

Instituto de Investigaciones Gino Germani
VII Jornadas de Jóvenes Investigadores
6, 7 y 8 de noviembre de 2013
Sol Prieto
CEIL - ANPyCT
holasolprieto@gmail.com
Democracia y Representación

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

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 de las últimas décadas en Chile, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, México, y Venezuela sin analizar los partidos demócrata cristianos de estos países.

Argentina no está exenta de este fuerte peso institucional del catolicismo. De acuerdo a la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas (CEIL, 2008), un 76 por ciento de la población argentina se considera católica. El Artículo 2° 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. Este trabajo busca indagar críticamente en las diversas interpretaciones que la literatura reciente ha dado a este hecho.

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

Este fenómeno 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	senadores	Bancas - Senado	Diputados	Bancas – Diputados
1914	UD	Sólo legislativas	s/d	0	s/d	3
1914	Const.	Sólo legislativas	s/d	s/d	s/d	7
1916	UD	s/d	s/d	0	s/d	2
1918	UD	Sólo legislativas	s/d	0	s/d	1
1957	PDC	Sólo Legislativas	0	0	4,8	s/d
1958	PDC	3,2	0	0	3,8	0
1960	PDC	Sólo Legislativas	0	0	3,8	0
1962	PDC	Sólo Legislativas	0	0	1,9	0
1963	PDC	4,7	4,3	0	4,5	7
1965	PDC	Sólo Legislativas	0	0	2,5	4
1973	PDC	Sin candidato	0	0	0	0
1983	PDC	0,3	0	0	1	1
1985	PDC	Sólo Legislativas	0	0	0,6	0
1986	PDC	Senado	0	0	Senado	Senado
1987	PDC	Diputados	Diputados	0	0,23	0
1989	PDC	Sin candidato	0	0	0,01	0
1991	PDC	Diputados	Diputados	0	0,4	0
1992	PDC	Senado	0	0	Senado	Senado
1993	PDC	Diputados	Diputados	0	0,12	0
1995	PDC	Coalición	0	0	0,01	0
1997	PDC	Diputados	Diputados	0	0	0
1998	PDC	Senado	0	0	Senado	0
1999	PDC	Coalición	Sin elección	0	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 éxito electoral y el rol trascendente de estos partidos en algunos países, y su fracaso y escasa relevancia en otros. 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.

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. 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, p.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, p. 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, p. 245) y “las poblaciones sometidas” 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, p.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.

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).

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.

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”.

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, p. 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” (p.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 eclesiástico para ‘compensar’ la carencia de respaldo político” (Esquivel, 2004); b) el “arraigo de un pensamiento corporativo”, 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). 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 eclesiástica 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, a fines 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 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 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”; la supresión de la libre competencia; la protección de “la familia, base de toda organización social”, especialmente la familia obrera; la protección de la libertad de enseñanza; y la representación proporcional de los partidos.

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”. De su estatuto destaca que no se trataba “de una institución religiosa que se arroge 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” (citado por 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 (Di Stefano y Zanatta, 2000:354). 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 (Di Stefano y Zanatta, 2000:380). 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 a la luz de la caracterización de Lipset y Rokkan 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

Democrisiana 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 democrisianos: 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’. (Citado en Williams, 1967:181)” (Mainwaring y Scully, 2003).

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.

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 constituencias. 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.

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 y Di Stefano y Zanatta, este es uno de los factores explicativos del fracaso de estas iniciativas, mientras que Mainwaring y Scully señalan que ninguna Democracia Cristiana en Latinoamérica recibió el apoyo explícito de la Iglesia de su país.

Un tercer nudo crítico presente en la literatura es la cuestión del peronismo. En el análisis de Esquivel, 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, 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.

Un punto que subyace a todos estos debates es la opción de la Iglesia por una estrategia integral por parte de la Iglesia 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.

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.

Bibliografía

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.

Esquivel, Juan Cruz (2008). Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina. *Revista Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, 8(I), 69-102.

Esquivel, Juan Cruz (2012). *La laicidad subsidiaria como marco interpretativo del vínculo entre religión y política en Argentina*. Conferencia dictada en El Colegio de México, México DF, 2012.

Ghio, José María (2007). *La iglesia católica en la política argentina*. Prometeo: Buenos Aires.

Lipset, Seymour y Stein Rokkan (1990). "Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales", en *Diez Textos Básicos de Ciencia Política*, Barcelona, Ariel (pp. 231-273).

Mallimaci, Fortunato (1992). "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA, 1992.

Mallimaci, Fortunato (1993). Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos. En A. Frigerio (comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Tomo II. (pp.24-48). Buenos Aires: CEAL.

Mallimaci, Fortunato (1996a). Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales*, 4. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Mallimaci, Fortunato (1998). *El catolicismo integral en la Argentina 1930-1946*. Cuadernos Simón Rodríguez N° 13. Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato (2006). Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. En N. Da Costa (comp.). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 71-80). Montevideo: CLAEH.

Mallimaci, Fortunato (2008). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. En F. Mallimaci (editor). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp. 117-137). Buenos Aires: Biblos.

Mallimaci, Fortunato; Esquivel, Juan Cruz e Irrazábal, María Gabriela (2008, diciembre). *Primera encuesta nacional sobre Creencias y Actitudes religiosas*. [On line]. Disponible en: www.ceil-piette.gob.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf.