión obrera” y el tratamiento que León XIII dio a dicha cuestión en su encíclica *Rerum Novarum* (1891) empujaron al sector más dinámico del catolicismo a acercarse al proletariado urbano. En este marco, el Padre F. Grote fundó los Círculos Obreros (Mallimaci 1992), donde llegaron a confluír alrededor de 30 mil socios. Esta iniciativa que tampoco fue acompañada por la cúpula eclesiástica, que prefirió aceptar sus vínculos con las élites conservadoras. A pesar de el número elevado – para ese momento histórico – de miembros, estos círculos no pretendieron constituirse en una organización sindical o gremial. Con ese objetivo, Grote fundó la Liga Democrática Cristiana. Nueve años después, luego de disolver la Liga, varios de sus miembros se dedicaron a crear un partido, la Unión democrática.

Tanto Grote como Emilio Lamarca, exponentes sobresalientes de ese espacio político, tenían como modelo el *Volksverein*, movimiento católico alemán que distinguía con cierta nitidez entre la “acción religiosa” entendida como eminentemente pastoral, y la acción social con impulso a la autonomía del laicado, más entendida como una confederación de entidades autónomas que a partir de la lógica jerárquica y verticalista que fue la que finalmente configuró a la Unión Católica (Ghio 2007). En 1927 crearon el Partido Popular, constituido por antiguos militantes demócrata cristianos y jóvenes de formación católica. A diferencia de sus predecesores, el PP abandonó el formato de partido confesional y se posicionó en el espacio electoral como un partido laico, aunque sus discursos y estrategias de campaña sostuvieron la pretensión de generar lazos de identificación entre los católicos.

Hacia 1953, todos estos grupos buscaron confluír hasta que en 1954 se conformó la Democracia Cristiana, que comenzó con una Junta Promotora Nacional de Partidos Políticos Provinciales de Inspiración Democrática Cristiana que, debido al conflicto con el peronismo, operó en la clandestinidad de cara a la conformación de un partido político. El 13 de julio de 1955, un mes después del bombardeo a la Plaza de Mayo – perpetrado por la Aviación Naval Argentina y en el que murieron más de 300 civiles – y el consiguiente llamado a la pacificación nacional del presidente Juan Domingo Perón, la Junta Promotora lanzó el primer comunicado de la DC, en la que denunciaron “la exacerbación de la crisis social” por parte del gobierno,

“el fraude político en el que vivimos desde hace más de 25 años”, “la desconfianza en las instituciones”, “la ceguera de muchos”, “el menosprecio gubernativo por la libertad, los derechos humanos, y el orden moral”, y “el olvido de los principios cristianos” (página del PDC en Argentina: www.democraciacristiana.org.ar – visitado por última vez el 17/10/2013). En el mismo comunicado definen qué entienden por “cristianismo” y buscan desvincularse del mote de “partido confesional”:

Al agregar cristiano manifestamos su finalidad, confesando nuestra concepción del mundo temporal. A la situación en que se encuentra el mundo moderno lo ha llevado al olvido de los principios cristianos. No es abandonándole más que nos salvaremos, sino volviendo a su imperio en las almas y en la acción. (...) Cristianismo significa, pues, en nuestra denominación ese horizonte doctrinal. Lejos de nosotros el pensar hacer un movimiento confesional (ídem).

Luego de la fundación de la Democracia Cristiana, no hubo experiencias de organización político partidaria de los católicos en Argentina, aunque sí se dieron, sobre todo a partir de la década del 90 en un contexto de crisis social, algunas incursiones electorales y político – partidarias no necesariamente electorales de especialistas religiosos católicos, en lo que Esquivel (2009) dio a llamar un nuevo tipo de estrategia de influencia de la Iglesia Católica.

Herramientas conceptuales: el surgimiento de los partidos confesionales

La explicación que Lipset y Rokkan (1990) dan al surgimiento de los partidos políticos puede aportar algunas herramientas conceptuales específicas para comprender por qué en una sociedad dada pueden emerger partidos de tipo confesional. La selección de este entramado conceptual tiene que ver con la explicación exógena que los autores dan al surgimiento de los partidos políticos.

Para decirlo en otras palabras, otros autores han definido a los partidos políticos y su emergencia como un fenómeno endógeno del sistema político. Para poner sólo algunos ejemplos, Aldrich (1995) definió a los partidos como coaliciones diversas que crean los políticos para ganar cargos y que por lo tanto son instituciones que surgen en forma endógena al sistema político. Katz (2002), como organizaciones no monolíticas que aparecen para ordenar la competencia electoral y que por lo tanto son, también, un subproducto del sistema político – y no “societal”. Por su parte, Pulhe (2007) los define como canales de interacción política entre la sociedad civil y el Estado, aunque enfatizando su dimensión organizativa y pensándolos, en suma, como un producto endógeno al sistema político.

En cambio, los autores que definen a los partidos desde un punto de vista exógeno al sistema político y que ven en su emergencia un producto social – o

“societal” si se quisiera pensar en una división más tajante entre la sociedad civil y la sociedad política –, pueden dar cuenta con mayor claridad la emergencia de partidos confesionales dado que estos estarían más claramente definidos por divisiones exógenas al sistema político – suponiendo que este fuera una esfera cerrada. En este sentido, la mayor parte de los autores que se inscriben en esta perspectiva parten de los postulados de Lipset y Rokkan (1990) para definir qué son y cómo surgieron los partidos políticos.

De acuerdo a esta teoría, la explicación a los partidos que se forman en un país está dada por clivajes “naturales” o exógenos al sistema político. En general, estas divisiones tienen dos fases: una primera disputa que se da en el marco de la organización de un Estado nacional, que generalmente se expresa en oposiciones territoriales o locales contra el Estado nacional, y una segunda disputa, que se da en el marco de la modernización o el proceso industrializador y sobre la base de una unidad estatal más o menos consolidada, de donde surgen otras “líneas de división críticas” (Lipset y Rokkan 1990:245).

De estas líneas de división críticas derivan otros procesos de alineamiento más complejos, algunos “entre poblaciones” y otros “por encima y dentro” de las poblaciones (Lipset y Rokkan 1990:245). El hecho de que se den dos fases o momentos diferenciados se explica porque en general las oposiciones territoriales tienden a limitar el proceso de formación nacional: llevadas a un punto extremo conducen a la guerra, la secesión, e incluso, a posibles éxodos. Por este motivo es que las oposiciones funcionales recién pueden expresarse y desarrollarse después de consolidado el territorio nacional.

Estas líneas de división crítica concurren en torno a dos fenómenos: la revolución nacional y la revolución industrial. Las revoluciones nacionales son procesos de definición del monopolio de la fuerza, en una disputa en la que el Estado no sólo busca aplacar los focos de autoridad y legitimidad locales, sino que también compite con otros actores con capacidad de influencia a lo largo del territorio. De acuerdo a esta teoría sobre el origen de los partidos, estas generan dos tipos de clivaje: por un lado, el que emerge del conflicto entre “la cultura central que construye a la nación” (Lipset y Rokkan 1990:245) y “las poblaciones sometidas” (ídem) de las provincias y las periferias; por otro lado, el conflicto entre “el Estado – nación centralizante, regularizador y movilizador”, y “los privilegios corporativos históricamente establecidos de la Iglesia” (Lipset y Rokkan 1990:246). La revolución industrial, por su parte, genera dos tipos de conflicto: el que opone los intereses terratenientes a los de los empresarios industriales, y el conflicto entre propietarios y patronos, por un lado, y arrendatarios, jornaleros, y obreros, por otro.

Dicho resumidamente, los clivajes, de acuerdo a este marco conceptual, consisten en divisiones binarias que comprenden tres componentes: un componente subjetivo o identitario, de acuerdo al cual quienes forman parte de uno de los grupos producidos por el clivaje se identifica con los demás miembros y con el propio grupo;

un componente estructural u objetivo que determina que el conflicto sea uno y no otro; y un componente organizativo que es la institucionalización de los grupos que emergen del conflicto en forma de partidos. Este último punto nos lleva a otra idea central respecto a los clivajes, que es que la llamada “hipótesis de congelamiento” de Lipset y Rokkan, que consiste en la afirmación de que, una vez institucionalizados, los clivajes se autonomizan de los conflictos sociales que les dan origen y prevalecen ante el propio conflicto, cerrando la competencia electoral y cristalizando un conflicto social aún cuando este deje de existir como tal.

Volviendo al tratamiento que Lipset y Rokkan dan a la formación del clivaje entre Iglesia y Estado, cabe remarcar que, para los autores, el control de la educación fue el principal eje del conflicto entre los Estados nacionales y los intereses corporativos de las Iglesias. En los países católicos, la enseñanza obligatoria bajo control laico centralizado chocó con los poderes intermediarios religiosos y provocó oleadas de movilizaciones de masas mediante partidos de protesta de ámbito nacional. Los partidos de defensa de la religión nacidos en este proceso se convirtieron en amplios movimientos de masas luego de la adopción del sufragio masculino y pudieron lograr la adhesión de una proporción bastante elevada de miembros religiosos que formaban parte de la clase obrera. De acuerdo a este relato,

a través de un proceso muy similar que el que habría que describir para los partidos socialistas, estos movimientos religiosos tendieron a aislar a sus seguidores de la influencia exterior a través de la influencia exterior a través de la creación de una amplia variedad de organizaciones y organismos paralelos: no sólo construyeron escuelas y organizaron movimientos juveniles propios sino que también crearon sindicatos confesionales diferenciados, clubes deportivos, asociaciones para el tiempo de ocio, editoriales, revistas, periódicos, y en uno o dos casos emisoras de radio y de televisión (Lipset y Rokkan 1990:246).

A pesar de la minuciosa descripción de los autores acerca del desarrollo de los conflictos entre Estado central e Iglesia en Holanda como caso de “segmentación institucionalizada” es decir, de casos en los que el antagonismo entre Estado e Iglesia deriva en la formación de partidos confesionales y partidos liberales laicistas, no se puede inferir de esta descripción una teoría acerca de cuáles son los factores que hacen que este tipo de conflictos derive en la formación de partidos o en otro tipo de ajustes o equilibrios entre Estado-nación e Iglesia. La clasificación de los sistemas de partidos a partir de los umbrales de legitimación, incorporación, representación, y poder de las mayorías en los períodos de análisis, puede dar cuenta de si dichos sistemas son abiertos o cerrados, son autoritarios o competitivos, y si pertenecen a regímenes presidenciales o parlamentarios, pero no pueden prever los tipos de clivaje y ni su contenido.

Sin embargo, la mirada sobre el período de revolución nacional previo a la confirmación del Estado puede resultar en un acierto a la hora de observar el fenómeno estudiado, dado que la posición relativa de la Iglesia y su peso en los comienzos de la historia del Estado argentino aparece como un factor determinante en algunas explicaciones, a la vez que las disputas entre Iglesia y Estado enunciadas por autores como puntos de fricción en los países en los que surgen partidos confesionales, marcan los posicionamientos de ambos actores en la lógica del caso argentino, determinando indirectamente el rol y el protagonismo de los partidos confesionales católicos.

Un supuesto que maneja este trabajo es que la referencia al período de formación y consolidación del Estado nacional en Argentina debería asociarse al período entre la Revolución de Mayo de 1810 y las primeras elecciones competitivas y libres, llevadas adelante en 1916 bajo los términos del voto secreto, obligatorio, y universal. La idea de formación o consolidación de un Estado nacional se refiere al establecimiento de un estado soberano con su nacionalidad, régimen político, fronteras territoriales; al proceso de homogeneización cultural llevado adelante por el sistema educativo en términos de la Ley 1420; y al establecimiento de reglas de juego electorales claras y competitivas y el ordenamiento de los partidos políticos en torno a dichas reglas de juego. En suma, unidad territorial, unidad cultural, y unidad política son los tres objetivos a los que se hacen referencia bajo la noción de período de conformación y consolidación del Estado.

Revisión crítica: algunas explicaciones al fracaso de los partidos confesionales católicos en Argentina

De acuerdo a lo planteado por Esquivel (2004), la fase de revolución nacional previa a la consolidación del estado nacional argentino no estuvo marcada por un conflicto Iglesia-Estado centralizador debido al particular arreglo que se produjo entre ambas instituciones y su reproducción a partir de la incipiente estructura normativa-jurídica del país, comenzando por la Constitución de 1853, a la que el autor denomina “una embrionaria simbiosis entre poder político y poder eclesiástico” (Esquivel 2004:27).

Este arreglo estuvo basado, principalmente, en la aceptación por parte del incipiente Estado de otorgarle al catolicismo un status privilegiado pese a no reconocerlo explícitamente como “religión oficial”, dotándolo de protección y financiamiento; y en la aceptación, por parte de la Iglesia Católica, del sistema de patronato que dotaba al gobierno de la capacidad de nombrar autoridades episcopales, aprobar la instalación de órdenes y la creación de diócesis, y administrar la distribución de los documentos de la Santa Sede.

Como consecuencia de este arreglo, la Iglesia no se encontraba en condiciones de “competir” con el poder secular, debido a su aceptación a someterse a dicho poder. Por su parte, el Estado, al adosar la estructura eclesiástica a su propia estructura,

tampoco se encontraba en condiciones de impregnar sobre la sociedad valores seculares. Este particular ajuste no se habría puesto en juego durante el gobierno de Roca, a pesar de sus medidas secularizadoras: la Ley de Registro Civil (1881) la Ley 1420 de educación pública, gratuita, y universal que excluía la enseñanza religiosa en las escuelas (1884), y el matrimonio civil (1886). De acuerdo a esta visión,

en ningún momento (Roca) sancionó la separación formal respecto de la Iglesia. Al no renunciar a los poderes que el sistema de patronato le había conferido, el aparato estatal prefirió conservar cierto grado de injerencia sobre la institución religiosa. La percepción de la utilidad de la Iglesia como factor de cohesión y de control social incidió en ese desarrollo de los acontecimientos y dio cuenta de los niveles de afirmación del catolicismo en la sociedad argentina (Esquivel 2004:69).

El pacto de mutua imbricación entre Estado e Iglesia se vio reforzado durante la década del 30, cuando la conducción militar recurrió a la Iglesia como fuente de legitimidad, a la vez que la Iglesia accedió a recursos materiales – se crearon 11 diócesis en esa década; simbólicos – la enseñanza religiosa en la escuela pública como indicador de la imbricación entre el “ser nacional” y el “ser católico”; y estatales – cargos jerárquicos e intermedios.

Este equilibrio se habría visto en riesgo durante el peronismo debido a sus “aspiraciones totalizantes”, especialmente durante el segundo gobierno de Perón, cuando el catolicismo institucional (a diferencia del “cristianismo peronista”) se ubicó en un lugar de oposición abierta al gobierno: el justicialismo también pretendía erigirse como la salvación frente a las opciones entre el liberalismo y el comunismo a la vez que disputaba terreno en las tradicionales áreas de injerencia católica, como el contenido de la enseñanza y las tareas de asistencia social, y se apropiaba de la simbología y la terminología católica para la construcción de su imaginario social.

El arreglo de mutua dependencia entre Estado e Iglesia institucional se restableció con el golpe militar del 55 y se mantuvo durante todo el período de la proscripción – tanto para los gobiernos militares como para los civiles – y se reforzó nuevamente con la última dictadura militar. Durante el gobierno de Alfonsín, este arreglo de complementariedad se quebró debido al planeo y en algunos casos la concreción por parte del gobierno de políticas públicas con impacto en “temas sensibles” para la Iglesia como la familia (a partir de la ley de divorcio vincular), la educación (con la realización de un Congreso Pedagógico), el debate en torno a una posible reforma constitucional, y la política cultural modernizante del gobierno (específicamente a partir del Programa Nacional de Democratización de la Cultura). Cuando el Ejecutivo estuvo en manos de Menem, la complementariedad se restableció: la consulta a la Iglesia para definir la conducción de la cartera educativa; la discusión con dicha institución de ciertos puntos de la reforma constitucional; la confección de

una Ley Federal de Educación “basada en principios católicos” (Esquivel 2004:165); la distribución de licencias para la creación de emisoras católicas en todo el país; la dotación de cuantiosos subsidios destinados a fundaciones y diócesis con el fin de ser destinadas a obras de caridad, dan cuenta de la reactivación del particular arreglo entre Iglesia y Estado. En concordancia con este arreglo, la Iglesia institucional argentina mantuvo una posición favorable al gobierno nacional ante las críticas de Juan Pablo II a las políticas de ajuste en 1992, aún al pagando el costo de fuertes divisiones internas.

De acuerdo a esta revisión, se concluye que hay dos tipos de factores que explican la inexistencia de experiencias exitosas de partidos políticos confesionales católicos en Argentina. Por un lado, aquellos vinculados a la lógica de lo que Esquivel denomina “clase política” y que son dos: a) su “escaso grado autonomía” para obtener legitimidad, especialmente en contextos de crisis de representación, cuando “la dirigencia política se ve impulsada a aproximarse a la Iglesia Católica en busca de la legitimidad perdida, del mismo modo que los regímenes de facto entablaban alianzas con el poder eclesástico para ‘compensar’ la carencia de respaldo político” (Esquivel 2004:167); b) el “arraigo de un pensamiento corporativo” (ídem:168) en el que se otorga mayor relevancia a los mecanismos de agregación de intereses que a los ámbitos de representación ciudadana. Estos dos dispositivos propios de la cultura política local contribuirían a la reproducción y la consolidación de la Iglesia como actor institucional.

Por otro lado, están los factores vinculados a la lógica de la Iglesia, a saber: a) una concepción integral de la política y b) una estrategia integralista de la política. Es decir, teniendo recursos organizativos que se traducen en presencia social y peso institucional y una cosmovisión que abarca todas las esferas de la vida humana, la Iglesia ha optado por emprender una estrategia de inserción estratégica de cuadros laicos católicos en estructuras del Estado y la sociedad civil:

De acuerdo con la doctrina tomista, la Iglesia Católica siempre se colocó afuera y por encima del sistema político republicano. No olvidemos que el imaginario de la Iglesia contempla el catolicismo como el espíritu de la sociedad, incluso con anterioridad a los símbolos patrios (Esquivel 2004:169).

En este sentido, la conformación de un partido confesional no haría más que sectorizar y parcializar la institución, lo que se contrapone con el esquema de unidad católica equiparada con la unidad nacional. Así fue como la estrategia eclesástica optó por introyectar los principios de su doctrina a los cristianos diseminados por todas las organizaciones políticas y sociales. El propósito de insertar cuadros laicos en las estructuras del Estado completaba un diseño orientado a “evangelizar” la política y la sociedad de un modo más eficaz que a través de una oferta electoral católica.

Al leer esta explicación a la luz de la teoría exógena de los partidos de Lipset y Rokkan, se puede concluir que: a) en el período de constitución del Estado-nación argentino, la superposición de dominios de la Iglesia y el Estado no se tradujo en un clivaje partidario, sino en un arreglo de mutua complementariedad por medio del cual la Iglesia, lejos de competir con el Estado, aceptó su injerencia a través del sistema de patronato, a cambio de su sostenimiento y la dotación de un status privilegiado como culto; b) con la emergencia del peronismo, el conflicto entre dos cosmovisiones totalizantes o integrales se tradujo, en principio, en la emergencia del partido Demócrata Cristiano en 1954. Sin embargo, el clivaje que estructuró la emergencia de dicho partido no fue “catolicismo/laicismo” o “Iglesia/estado laico”, sino “peronismo/antiperonismo”. Además, la resolución de dicho conflicto no fue electoral, es decir, no se canalizó a través del sistema de partidos, sino a través de un cambio de régimen; c) sobre la base de un arreglo de complementariedad con el Estado que incluye la posibilidad de acceder a cargos ejecutivos y legislativos y espacios de toma de decisión en general, ni la Iglesia Católica ni los activistas laicos católicos tienen incentivos para crear y sostener un partido político, aún partiendo de la idea de que la función de los partidos políticos es ordenar la competencia electoral para acceder a cargos públicos y espacios de toma de decisión.

Si Esquivel destaca la relación Estado-Iglesia como eje vertebrador de la explicación acerca del fracaso de los partidos confesionales católicos en Argentina, Ghio (2007) resalta los factores internos y caracteriza en forma diferente la relación entre la Iglesia y el Estado durante el período de conformación y luego de consolidación del Estado. De acuerdo a esta visión, la relación no conflictiva entre Iglesia y Estado cristalizada en la Constitución del 53 no se debió tanto a un acuerdo de mutua conveniencia sino al escaso peso relativo de la Iglesia en aquel momento como para competir con el Estado. En la misma clave interpreta los avances laicistas del gobierno de Roca: de acuerdo a esta explicación, afines del siglo XIX y principios del siglo XX, la Iglesia argentina era una institución débil, con pocos profesionales religiosos y poco vinculados con las autoridades eclesiásticas, lo cual la llevó a “perder la batalla contra el liberalismo roquista en la definición de la nacionalidad argentina” (Ghio 2007:43). Fue esta derrota – y no un arreglo de complementariedad con el Estado – lo llevó a la institución a redefinir su estrategia y dirigirse a organizar al laicado con el objetivo de “cristianizar” las instituciones sociales más importantes, desarrollar un grupo orgánico de intelectuales católicos y ajustar las prácticas religiosas populares a los preceptos de la ortodoxia romana (Ghio 2007:43).

Centrándose en la Democracia Cristiana, considera que “jugó un rol minúsculo en la mediación de las transformaciones político-religiosas en Argentina en la durante las décadas de 1960, 1970 y 1980” y considera que esta ausencia “es importante y reveladora de por sí” (Ghio 2007:256).

Para el autor, un primer factor a tener en cuenta en el fracaso de la Democracia Cristiana es el hecho de que la jerarquía eclesiástica haya desalentado

permanentemente al laicado militante en su intento de crear un partido católico, prefiriendo en cambio aumentar su influencia sobre los sectores dirigentes a través de la educación y la familia, o negociando intereses corporativos directamente con los partidos y el Estado. En segundo lugar, considera que cuando el clima político al finalizar la Segunda Guerra podía ser afín al proyecto católico, que doctrinariamente criticaba las desigualdades de la economía de mercado así como la visión antagónica del socialismo, la experiencia peronista clausuró definitivamente esta posibilidad. De acuerdo a esta visión, “el Peronismo no sólo le arrebató a sus votantes potenciales y muchas de sus banderas, sino también sus cuadros políticos” (Ghio 2007:256). Un tercer factor que explicaría el fracaso de la Democracia Cristiana, también endógeno al partido, consiste en su inhabilidad para atraer – y en algunos casos retener – a la generación de católicos que emergían a la vida pública con la experiencia institucional y la visión política proveniente ya sea de la tradición liberal o la integralista, aunque tuvo más éxito con los primeros, que siempre habían estado lejos de “la tentación autoritaria” (Ghio 2007:257). En cambio, los que provenían de la tradición conservadora del catolicismo integral se mostraron reticentes a la política de partidos o se sintieron más atraídos por las posibilidades de participación que les brindaba el “movimiento nacional” peronista. Los liberales fueron absorbidos como colaboradores del golpe de estado de 1966 con el que compartían el proyecto corporativista. De este modo, una gran oleada de militantes que se acercaron a la Acción Católica luego de la segunda guerra no contempló el ingreso a la Democracia Cristiana como una canalización política posible de su activismo social y religioso. Hacia fines de los años 50 este grupo consideraba al DC un partido como los demás, de modo que una gran proporción de militantes de la Acción Católica permaneció fuera de la política de partidos hasta fines de los años 1960, cuando el creciente clima de protesta social frente a la dictadura los empujó a la izquierda.

Como contrapunto del fracaso de la Democracia Cristiana argentina, Ghio (2007) indaga en el éxito obtenido por la DC en la Italia de la posguerra. De acuerdo al autor, en el caso italiano, el partido logró atraer a los católicos liberales e integralistas, explotando la ambigüedad de presentarse al mismo tiempo como partido de los católicos (no dependiente de la Iglesia), partido católico (de la Iglesia), y partido conservador. Esta ambigüedad le permitió aprovechar el vacío que dejó el fascismo.

La lectura de esta explicación desde la teoría de Lipset y Rokkan permite arribar a algunas conclusiones: a) el escaso peso relativo y la limitada presencia social de la Iglesia Católica durante el período de conformación del Estado limitó a la Iglesia en sus posibilidades de ponerse en una posición de antagonismo, por lo cual no se activó un clivaje laico/confesional; b) durante el período de consolidación del Estado, el resultado de los avances laicistas del gobierno de Roca fue la derrota del proyecto de la Iglesia Católica: el armado de un partido hubiese implicado el riesgo de reproducir esa derrota social en el terreno electoral, por lo que optó por incrementar

su presencia social y por lo tanto el conflicto entre Estado laico e Iglesia tampoco se activó en forma de partidos en este momento; c) en el marco de la estrategia de la Iglesia de incrementar su presencia social es que desestimó los intentos de los laicos que deseaban armar un partido político, por lo que la Democracia Cristiana no contó con su apoyo y sí promovió el desarrollo de iniciativas laicas no partidarias como la Acción Católica; d) los militantes de la Acción Católica que quisieran incursionar el terreno político no tenían más incentivos para integrar la Democracia Cristiana que para integrar otros partidos; e) a fines de la segunda guerra mundial, la propuesta de la “tercera posición” fue asumida por el peronismo desde el Estado, por lo cual, si ese momento histórico resultaba ideal para la propuesta política contenida en la doctrina social de la Iglesia, esta oportunidad de crear un clivaje confesional a partir de dicha doctrina fue aprovechada por el peronismo.

Desde una perspectiva más vinculada a la sociología de la religión, Mallimaci (1992) no ubica las causas del fracaso de los partidos confesionales católicos en el sistema político sino en la dinámica política interna del catolicismo argentino. De acuerdo a esta perspectiva, en la posición subalterna del “catolicismo de oposición” o intransigente frente al catolicismo “de conciliación” con el liberalismo se encuentra el motivo del fracaso de los partidos confesionales en el período previo e inmediatamente posterior a la Ley Sáenz Peña. Para ello, el autor se centra en los primeros intentos del “catolicismo en toda la vida” de organizarse electoralmente. Señala que el padre F. Grote (fundador de los Círculos Obreros y Universitarios Católicos) y aquellos que lo acompañaban en su tarea fundó en 1902 la Liga Democrática Cristiana, no como un dispositivo opuestos al de los círculos obreros, sino complementario.

Del programa de esta agrupación política, publicado en el primer número de la revista *Democracia Cristiana*, Mallimaci (1992) destaca su apartamiento del “individualismo liberal” tanto como del “colectivismo socialista”; la reivindicación de un régimen corporativo enunciado como “el individuo dentro de la corporación, la corporación dentro del Estado y el Estado dentro de la nación” (ídem:197); la supresión de la libre competencia; la protección de “la familia, base de toda organización social” (ídem:227), especialmente la familia obrera; la protección de la libertad de enseñanza; y la representación proporcional de los partidos (ídem).

El autor identifica a la Unión Democrática, fundada en 1911, con el mismo grupo que el fundador de DC, y que retoma rótulo de “cristiano” en 1915 cuando pasa a denominarse “Unión Democrática Cristiana”. Esta experiencia se extendió hasta 1919, cuando el arzobispado de Buenos Aires la “declaró disuelta” luego de negarles la autorización para funcionar en cuanto institución cristiana.

Por otro lado menciona a la Liga Social Argentina (1909), formada por “personas ligadas al capital extranjero o a sectores nacionales ligados a los mismos” (Mallimaci 1992:225). De su estatuto destaca que no se trataba de una institución religiosa que se arrogue atribuciones eclesiásticas, si bien defiende los fundamentos de la moral y de la fe. Y de sus objetivos, menciona

sustentar la organización cristiana de toda la sociedad, combatir todo error o tendencia subversiva en el terreno social e instruir al pueblo sobre los problemas que surgen del desarrollo moderno, a fin de cooperar en forma práctica a levantar intelectual y socialmente todas las clases sociales (apud Mallimaci 1992:224).

Esta experiencia se volcó sobre la iniciativa de organizar cajas agrícolas, por lo que su desarrollo fue más social que político-partidario.

La interpretación de esta explicación desde la perspectiva de las estructuras de división es que si dentro del campo del catolicismo la propuesta hegemónica fue aquella conciliadora con lo que el autor denomina el “liberalismo integral”, las propuestas de los grupos intransigentes o de oposición abierta al liberalismo no prosperarían, debido que no encontrarían apoyo en sus constituciones. De este modo, de una explicación que pone más énfasis en los actores que en la estructura, también se deriva una conclusión que abona a la imposibilidad de un clivaje partidario catolicismo/laicismo o catolicismo/liberalismo.

Di Stefano y Zanatta (2000) identifican tres oleadas de emergencia de partidos confesionales en Argentina y explican el fracaso de estas experiencias a partir de la extensión de lo que denominan “el mito de la nación católica”. De acuerdo a este relato, la primera experiencia de partidos católicos confesionales impulsada por laicos católicos tuvo lugar en 1884, con la fundación de la Unión Católica, partido que procuraba imitar el modelo de las estructuras partidarias surgidas en Europa para combatir el Liberalismo (idem:354). Se hallaba conformado por laicos católicos de extracción liberal que se habían separado temporariamente del régimen debido a sus ataques contra las prerrogativas de la Iglesia Católica. Una vez que dicha ofensiva modernista secularizante se atenuó debido a los nuevos horizontes de conflicto alumbrados por la crisis de 1890 desatada en la llamada “Revolución del Parque”, la Unión católica se disolvió. De todos modos, esta iniciativa no había sido acompañada por los católicos integrantes de la élite.

Un segundo ciclo de emergencia de partidos confesionales católicos tuvo lugar en las primeras tres décadas del siglo XX, a la luz del fortalecimiento de la democracia representativa. En 1907 será el turno de la Unión Patriótica, una suerte de liga electoral cuyo objetivo se centraba en capitalizar los votos católicos en beneficio de candidatos dispuestos a defender la doctrina católica, más allá de sus filiaciones a diversas listas (idem:380). Su fracaso dará paso a un otro intento, el Partido Constitucional, especialmente orquestado para afrontar el nuevo escenario de competencia política producido por la ley Sáenz Peña. Esta formación se disolverá en 1918, ante la ausencia de seguidores y ante los conflictos que desató al interior en el propio espacio católico, en la medida en que varias figuras destacadas de dicho ámbito criticaron su espíritu conservador.

Finalmente, el ciclo cierra en 1927 con la fundación del Partido Popular, por parte del laico José Pagés e inspirado en una experiencia italiana similar. A diferencia

de sus predecesores, esta formación abandonó el formato de partido confesional y se posicionó en el espacio electoral como un partido laico, aunque sus discursos y estrategias de campaña sostuvieron la pretensión de generar lazos de identificación entre los católicos. Su propuesta alcanzó escasa competitividad frente a otras identidades partidarias ya consolidadas, como el radicalismo, el socialismo y los conservadores, y a su vez su performance se vio erosionada por una constante en el accionar estratégico de la jerarquía católica: la desconfianza con respecto a la proyección partidaria y la opción por otras vías de influencia sobre lo político.

De este modo, la estrategia de la Iglesia Católica de catolizar la sociedad en su conjunto se cimentó en una metodología que privilegiaba la inserción al interior de las estructuras sociales antes que la creación de instancias paralelas. Así como en el caso de los conflictos en el mundo del trabajo, la Iglesia Católica no creó “sindicatos católicos” sino que se entrometió en los existentes, de la misma manera procedió frente a la clase gobernante: no estimuló la creación de un partido esencialmente católico al interior del sistema político argentino, sino que intentó influenciar “desde adentro” a la clase gobernante.

El eje de esta apuesta resultó de lo que Di Stefano y Zanatta (2000) denominaron “el mito de la nación católica”: un relato que posicionó a la Iglesia Católica como matriz fundante de la nación argentina, preexistente al Estado y, por ende, dadora de sentido de su organización social y política. Este imaginario religioso tuvo la aquiescencia de los elencos políticos conservadores, que retrocediendo en su propuesta de secularizar la sociedad, apostaron a utilizar la identidad católica como criterio de homogeneización de la población argentina.

El análisis de Di Stefano y Zanatta (2000) a la luz de la caracterización de Lipset y Rokkan (1990) permite arribar a algunas reflexiones: el fracaso de las dos primeras oleadas puede ser leído a partir de la preponderancia de los conflictos endógenos al sistema político donde se estructuraron clivajes partidarios no vinculados a disputas entre actores sociales (como pueden ser un gobierno laicista la Iglesia o entre propietarios de medios de producción y trabajadores), sino al interior de una élite secularizada. En este sentido, el fracaso de la Unión Católica en paralelo a la Revolución del Parque resulta ilustrativo de la dinámica de los conflictos políticos de ese período dado que implicaba un antagonismo al interior de la élite y no entre actores sociales diversos. El fracaso del tercer ciclo, en cambio, se puede entender del mismo modo que el fracaso de la Democracia Cristiana de acuerdo a la explicación de Ghio (2007), es decir, en el marco de la estrategia de la Iglesia de incrementar su presencia social desestimando los intentos de los laicos de formar partidos.

Scully y Mainwaring (2003), a diferencia de los demás autores que forman parte de la presente revisión, no centran su análisis en el caso, aunque su estudio comparado y descriptivo de los partidos Demócrata Cristianos latinoamericanos puede arrojar luz sobre los motivos del fracaso argentino.

Los autores incluyen dentro del universo de “partidos demócrata-cristianos” a todos aquellos partidos fundados luego de 1930 que se consideren como tal en su nombre, filiación internacional, y documentos partidarios. Si un partido no se denomina “demócrata cristiano”, es incluido en el universo de estudio si se inscribe en la Internacional Democristiana y si en su programa y documentos partidarios enfatiza naturaleza demócrata cristiana.

Si bien reconocen que existen partidos católicos anteriores a 1930 con los que pueden trazarse algunas líneas de continuidad, los autores consideran que los partidos anteriores a la encíclica *Rerum Novarum* (1891) mantenían una posición opuesta a la secularización y la división entre la esfera religiosa y la político-estatal, a diferencia de los posteriores, que si bien sostenían valores cristianos, no definían a sus partidos a partir de una batalla contra la secularización.

En principio, los autores establecen una clasificación generacional de los partidos democristianos: en la primera generación, incluyen a aquellos fundados entre 1938 y 1946, y en la segunda, a aquellos fundados entre 1955 y 1964. De acuerdo a esta clasificación, los partidos de segunda generación estarían más influidos por las conclusiones doctrinarias del Concilio Vaticano II y por lo tanto presentarían una tendencia ideológica más afín a la centroizquierda, mientras que los de primera generación tenderían más a la centroderecha.

A diferencia de aquellos fundados con anterioridad a la guerra fría, los partidos demócrata cristianos de segunda generación estuvieron más signados por la confrontación entre Occidente y la URSS. De acuerdo a esta caracterización y en el contexto de la revolución cubana, los partidos DC latinoamericanos se mostraron proclives a aportar un “punto medio” entre el socialismo y las inequidades extremas del capitalismo.

En cuanto al vínculo con la Iglesia y las consideraciones en torno a si debe considerarse a estas fuerzas políticas como laicas o como confesionales, los autores señalan que, tanto en Latinoamérica como en Europa, los partidos Demócrata Cristianos recogieron su inspiración ideológica de la Doctrina Social de la Iglesia. En Latinoamérica, especialmente, estos partidos fueron fundados por laicos católicos comprometidos en traducir las enseñanzas sociales de la Iglesia al terreno electoral.

Sin embargo, señalan que no fueron creaciones oficiales de la Iglesia sino que, por lo contrario, se definieron tempranamente como no vinculados oficialmente a la Iglesia. Del mismo modo, la posición oficial de la Iglesia – que no siempre se tradujo en la práctica política – fue también desvincular el accionar electoral de estos partidos de su estructura. En este sentido, el caso argentino es particularmente remarcado por los autores como un caso en donde la Iglesia desaprobó la creación de un partido:

24 Obispos argentinos firmaron un documento oficial negando cualquier tipo de relación con el partido DC creado en 1955: ‘El Episcopado Argentino no aceptó ni puede aceptar nunca ningún tipo de

entendimiento con ningún partido político para defender los derechos y libertades de la Iglesia' (apud Mainwaring y Scully 2003:38).

Más allá de esta desvinculación orgánica y la progresiva secularización de estos partidos, los autores mencionan que los votantes e integrantes de los partidos DC tienden a ser más religiosos que el resto de los votantes. Por otro lado, los cambios en la Iglesia y sus propias derivaciones políticas también influyen ideológicamente sobre estos partidos: el auge de la Teología de la Liberación captó a muchos demócrata-cristianos en Argentina y Uruguay, lo que los llevó a coquetear con el socialismo.

Si bien las posiciones tomadas por los partidos de cara a los horizontes electorales concretos y las políticas públicas puntuales varían notablemente en un análisis transversal, los postulados sostenidos verbalmente por todos los partidos se resumen en: a) la crítica a la visión marxista del antagonismo de clases; b) la crítica al capitalismo de mercado por el individualismo desmedido y la inequidad social extrema; c) la necesidad de ampliar el rol del Estado; d) la adhesión a la democracia.

De acuerdo a esta caracterización, el fracaso del caso argentino se explicaría por motivos similares a los desarrollados por Ghio (2007), esto es, el hecho de que la plataforma del Partido Demócrata Cristiano, capaz de presentarse como una alternativa al mundo bipolar de la guerra fría, había sido utilizada con éxito por el peronismo diez años antes de la fundación de dicho partido.

También desde la ciencia política, Middlebrook (2000) explicó el escaso éxito de los partidos confesionales católicos en Argentina a partir de una comparación con otros países latinoamericanos. De acuerdo al autor, en contraste con las experiencias de Chile, Colombia, y Venezuela, los conflictos Iglesia-Estado no contribuyeron a la formación de de partidos conservadores nacionalmente organizados y electoralmente competitivos en Argentina, Brasil, El Salvador, y Perú. En parte debido a cómo la relación entre la Iglesia y Estado se desarrolló en estos países, pero en parte, debido a lo que el autor denomina "condiciones sociopolíticas" (Middlebrook 2000:17) de dichos países, tales como la ausencia de un amplio campesinado o fuerza de trabajo establecida en el caso Argentino. De todos modos, en distintos momentos de los siglos XIX y XX, fuerzas conservadoras de estos tres países crearon partidos "oficiales" o máquinas electorales a través de las cuales ejercieron el poder político.

En cuanto al caso específico de Argentina, Middlebrook considera que si bien los asuntos propios del vínculo Iglesia-Estado fueron una parte importante de los primeros años de la política argentina, no emergieron como un clivaje sociopolítico relevante en torno del cual organizar la política del país. En parte, esto se debió a que la Iglesia Católica era mucho más débil – organizativamente – que en Chile o Colombia, y por eso se constituyó, en los inicios de la consolidación del Estado, como un actor "incapaz de resistir los primeros esfuerzos para establecer un fuerte control estatal sobre sus actividades" (Middlebrook 2000:18). Tenía solamente una presencia limitada en las áreas urbanas, y muchos de los líderes eclesiásticos que

participaron del período independentista fueron desplazados durante dicho período o inmediatamente después. Al mismo tiempo, existía un amplio consenso nacional acerca de la importancia del régimen de patronato estatal.

A pesar de la insistencia del gobierno argentino en torno a la vigencia del régimen de patronato, no fue hasta 1880 que ocurrieron cambios significativos en el estatus social y político de la Iglesia Católica en Argentina. La Constitución del 53 reconoció la libertad de culto pero no la igualdad religiosa – poniendo como requisito que el presidente fuera católico, estableciendo el sostenimiento del culto, etc. Las reformas de 1880 – que establecieron una educación laica, un registro civil, la institución del matrimonio civil etc. – provocaron el descontento de la jerarquía católica pero, de acuerdo a Middlebrook, estas “no produjeron ninguna organización política de base católica” (2000:18). Si bien su presencia en el área educativa – y en menor medida, en la prensa – le dio a la Iglesia un rol considerable, el autor considera que para fines del siglo XIX, la Argentina ya era un Estado secularizado.

En ese marco, son tres los factores que explicarían la no emergencia de partidos confesionales católicos fuertes en la Argentina. En primer lugar, si se comparan con el caso chileno, colombiano, y venezolano durante el mismo período, las medidas secularizantes argentinas fueron de menor alcance: la Iglesia no fue confiscada y, con excepción del intento de Perón en el 55, no hubo mayores esfuerzos políticos por separarla completamente del Estado. En segundo lugar, la ausencia de un campesinado fuerte implicó que la Iglesia no tuviera aliados potenciales para movilizar fácilmente como base electoral. El alto grado de urbanización y la economía de uso extensivo de la tierra – más que de tipo trabajo-intensiva – centrada en la exportación de ganado y cereales, llevó a que los sectores confesionales no pudieran dirigir sus esfuerzos electorales hacia un voto rural extendido. Por último, los principales intentos de limitar la autoridad formal de la Iglesia ocurrieron en un período dictatorial personalista y/o de partido único, lo cual obstruyó la conformación de organizaciones políticas basadas en este problema. Después de 1835, por ejemplo, el gobierno autoritario de Rosas desafió fuertemente la autonomía de la Iglesia, pero no existió ninguna oportunidad efectiva para que los católicos se organizaran políticamente hasta que Rosas fue destituido en el 52. Años más tarde, en 1874, el Partido Autonomista Nacional (PAN), surgió como expresión de la alianza entre la oligarquía pampeana y las élites del interior del país y se constituyó en una máquina electoral que utilizaba el Estado para movilizar apoyos a candidatos elegidos en elecciones fraudulentas. Este período combinó “secularismo, liberalismo político, y conservadurismo político” (Middlebrook 2000:19), dejando a la Iglesia con pocos aliados disponibles. Esta imposibilidad de la Iglesia de tener una estrategia partidaria en el siglo XIX implicó, para Middlebrook, como uno de los principales legados de la historia argentina de ese período, la ausencia de un partido conservador nacional capaz de competir en elecciones con sufragio masivo.

A diferencia del resto de los trabajos reseñados, el trabajo de Middlebrook sí aporta respuestas en términos de la teoría de los clivajes externos de Lipset y

Rokkan (1990) acerca de por qué el conflicto entre Iglesia y Estado no derivó en la conformación de un partido católico – y conservador, para ponerlo en términos de Middlebrook – y un partido laicista – y liberal. Estas respuestas son de tres tipos: de grado de la confrontación – el proceso secularizador no fue, para el autor, ni tan secularizador ni tan abrupto; estructurales – la ausencia de una gran masa campesina debido a la particular estructura económica argentina; e institucionales – la ausencia de una democracia extendida, con voto universal y elecciones libres y competitivas.

Otro autor que indagó en el interrogante acerca de por qué los partidos confesionales católicos mantuvieron una escasa presencia electoral en la arena política argentina fue Wyncarczyk (2010), quien llegó a conclusiones aplicables a este análisis de mano del estudio de los partidos confesionales evangélicos principalmente y, parcialmente, de la incursión de líderes y militantes evangélicos en la Democracia Cristiana en Argentina. Puntualmente, el autor señala que existieron distintas fases de organización político-partidaria de los evangélicos en Argentina.

En la primera, delimitada por los años previos a la apertura democrática, líderes evangélicos crearon dos organizaciones o redes (la Asociación Alianza Evangélica Argentina – Aleva; y el Civismo en Acción – CEA). La primera estuvo más marcada por la identidad evangélica mientras que la segunda tuvo una estrategia secularizadora del discurso político. Ambas generaron un patrón de intercambio de capitales con el Partido Demócrata Progresista, mediante el cual dicho partido les otorgaba un espacio de actuación política a cambio de que los dirigentes evangélicos sumaran nuevos adherentes en sus organizaciones. En esta primera etapa el intercambio no tuvo resultados importantes en términos electorales debido al escaso peso político del PDP.

Una segunda fase estuvo dada por la convergencia fallida de, a grandes rasgos, evangélicos – bautistas en su mayoría – profesionales de clase media y media alta de la Ciudad de Buenos Aires con pentecostales del conurbano de origen popular con habitus políticos y de clase diferentes. Este momento tuvo dos consecuencias: por un lado se retiraron en gran medida los bautistas – que habían formado parte de ALEVA y CEA – pero por otro lado se fundaron las bases de lo que luego sería el Movimiento Cristiano Independiente.

Luego estos intentos atravesaron una tercera fase en la cual el Movimiento Cristiano Independiente – MCI se presentó a elecciones en 1993, 1994 (elección de constituyentes), y 1995, con un discurso permeado por la religión y una consigna aglutinadora de los distintos sectores que lo conformaban basada en la igualdad de cultos que denunciaba la posición institucionalmente privilegiada del catolicismo en el país. Si bien su performance mejoró de la primera elección a la segunda, en la última sufrió un declive agudo del cual el autor señala como principales causas las propuestas endogámicas del MCI – dirigidas exclusivamente a un electorado evangélico; la búsqueda de igualar a las pequeñas congregaciones pentecostales con aquellas enmarcadas en las federaciones a partir de supuestos errados de quienes

hicieron esta apuesta; la carencia de contención pastoral por parte de los ministros para con los activistas; la oposición de las federaciones; las diferencias en los *habitus* militantes y la concepción sobre la militancia que los distintos grupos sostenían; por último, la hipótesis por parte de los dirigentes evangélicos acerca de la existencia de un “voto evangélico”, monolítico, donde los fieles votarían masivamente a dicho partido, es decir, traducirían automáticamente su identidad religiosa en una identidad político-electoral.

La cuarta fase estuvo caracterizada por el ingreso del Movimiento Reformador – una escisión del MCI – en el Frepaso, luego en el Partido Demócrata Cristiano, y luego en el Polo Social junto a la DC, donde si bien los evangélicos llegaron a algunas posiciones de toma de decisión dentro de la estructura partidaria, no obtuvieron réditos de su participación en la Alianza (que estuvo en el gobierno en el período 1999-2001) y se fueron desplazando más hacia la periferia electoral.

De acuerdo a Wynarczyk (2010) hay dos puntos a tener en cuenta a la hora de entender el fracaso de los partidos confesionales en la Argentina: en relación a la DC, el autor considera que su principal problema fue que en verdad no se trató de un “partido” en términos de competencia electoral real, sino como un “semillero de individualidades” debido a los numerosos episodios de desgajamiento y separación. En relación a los pentecostales, señala que el principal problema de estas experiencias fue no considerar el carácter plural de la identidad del electorado argentino, que a la hora de emitir su voto tendió a optar entre las principales opciones inscriptas dentro del bipartidismo sin que su identidad religiosa evangélica influyera en modo alguno en su identidad política.

Esta explicación, desde el enfoque de los *clivajes* de Lipset y Rokkan, marcaría una posición similar a la planteada por Ghio (2007) pero desde una perspectiva más contemporánea: de acuerdo a esta perspectiva, del mismo modo que el *clivaje* Iglesia-Estado no fue el principal durante el período de creación del sistema político en Argentina, el *clivaje* planteado por los partidos confesionales respecto a la igualdad de cultos no movilizó las voluntades suficientes como para que el mismo se cristalizara en forma permanente. Del mismo modo, así como no existe en Argentina un “voto católico” debido a que dicho *clivaje* no fue el principal organizador del sistema político, tampoco existe un “voto evangélico” o un “voto cristiano”.

Algunas conclusiones

Existen distintas tendencias a la hora de analizar las líneas de división en el período de constitución y consolidación del Estado Nación. Para Esquivel, la superposición de dominios de la Iglesia y el Estado en este período no se tradujo en un *clivaje* partidario, sino en un arreglo de mutua complementariedad por medio del cual la Iglesia, lejos de competir con el Estado, aceptó su injerencia a través del sistema de patronato, a cambio de su sostenimiento y la dotación de un *status*

privilegiado como culto. Para Ghio, en cambio, es el escaso peso relativo y la limitada presencia social de la Iglesia Católica durante el período de conformación del Estado lo que explica los límites de la Iglesia en sus posibilidades de ponerse en una posición de antagonismo, por lo cual no se activó un clivaje laico/confesional.

Una lógica similar rige a la hora de entender este fenómeno en el período de consolidación del Estado abierto en 1880: desde esta perspectiva, el resultado de los avances laicistas del gobierno de Roca fue la derrota del proyecto de la Iglesia Católica, por lo que el armado de un partido hubiese implicado el riesgo, para la Iglesia, de reproducir esa derrota en el terreno electoral. Para el mismo período, la interpretación de Mallimaci es que si dentro del campo del catolicismo la propuesta hegemónica fue la conciliación con el liberalismo, las propuestas de los grupos intransigentes o de oposición abierta a esta tendencia política e ideológica no prosperarían, debido que no encontrarían apoyo en sus constituyentes. Para Di Stefano y Zanatta, en cambio, el fracaso de los partidos confesionales en el período que va de los últimos veinte años del siglo XIX a la primera década del siglo XX puede ser leído a partir de la preponderancia de los conflictos endógenos al sistema político donde se estructuraron clivajes partidarios no vinculados a disputas entre actores sociales (como pueden ser un gobierno laicista la Iglesia o entre propietarios de medios de producción y trabajadores), sino a conflictos al interior de una élite secularizada. Desde el punto de vista de Middlebrook, en cambio, el conflicto latente entre Iglesia y Estado durante el período de conformación y consolidación del Estado nacional no derivó en un clivaje exógeno al sistema político debido a que el grado de intensidad de la confrontación no fue tan alto – porque considera que las medidas secularizadoras no fueron tan intensas como en otros países de la región –, no existieron bases movilizables políticamente en base a este clivaje – al menos, para la Iglesia, que no contaba con un campesinado al cual pudiera articular –, y no existió tampoco un contexto institucional propicio para la emergencia de un partido de este tipo, debido a que no existían elecciones libres, masivas y competitivas.

Otro punto relevante sobre el que se presentan algunos matices es el no-apoyo de la Iglesia institucional a las iniciativas partidarias confesionales: para Ghio (2007) y Di Stefano y Zanatta (2000), este es uno de los factores explicativos del fracaso de estas iniciativas, mientras que Mainwaring y Scully (2003) señalan que ninguna Democracia Cristiana en Latinoamérica recibió el apoyo explícito de la Iglesia de su país. Este nudo también es indagado por Wynarczyk (2010) para los partidos confesionales evangélicos, en la medida en la cual el autor señala que las iniciativas políticas no tuvieron el apoyo de las federaciones evangélicas.

Un tercer nudo crítico presente en la literatura es la cuestión del peronismo. En el análisis de Esquivel (2004), la emergencia del peronismo implicó un conflicto entre dos cosmovisiones totalizantes o integrales que se tradujo en la emergencia del partido Demócrata Cristiano en 1954. Sin embargo, el clivaje que estructuró la emergencia de dicho partido no fue “catolicismo/laicismo” o “Iglesia/estado laico”,

sino “peronismo/antiperonismo”. Además, la resolución de dicho conflicto no fue electoral, es decir, no se canalizó a través del sistema de partidos, sino a través de un cambio de régimen. Ghio (idem), en cambio, destaca la importancia estratégica de la “tercera posición”, más que las capacidades del catolicismo como sistema “totalizante”. De acuerdo a este planteo, si la propuesta de la doctrina católica de una “tercera vía” ante el comunismo y el capitalismo de mercado podría haber resultado ideal para captar votos y militancia en la posguerra, esta oportunidad fue aprovechada con éxito por el peronismo. Una hipótesis similar se extrae de la descripción de Mainwaring y Scully (idem). Wynarczyk (idem) también retoma este punto para explicar los bajos niveles de éxito electoral y organizativo tanto de la DC como de los intentos de partidos evangélicos.

Un punto que subyace a todos estos debates es la opción de la Iglesia por una estrategia integral que incluye la posibilidad de acceder a cargos ejecutivos y legislativos y espacios de toma de decisión tanto en el Estado como en la sociedad civil, no como una “fracción católica”, sino insertándose en toda la vida social. Esta estrategia anula los incentivos para crear y sostener un partido político, aún partiendo de la idea de que la función de los partidos políticos es ordenar la competencia electoral para acceder a cargos públicos y espacios de toma de decisión. Pero la idea principal que subyace para explicar la no existencia de este clivaje es que, a diferencia de otros casos – el caso mexicano, por ejemplo, donde tanto la Iglesia como el Estado al momento de declarar su independencia eran instituciones fuertes y con capacidad de sostener una disputa por el espacio público – en Argentina este tipo de conflictos nunca tuvo tal nivel de virulencia. Este fenómeno puede explicarse principalmente porque, en primer lugar, el bajo poder organizativo de ambas instituciones las llevó a coordinar antes que a competir a la hora de fundar y expandir las fronteras del Estado nación; y en segundo lugar porque esta coordinación las llevó a tener un pacto de mutua imbricación y convivencia que tuvo por resultado hasta mediados del siglo XX la superposición de la identidad geográfica con la identidad religiosa (Esquivel 2009). Este hecho desincentivó la conformación de un clivaje producto de esta disputa que luego se independizara de dicha disputa – como en el caso del PAN en México.

A partir de esta primera revisión queda pendiente una sistematización cronológica de las coyunturas críticas en las que se planteó el debate en torno a la creación de partidos confesionales católicos, cuáles fueron las distintas posiciones en estos debates, qué decisiones prevalecieron y cuáles fueron los resultados en términos organizativos y electorales.

Referências Bibliográficas

- ALDRICH, John J. (1995), *Why parties? The origin and transformation of political parties in America*. Chicago: The Chicago University Press.

- BRUNO, Cayetano. (1990), *Creo en la vida eterna. El ocaso cristiano de los próceres. Parte II*. Rosario: Ediciones Didascalía.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris. (2000), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. (2004), *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal / Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- _____. (2009), "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina". *Archives des sciences sociales des religions*, n. 146: 41-60.
- GHIO, José María. (2007), *La iglesia católica en la política argentina*. Prometeo: Buenos Aires.
- KATZ, Richard S. (2002), "The Internal Life of Parties". In: K. R. Luther & F. Müller-Rommel (eds.). *Political Challenges in the New Europe: Political and Analytical Challenges*. Oxford: Oxford University Press.
- LIPSET, Seymour y ROKKAN, Stein. (1990), "Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales". In: G. A. Almond. *Diez Textos Básicos de Ciencia Política*. Barcelona: Ariel.
- MAINWARING, Scott y SCULLY Timothy R. (2003), *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*. Stanford: Stanford University Press.
- MALLIMACI, Fortunato. (1992), "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar". In: M. Cristina Liboreiro (org.). *500 años de cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEHILA.
- _____. (org.) (2013), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- MIDDLEBROOK, Kevin. (2000), *Conservative Parties, the Right, and Democracy in Latin America*. Maryland: Johns Hopkins University Press.
- MOLINELLI, Guillermo; PALANZA, Valeria; y SIN, Gisela. (1999), *Congreso, presidencia, y justicia en la Argentina*. Buenos Aires: Temas grupo editorial.
- PUHLE, Hans-Jürgen. (2007), "Crisis y cambios de los partidos catch-all". In: J. R. Montero, R. Gunther y J. Linz (eds.). *Partidos políticos. Viejos conceptos y nuevos retos*. Madrid: Fundación Alfonso Martín Escudero / Editorial Trotta.
- WYNARCYK, Hilario. (2010), *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto Di Tella / Siglo XXI.

Notas

- ¹ Reporte Internacional de Libertad Religiosa del Departamento de Estado de Estados Unidos, 2012.

Recebido em maio de 2014.
Aprovado em agosto de 2014.

Sol Prieto (holasolprieto@gmail.com)

Pesquisadora do Centro de Estudos e Investigações Laborais (CEIL/Conicet). Graduada em Sociologia pela Universidade de Buenos Aires (UBA) e mestranda em Ciência Política pela Universidade Torcuato Di Tella (UTDT).

Resumen:

El desempeño de los partidos confesionales católicos en Argentina: una revisión crítica

El objetivo de este trabajo es de tipo exploratorio y consiste en indagar críticamente en las diversas interpretaciones que la literatura reciente ha dado al escaso éxito electoral y organizativo de los partidos confesionales católicos en la historia argentina. El interrogante acerca del desempeño de estas fuerzas políticas resulta relevante dado que si bien Latinoamérica es una región marcada por el catolicismo como hecho religioso pero también como fenómeno cultural y político – visible a través de la incursión institucionalizada de los actores religiosos en la discusión política como en el caso brasilero y la importancia en el campo electoral de la Democracia Cristiana (DC) en muchos países de la región – en Argentina se detecta una irrelevante presencia de los partidos confesionales católicos en la arena electoral y la inexistencia de una banca confesional. Para ello, se examina la literatura reciente sobre el fenómeno y se relevan los resultados de los partidos confesionales en el país desde 1914 hasta la actualidad.

Palabras-claves: Catolicismo, partidos confesionales, Democracia, Argentina.

Abstract:

The performance of the Catholic confessional parties in Argentina: a critical review

This study aims to explore how recent literature has interpreted the electoral and organizational failure of Catholic confessional parties throughout Argentina's history. We know that Latin America is a region marked by Catholicism as a religious event as well as a cultural and political phenomenon, visible through the institutionalized incursion of religious actors in political discussions in Brazil and the importance of Christian Democracy in the electoral field of many countries in the region. Despite this, Catholic confessional parties are irrelevant in the electoral and parliamentary arena in Argentina. To understand the Argentine case, I examined the recent literature on this phenomenon and surveyed the results of Catholic parties in Argentina from 1914 to the present.

Keywords: Catholicism, religious parties, democracy, Argentina.