

Religión y política en Santiago del Estero, Argentina. Una mirada retrospectiva a partir de la emergencia del peronismo¹

José Vezzosi²

Resumen

El protagonismo católico suele ser uno de los elementos explicativos centrales de la emergencia del peronismo extracéntrico. Este artículo, que focaliza la mirada en la provincia argentina de Santiago del Estero, propone ver las conexiones entre peronismo y catolicismo desde un contexto temporal más amplio, para dar cuenta de un largo proceso de intercambios y disputas político-religiosas que se venían desarrollando en el espacio social santiagueño desde fines del siglo XIX. La dimensión diacrónica del análisis cobra sentido metodológico al remitir a un marco de reconfiguraciones sobre el lugar de lo religioso respecto de la política y el Estado. Se analizan ideas, grupos y agentes que protagonizaron algunas coyunturas críticas de disputas simbólicas a escala provincial, para mostrar que la coyuntura de emergencia del peronismo se conecta con otras “ventanas de oportunidades” en las que el catolicismo supo disputar sentidos y criterios de legitimación. En ese marco, la pertenencia a espacios de socialización y militancia católica de actores políticos en tiempos de emergencia del peronismo no parece un fenómeno inédito en el espacio social santiagueño y abre un conjunto de interrogantes acerca de las complejidades del vínculo catolicismo-peronismo.

Palabras clave: religiones; política; Santiago del Estero; Iglesia católica; peronismo.

1 El artículo es una versión reformulada de un capítulo de mi tesis doctoral, *Influencias religiosas católicas en los orígenes del peronismo en Santiago del Estero. Rupturas y continuidades en el campo santiagueño del poder (1943-1948)*, defendida en julio de 2015 en el Doctorado en Ciencia Política del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. Agradezco a quien dirigiera la tesis, Dra. Ana Teresa Martínez, por la lectura y aportes a este artículo.

2 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de Santiago del Estero. Instituto de Estudios para el Desarrollo Social. Argentina. Correo electrónico: josevezzosi@gmail.com



Religion and politics in the first half of the 20th century in Santiago del Estero, Argentina. A retrospective view at the emergence of Peronism

Abstract

Catholic protagonism is usually one of the explanatory elements concerning the emergence of “*peronismo extracéntrico*”. This article, which focuses on the Argentine Province of Santiago del Estero, proposes to look at the connections between Peronism and Catholicism from a broader temporal context, giving account of a long process of political-religious exchanges and disputes that were developing in the social space from the late 19th century. The diachronic dimension of the analysis gains a methodological sense by referring to a framework of reconfigurations, on the place of the religious in relation to politics and State. It analyzes ideas, groups and agents that carried out some critical junctures of symbolic disputes on a provincial scale, showing that the emergency situation of Peronism is connected with other “windows of opportunity” in which Catholicism was able to dispute senses and criteria of legitimation. In this context, belonging to spaces of socialization and Catholic militancy of political actors in times of emergence of Peronism does not seem an unprecedented phenomenon in the social space of Santiago and opens a set of questions about the complexities of the relationships between Catholicism and Peronism.

Key words: religions; politics; Santiago del Estero; Catholic Church; peronism.

Fecha de recepción de originales: 23/02/2017.

Fecha de aceptación para publicación: 20/12/2017.

Religión y política en la primera mitad del siglo XX en Santiago del Estero, Argentina. Una mirada retrospectiva a partir de la emergencia del peronismo

Introducción

El 17 de febrero de 1946, a pocos días de celebrarse los comicios que consagraron el triunfo de la fórmula peronista en la provincia de Santiago del Estero, el periódico *El Liberal* –diario de mayor circulación local, editorialmente alineado a la coalición opositora al peronismo (Unión Democrática) (Vezzosi, 2014^a)–, publicaba una nota sobre el cura párroco de la ciudad de Silípica.³

³ Localidad de la provincia de Santiago del Estero, situada en el departamento del mismo nombre, distante unos 40 km de la ciudad capital en dirección sudeste.

“El Presbítero, ...insiste en recalcar que incurren en ‘pecado mortal’ los que apoyan a los partidos de la Unión Democrática, a quienes califica de enemigos de la religión, en cambio tienen ganadas todas las indulgencias necesarias como pecados tengan a lavar, los que apoyen el candidato del continuismo, que según asevera es el representante de la moral y de las buenas costumbres”.⁴

La denuncia se vinculaba con otras en las que el mismo diario daba cuenta de la posición a favor del peronismo que habrían adoptado algunos párrocos de la diócesis santiagueña, como la del 10 de marzo del mismo año, en la que se anunciaba que el sacerdote de la ciudad de Loreto⁵ ofrecería una misa de Acción de Gracias por el triunfo de Juan Domingo Perón.⁶ También el periódico de la orden dominica local *Hoja Santiagueña*⁷ saludaba la victoria electoral peronista, destacaba los vínculos del presidente electo con la jerarquía católica y celebraba efemérides peronistas, como por ejemplo, el primer aniversario del 17 de Octubre (día de la lealtad peronista). Estos elementos evidenciarían la existencia de conexiones entre el catolicismo y el peronismo a escala provincial.

Estos lazos no se limitarían al accionar de sacerdotes ni a manifestaciones favorables de la prensa católica. Al revisar las trayectorias de los agentes que ocuparon cargos en el gobierno entre 1946 y 1948, salta a la vista que varios de ellos habían participado activamente en el catolicismo. El historiador –y militante de la Acción Católica santiagueña en aquellos tiempos– José Néstor Achával relata:

“En esos años, ...a muchos dirigentes y socios de la Acción Católica les sucedió el ser detenidos en la calle, por cualquier patán aspirante a engrosar la frondosa burocracia administrativa, para que se les informara donde podrían adquirir los distintivos con la cruz azul acero sobre fondo de plata que identificaban a los socios de la Acción Católica, porque creían entender que el llevarlo en la solapa podía abreviar y recomendar sus gestiones ya que altos funcionarios de los gobiernos provincial y nacional, en ese entonces, lo usaban por ser socios activos de la entidad con largos años de militancia en las filas del catolicismo” (1993, p. 189).

4 Diario *El Liberal*, edición del 17 de febrero de 1946. Hemeroteca Biblioteca 9 de Julio, Santiago del Estero, Argentina.

5 Ciudad situada a 60 km en dirección sudeste de la capital provincial, sobre ruta nacional N° 9.

6 Diario *El Liberal*, edición del 10 de marzo de 1946.

7 Periódico mensual, escrito y publicado por el Convento Santo Domingo, de la orden de Hermanos Dominicos de la ciudad Capital. Hemos podido rastrear ejemplares desde 1943, aunque en el número de febrero de 1946, su editorial menciona que se trata de una publicación que lleva más de 20 años ininterrumpidos.

Allende el halo nostálgico con ribetes moralistas del planteo de Achával, de sus líneas se desprenden dos cuestiones. Por un lado, la existencia de funcionarios que eran –o habían sido– miembros activos de la Acción Católica, entre los cuales podríamos mencionar a Carlos Juárez (ministro de Gobierno en 1947 y gobernador peronista en 1949); su hermano Nicolás (en el Poder Judicial desde 1943, y secretario de Estado a partir de 1946) y Juan Rodrigo (empleado ascendente del Poder Judicial, cercano colaborador de Juárez durante su gobierno, quien era presidente del Círculo Católico de Obreros). Por otro, la pertenencia a la Acción Católica como un capital de peso en las relaciones políticas de ese momento, lo que llevó a Achával a insinuar que muchos pretendían hacerse pasar por sus miembros para ingresar a la administración pública. ¿Agentes católicos que adhirieron –en diferentes grados y niveles– al peronismo naciente? ¿Agentes políticos que recurrieron al catolicismo para validar sus capitales en el momento de surgimiento del peronismo?

En este trabajo mostraré que, más allá de la participación cruzada de agentes religiosos en el campo político (y de políticos que querían validar capital religioso y político), las conexiones entre el naciente peronismo y el catolicismo a escala provincial –puestas en un contexto temporal más amplio– se inscriben en un largo proceso de intercambios y disputas político-religiosas que se venían desarrollando en el espacio social santiagueño desde fines del siglo XIX. Desde una mirada de largo plazo analizaré ideas, grupos y agentes que protagonizaron algunas coyunturas críticas de disputas simbólicas a escala provincial: la fundación del Círculo Católico de Obreros a fines del siglo XIX, el proceso de restitución de la diócesis en la provincia en la primera década del XX y la rearticulación militante del catolicismo en los años treinta. En ese marco, la pertenencia a espacios de socialización y militancia católica de actores políticos en tiempos de emergencia del peronismo no parece un fenómeno inédito en el espacio social santiagueño.

Este modo de plantear el problema no resulta novedoso frente a los actuales avances de las ciencias sociales de la religión y la historiografía de la Iglesia y el catolicismo argentino. No expondré aquí un estado de la cuestión pormenorizado, pero sí rescataré algunos aportes que ayudan a ver que la coyuntura de emergencia del peronismo no es la única de la historia argentina en la que cuadros católicos aparecen en escena “disputando frente a otros espacios de construcción de sentido, la definición del tipo de sociedad, de cultura y de Estado sobre el que se debía asentar la Argentina moderna” (Donatello, 2007, p. 63). Mediante la recuperación de diferentes situaciones de “efervescencia política” que tuvieron lugar a lo largo de todo el siglo XX argentino, Donatello describe un conjunto de condiciones que explicarían de manera

parcial los motivos por los cuales determinadas “coyunturas críticas” se habrían transformado en “ventanas de oportunidades” para la irrupción de militantes católicos en el espacio público. Su trabajo no es el primero que relaciona la dimensión simbólica de la disputa político-religiosa durante el peronismo (Bianchi, 2001) conectándola con otras etapas históricas (Forni, 1987; Caimari, 2010; Lida, 2005), pero en su ensayo conceptual posibilita tensionar aquellos planteos apriorísticos que atribuyen a supuestos rasgos característicos del peronismo la determinación del tipo de vínculo establecido con el catolicismo (Vezzosi, 2015, p. 43); y alerta sobre la necesidad de indagar en la dinámica del campo religioso católico para comprender sus cíclicas emergencias en tiempos de crisis del sistema político, como construcción simbólica sustitutiva (Vezzosi, 2014^b).

Por su parte, recientes aportes de la historiografía del catolicismo y la Iglesia argentina ayudaron a complejizar la mirada sobre el “modo en que se fue conformando históricamente la relación entre la iglesia católica y la sociedad argentina” (Lida, 2015, p. 13). Relación que, en términos generales, venía siendo asimilada desde lecturas rupturistas. Estas, al tomar como punto de partida el conflicto que se habría desatado entre “católicos” y “liberales” a partir de la sanción de las “leyes laicas” en las últimas décadas del siglo XIX, erigían el mojón de la “Argentina liberal” desde el cual se exploraría la ruptura de los años treinta (Mauro, 2014, p. 540) y la emergencia de la “Argentina católica” (elemento clave para pensar la emergencia del peronismo). Estos aportes mostraron que desde fines del siglo XIX el catolicismo argentino mantuvo importantes niveles de crecimiento, fuerte capacidad de movilización y ocupación del espacio público (Di Stefano, 2011). En ese contexto, antes que de “Argentina liberal”, cabría hablar de empujes laicizadores (de resultados exiguos) en torno a ciertas coyunturas y temas específicos vinculados con las transformaciones sociales y culturales de la argentina finisecular. De allí que la asociación elite liberal-laicismo no explique ni la posición de los sectores dominantes que hegemonizaron la política nacional entre 1880 y 1930, ni el modo en que fue gestionada la relación Iglesia-Estado (aspecto en torno al cual las posiciones del regalismo galicano habría sido el modelo). Así, “la ebullición de los treinta y la ‘Argentina católica’ se explicarían entonces más por las continuidades que por las rupturas” (Mauro, 2014, p. 540), en un marco en el que la complejidades y disputas al interior del catolicismo no estuvieron ausentes (Zanca, 2013).

Para quienes analizamos la problemática a escala provincial, estas hipótesis invitan a repensar el modo en que las “interpretaciones extracéntricas” sobre “la invención del peronismo en el interior del país” han analizado la cuestión. Estas sostienen que “en un universo donde la clase obrera era débil y

el fenómeno inmigratorio nulo, el peso de los factores tradicionales fue central en la configuración del peronismo originario” (Macor y Tcach, 2003, p. 30): políticos conservadores, miembros de las Fuerzas Armadas y agentes vinculados a la Iglesia católica. El vínculo católico parece emerger por la ausencia de modernización en las sociedades provinciales (urbanización, industrialización, obreros organizados), como uno de los rasgos característicos que justificarían el carácter tradicional que habría adquirido el peronismo en el “interior del país”. Esto omite, además, la posibilidad de pensar la articulación de discursos modernizantes católicos.

En esa línea, para César Tcach, la matriz conservadora del peronismo de la provincia de Córdoba “era producto de apoyos políticos e institucionales definidos”. Entre ellos, el de la “Iglesia a través, fundamentalmente, de la Acción Católica” (2006, p. 92), erigida en un actor clave en la sociedad cordobesa a inicios de los cuarenta. Los beneficios y apoyos mutuos se expresarían a partir de 1946 en la presencia de cuadros católicos en el gobierno peronista cordobés, que lo sesgaron así de valores tradicionales (Tcach, 2003, p. 47), sostenidos por el bloque peronista en el Poder Legislativo provincial, de clara postura clericalista (defensa del teocentrismo, visión pecaminosa del sexo y defensa de valores tradicionales, como los sintetizados en la consigna “Dios, Patria y Hogar”).

Sin embargo, estudios enfocados en otras provincias argentinas mostraron la diversidad y complejidad de la dinámica católica en los distintos peronismos provinciales. En la provincia de Santa Fe, el catolicismo –desde una posición antiliberal– se habría consolidado como “un actor colectivo cuya importancia resulta decisiva en la resolución del clivaje político social” que daría lugar al peronismo (Macor, 2003, p. 101). Un catolicismo que, como ha mostrado Diego Mauro (2009), supo articular presencias masivas en el escenario público santafesino. En Corrientes, el intento de restauración católica quedaría trunco por la derrota peronista frente al conservadurismo local (Solís Carnicer, 2013). En Salta, el peronismo se habría vinculado de manera conflictiva con el catolicismo, al disputar las organizaciones obreras de la provincia, hasta ese momento hegemónicas por el obrerismo católico (Michel, Torino y Correa, 2003). En relación con Tucumán, Lucía Santos Lepera (2011) muestra que la concordia de la Iglesia de esa provincia para con las autoridades del golpe militar de 1943 viró a una postura expectante frente a las posiciones políticas y sociales de Perón en la campaña electoral de 1946. La construcción identitaria peronista en torno a las mayorías populares vinculadas a la explotación de la caña de azúcar influyó en el vínculo con el catolicismo provincial. Por su parte, en referencia a la provincia de Mendoza, Humberto Cucchetti plantea que la

relación “oscilaría entre períodos armónicos y períodos conflictivos” (2005, p. 97).

Este panorama invita a recuperar “los espacios provinciales como territorios de producción de lo político” (Macor e Iglesias, 1997, p. 12), entendiendo que la caracterización de los distintos actores involucrados en los procesos históricos como tradicionales no deriva entonces de una asignación previa de rasgos o condiciones, sino del estudio de sus trayectorias en un espacio de relaciones donde lo político se produce y reproduce contingente y constantemente. Ni actores religiosos que actuaron en política ni actores políticos que intentaron validarse a partir del capital religioso. En este trabajo propongo mirar los vínculos entre el peronismo emergente y el catolicismo desde un análisis diacrónico, que remite a un marco de reconfiguraciones sobre el lugar de lo religioso respecto de la política y el Estado que atravesaron el espacio social santiagueño a partir del último cuarto del siglo XIX. Esto es, el modo en que la dimensión simbólica de lo político ha sido producida y reproducida en la primera mitad del siglo XX santiagueño (Vezzosi, 2015).

El planteo se enmarca en la comprensión teórico-metodológica de cuño bourdiano (Bourdieu, 2009), para la cual “ni la política ni la religión tienen una esencia”, sino que refieren a modos históricos de construir y validar el capital simbólico (Martínez, 2009, p. 30). Objetivar el espacio de lo religioso en una sociedad determinada no puede partir de una definición previa; demanda ser construido de manera relacional, en torno al permanente y contingente espacio de producción y reproducción de creencias. En tanto dimensión vinculada al “trabajo social de producción y reproducción de creencias” que sostienen principios de legitimidad y legitimación social. Como espacio productor de sistemas simbólicos –atravesados por relaciones de poder y de lucha política– en los que está en juego la imposición de modos legítimos de actuar en el mundo social (Bourdieu, 2009, p. 49).

La estructura argumental que seguiré apuntará a mostrar que la coyuntura de emergencia del peronismo se conecta con otras en las que el catolicismo supo disputar sentidos y criterios de legitimación. Tomaré como punto de partida el proceso de implementación de las leyes laicas en Santiago del Estero, coyuntura que permite ver la existencia de un laicado sustitutivo que ofreció resistencias y que protagonizó –en 1907– la restitución de la diócesis. Luego expondré el proceso de reestructuración de la diócesis santiagueña a partir de la llegada del obispo Audino Rodríguez y Olmos, en la segunda mitad de los años veinte. En el siguiente apartado, analizaré el modo en que el catolicismo santiagueño participó en la reforma constitucional provincial de 1939 buscando la implementación de la educación religiosa. La cuestión educativa

se mantendría como un espacio de disputa en la coyuntura de emergencia del primer peronismo, tal como abordaré más adelante.

De las resistencias al roquismo a la restitución y posterior restructuración de la diócesis

El 25 de julio de 1928 se inauguró en la ciudad de Santiago del Estero el Seminario Menor “Santa Catalina Virgen y Mártir” en una ceremonia a la que asistieron el gobernador Santiago Maradona, sus ministros, el jefe del Regimiento, los superiores de las comunidades religiosas asentadas en la provincia, el vicario de La Rioja, monseñor Gustavo Franceschi (director de la revista *Criterio*) y el arzobispo de Buenos Aires, José María Bottaro. Ese mismo día, y en coincidencia con las festividades de San Francisco Solano y del Apóstol Santiago, se iniciaba la primera Semana Social de la diócesis de Santiago del Estero. Numerosas disertaciones tuvieron lugar, entre las que se destacaron la del presbítero Alberto Molas Terán, sobre “Acción social católica por los medios de publicidad”, y la de monseñor Franceschi, que abordó el tema “El ateísmo es cosa pasada de moda”.⁸

Tanto la construcción del seminario como la Semana Social fueron iniciativas de Audino Rodríguez y Olmos, el nuevo obispo diocesano que había llegado a la provincia a fines de octubre de 1927 procedente de Córdoba, donde había tenido una activa participación en el movimiento universitario contrarreformista en 1918. El joven prelado venía a reemplazar al recientemente fallecido Juan Martín Yañiz y Paz, el primer obispo de la restaurada diócesis santiagueña. Yañiz y Paz había ocupado el cargo desde 1910, fecha hasta la cual se había desempeñado como vicario capitular de Jerónimo Clara y como director del diario católico *Los Principios* (tribuna de alcance nacional) en Córdoba. Al llegar a Santiago, Yañiz y Paz tenía ya 70 años. Según relata Achával, su gestión episcopal se vio “dificultada sobremanera por la escasez de clero, la pobreza general, las largas distancias” (1993, p. 136).⁹

La diócesis santiagueña había sido reconstituida en 1907¹⁰ mediante

⁸ Desde principios del siglo XX, los obispos habían asumido la tarea de recorrer las diócesis; ya en 1903, un nutrido grupo de la jerarquía católica había visitado Santiago en el marco de una peregrinación al santuario de San Francisco Solano. Este tipo de conferencias, a su vez, no eran poco comunes en la época y tenían que ver con la emergencia de un campo cultural católico en incipiente desarrollo desde la primera década del siglo XX (Lida, 2015, pp. 54, 79).

⁹ En esta situación –que se acentuaba en las zonas periféricas– se encontraban la mayoría de las diócesis ubicadas en espacios ajenos a los ámbitos urbanos centrales (Lida, 2015, p. 139). En Santiago, la cuestión se resolvió parcialmente en 1961 con la creación de la diócesis de Añatuya, que abarca la mitad del territorio provincial, del río Salado hacia el norte (Colluci et al., 2011).

¹⁰ En 1699, la diócesis radicada en la ciudad había sido trasladada a Córdoba. Ver Mercedes Tenti (2007), Isabel Castro Olañeta y Sonia Tell (2009).

bula del papa Pío X, en un contexto de profundización de la presencia territorial de la Iglesia argentina (Di Stefano y Zanatta, 2000; Lida, 2015, p. 54).¹¹ La demora en la designación del obispo activó las gestiones de un grupo de laicos caracterizados de la sociedad santiagueña que buscaban apurar la elevación de la terna postulada por parte del Senado de la Nación. Por pedido del entonces presidente de la Legislatura provincial (y director del diario *El País* de orientación católica), Manuel Argañaráz, el gobernador Dámaso Palacio se habría comprometido a llevar adelante las gestiones en las que intervendrían además los diputados nacionales Antenor Álvarez y Baltasar Olaechea y Alcorta.¹²

Este grupo de laicos había participado a fines del siglo XIX de la fundación del Círculo Católico de Obreros, aunque esa no había sido su primera intervención en el espacio social santiagueño. Los cuatro siglos de colonización cultural católica –signada por la debilidad institucional– habrían demandado un sustituyente protagonismo laical ante la escasez de clero.¹³ Ya en 1884, cuando se reformó la Constitución provincial, este sector había asumido una postura de activa resistencia al acompañar a la escasa jerarquía en su oposición a la obligatoriedad de la enseñanza laica, la eliminación de la exigencia de profesar la fe católica para quienes aspirasen al cargo de gobernador y la creación del registro civil de las personas.¹⁴

Por entonces, Santiago pertenecía a la diócesis de Salta del Tucumán, con sede en la ciudad de Salta, comandada por el obispo catamarqueño Buenaventura Rizo Patrón, quien impulsó la reconstrucción de la catedral santiagueña (reinaugurada en 1877). Ocupaba el cargo de vicario foráneo para Santiago monseñor Raynerio Lugones.¹⁵ El convulsionado contexto nacional, caracterizado por las reacciones eclesiales por la sanción de las leyes laicas y la expulsión del país del nuncio apostólico, tuvo sus expresiones en el espacio

11 En las décadas de transición entre los siglos XIX y XX la Iglesia pasó de cinco a once diócesis en el territorio nacional, con la creación de los obispados de Tucumán, La Plata y Santa Fe (1897) y de Corrientes, Santiago del Estero y Catamarca en 1907 (Lida, 2015, p. 54).

12 Baltasar Olaechea y Alcorta, que fue presidente del Círculo Católico de Obreros, era sobrino del presbítero José Olaechea y Alcorta –que se desempeñó como gobernador entre 1875 y 1878– y primo del presidente José Figueroa Alcorta.

13 Al respecto, resulta sugerente la tipificación propuesta por Mallimaci (2015, p. 15), quien refiere a esta etapa como el momento del “catolicismo sin Iglesia”.

14 La reforma implicó también la implementación de una nueva organización territorial sobre la base del municipio urbano y la instauración del voto directo. Un trabajo interesante sobre los procesos de secularización y laicidad a escala provincial es el de Diego Mauro (2014).

15 Lugones pertenecía a una familia tradicional santiagueña; era sobrino de Lorenzo Lugones (destacado militar de los tiempos independentistas) y tío de Leopoldo Lugones (poeta y ensayista del nacionalismo de la década del treinta); doctor en Teología (formación a la que accedió por una beca otorgada por el gobierno de Urquiza para la formación del clero nacional); fue secretario de Rizo desde 1863, motivo por el cual asistió al Concilio Vaticano I en calidad de teólogo consultor. Siendo diputado nacional se opuso a la sanción de la Ley 1420.

local. En septiembre de 1884, el obispo Rizo hizo pública una pastoral en la que reafirmaba los derechos de los católicos en el orden educacional, a la vez que denunciaba la “entrega” de la enseñanza oficial a maestros protestantes y las intenciones de “*descatolización del pueblo*” por parte del gobierno. Rizo apuntalaba en la región la postura del vicario Jerónimo Clara, que en Córdoba había dictado órdenes a los padres católicos de no enviar a sus hijos a escuelas laicas (Mauro, 2016, p. 14).¹⁶ El vicario Lugones –quien durante el desarrollo de la convención reformadora provincial había denunciado intenciones de crear en la provincia un “Estado sin Dios” (Bruno, 1981, p. 138)– emitió una pastoral los primeros días de octubre en consonancia con la del obispo, que repercutió rápidamente en la sociedad santiagueña (Alen Lascano, 1992).

El entonces gobernador De la Silva denunció a Lugones ante las autoridades nacionales y, mediante un decreto del presidente Julio A. Roca del 3 de noviembre de 1884, fue separado de su cargo, al igual que Rizo y el vicario jujeño Demetrio Cau. Lugones intentó resistir arguyendo que “la jurisdicción eclesiástica que ejerzo la recibí de la Iglesia Católica y no del Estado, que no puede conferirla” (Bruno, 1981, p. 144). Como consecuencia del pleito, la Iglesia excomulgó a De la Silva, y el gobierno vetó a Lugones para ejercer el curato de la catedral santiagueña para el que había sido designado.

El conflicto emergió como una coyuntura crítica en la que el catolicismo local disputaba abiertamente en el espacio público provincial acerca del tipo de sociedad y Estado que debía estructurarse en Santiago, fundamentalmente en torno a dos cuestiones: la educación religiosa (un aspecto que, como mostraré más adelante, se repite en otros episodios) y el sostenimiento del culto. Si bien este episodio no puede mirarse al margen de los modos en que se venían desarrollando los procesos de secularización y laicidad en el país (Di Stefano, 2011; Mauro, 2016), tampoco puede considerarse aislado de las características de un espacio periférico a la periferia de la modernidad occidental, en el que la propia estructuración del catolicismo en la provincia tuvo los rasgos anteriormente señalados.

Cuando la prensa oficialista buscó legitimar las reformas modernizantes del Estado mediante expresiones anticlericales y laicistas, el periódico *El Fiel Católico* la enfrentó discursivamente. Las calles de la ciudad capital fueron escenario de la disputa. Las manifestaciones públicas a favor de la postura católica¹⁷ eran comandadas por Manuel Gorostiaga, heredero del capital político

16 Con fecha 25 de abril de 1884, Clara emitió una pastoral en la que defendía la escuela católica y dictaba normas contra la asistencia de hijos de católicos a la escuela laica. Frente a ello, el gobernador de Córdoba, Gregorio Gavier, denunció ante el gobierno nacional la pastoral, y el ministro Wilde intervino separando del gobierno diocesano a Clara.

17 Según consigna Luis Alen Lascano (1992), fue la primera vez que núcleos femeninos tomaron participación del quehacer público de la provincia.

taboadista.¹⁸ También la revuelta de 1892, que terminó con la separación del cargo de gobernador de Absalón Rojas (ícono del roquismo vernáculo), tuvo un fuerte componente católico. Sus protagonistas principales fueron el propio Gorostiaga y Manuel Argañaráz, que en 1903 lograron una nueva reforma constitucional que restableció el sostenimiento y la protección del catolicismo por parte del Estado provincial.

La restitución de la diócesis parece darse en un momento cúlmine en la participación de laicos católicos en el espacio social santiagueño, que había comenzado a evidenciarse con las resistencias a las reformas liberales: en 1910, Manuel Argañaráz había llegado a la gobernación de la provincia. Empero, durante la década del treinta, la dinámica católica local tomó nuevas características, dado que asomó en ella un tipo de articulación jerarquía-laicos-institucionalidad diferente. Si hasta el momento el laicado había actuado como sustitución de la jerarquía –y obtenido resultados exiguos–, a partir del obispado de Audino Rodríguez y Olmos se estructuraría un laicado orgánico militante, enmarcado en un crecimiento institucional y material desconocido por el catolicismo santiagueño hasta entonces.

Desde la llegada de Rodríguez y Olmos (en 1927), además de la creación del seminario diocesano, se construyeron las capillas de San Roque y Belén, y la casa de campo Chacupampa, en cercanías del santuario de Sumampa, que había sido restaurado.¹⁹ También se refaccionó la Iglesia Catedral y, con fondos nacionales, se construyó el Palacio Episcopal. Se compraron los terrenos de la Villa Mailín²⁰ (Achával, 1993). En forma paralela, se desarrolló un conjunto de espacios destinados a la promoción y formación del laicado militante, como por ejemplo, la “Semana Social” realizada en 1928, de la que participaron Gustavo Franceschi (director de la revista *Criterio*), Enrique Oses y Molas Terán (fundadores del diario nacionalista *Crisol* [1932-1944]). Sin embargo, el factor más relevante en dicho desarrollo fue la conformación de la Acción Católica local.

Previa realización de una “Semana Mixta de Oración y Estudio sobre la

18 El apellido Gorostiaga pertenece a una familia de vieja raigambre y activa participación en tiempos autonomistas. Manuel, abogado, juez y diputado –luego de haber sido vocal de la Junta Central de Instrucción Pública en 1872– ocupó el cargo de vicerrector del Colegio Nacional. Tuvo que abandonar la provincia ante el levantamiento de los estudiantes que denunciaban su pasado taboadista. Regresó en 1880 a encabezar la oposición del mitrismo católico al rojismo, contexto en el cual fundó el diario *El País* y fue electo convencional constituyente en 1884 (Castiglione, 2010, p. 288). Luego fue electo diputado nacional en 1894 –cargo que nunca llegó a asumir– y continuó su vida política y periodística en Buenos Aires, donde murió en 1911.

19 Y renovado su culto, teniendo en cuenta que se había transformado en una zona estratégica por el paso del tren que unía Santiago del Estero-Córdoba.

20 Adquirió las 55 hectáreas donde se celebra la festividad religiosa popular más importante de la provincia (Ameigeiras, 1994).

Acción Católica” dictada por Antonio Caggiano (que luego fue cardenal arzobispo de Buenos Aires), se constituyó en la provincia, en septiembre de 1931, “la providencial organización general de las energías apostólicas del pueblo cristiano, que se conoce con el nombre de Acción Católica” (Achával, 1993, p. 152). Por entonces, el propio obispo Rodríguez y Olmos (1931) escribió un libro en el que explicaba a la comunidad las bases de la nueva organización y donde planteaba una concepción acorde con el espíritu con que había sido concebida originalmente:²¹ la conformación de un laicado que actuara como brazo ejecutivo de la jerarquía en el objetivo de transformar la sociedad liberal en crisis hacia los “principios católicos en la vida individual y colectiva”. Allende “la demanda creciente de participación de nuevos sectores sociales emergentes” señalada por Mercedes Tenti (2008a, p. 317), fue designado al frente de la Junta Diocesana local –órgano rector de la Acción Católica (que se constituía además con un representante de cada una de las ramas que componían la organización: hombres, mujeres, señoritas y jóvenes)– alguien que ya venía teniendo amplia participación en el catolicismo santiagueño: Manuel Argañaráz.

Justamente Argañaráz resulta un actor clave para entender las vinculaciones político-religiosas que estamos analizando: su recorrido militante estaba cruzado entre el ámbito político y el religioso, y emergió como un agente testigo de la dinámica del espacio católico santiagueño antes del peronismo. Recuperar su trayectoria político religiosa²² permite vislumbrar la existencia de conexiones entre el proceso de articulación de la resistencia al liberalismo durante el cambio de siglo, la restitución de la diócesis y la organización de un laicado militante católico en torno a la Acción Católica durante la década del treinta: Argañaráz había sido protagonista de la reacción católica a las reformas laicas del roquismo, primer presidente del Círculo Católico de Obreros local, presidente de la legislatura provincial cuando se decidió reactivar las gestiones para que el Senado de la Nación designara un obispo para la diócesis y fue gobernador durante la llegada de Yañiz y Paz.

Claro que Argañaráz no era el único miembro de la Acción Católica que tenía conexiones con el campo político. Un repaso por las autoridades de la Junta Diocesana entre 1931 y 1940 permite detectar a Florentino Bustos, nombrado presidente del Consejo General de Educación por el gobierno militar

21 La Acción Católica fue fundada originalmente en Italia en 1922. En Argentina fue establecida en 1928 en reemplazo de la Unión Popular Católica Argentina. No nos detendremos en su proceso de constitución y formación a nivel nacional. Al respecto, ver Blanco (2008), Tenti (2008^{a/b}), Acha (2010, 2011).

22 Argañaráz, huérfano de padre, había sido criado por el cura Olegario Hernández, y luego –como estudiante en Córdoba– estuvo al cuidado de don Absalón Ibarra. Su llegada a la primera magistratura provincial en 1910 se debió a la renuncia de Dámaso Palacio.

surgido del golpe de Estado de 1943; a M. Angélica Álvarez, hija del gobernador conservador Antenor Álvarez; a Domingo Medina, gobernador en 1924; a Juan Rodrigo y a los hermanos Juárez.

Con la Acción Católica se profundizó la presencia pública del catolicismo en Santiago, que apuntaba a temáticas centrales para el catolicismo de combate: la educación, la familia, el divorcio, el voto femenino, el sentido social de la propiedad, la buena prensa, la cuestión social. Así lo reflejaron las Semanas de la Cultura (1932-1936), una suerte de réplica de los Cursos de Cultura Católica que se celebraran en Buenos Aires, y la Semana Eucarística preparatoria (julio 1934) del Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (en el que habrían participado alrededor de 700 santiagueños). Hacia mediados de la década del treinta, tuvo lugar un suceso clave en términos de reorganización interna del catolicismo santiagueño: la convocatoria al primer Sínodo Diocesano. En dicho evento, se reestructuraría la diócesis en cuatro vicariatos y se establecerían las prioridades en torno a las cuales debería trabajar la Iglesia santiagueña: “el apostolado del catecismo, el apostolado de la escuela, el apostolado de las clases menesterosas y el apostolado de la Acción Católica” (Achával, 1993, p. 144).

La multiplicación de espacios de formación y sociabilidad militante y la reorganización institucional de la diócesis bajo la conducción de Rodríguez y Olmos deben ser vistas teniendo en cuenta diferentes escalas. No es posible dejar de lado que la reestructuración orgánica de los años treinta a nivel local encontró laicos que, como Argañaraz, aceptaron sin mayores conflictos la renovada autoridad del obispo, su perfil combativo y los nuevos lineamientos. Pero tampoco es posible desvincular el proceso de las escalas nacional e internacional. Como es sabido, por entonces, el catolicismo a escala nacional había logrado construir amplia presencia a nivel social, político y cultural (Zanca, 2013; Lida, 2015, p. 135), que se manifestó –entre otros episodios– en la masiva movilización que acompañó al congreso Eucarístico Internacional de 1934.

En el escenario internacional, la posición de la Iglesia se vio movilizada frente al desarrollo de la Guerra Civil española y el surgimiento de los fascismos, lo que profundizó algunos clivajes ideológicos que tuvieron su repercusión también en el plano local. En la provincia, se activaron grupos pronacionistas y filofascistas, que organizaron numerosas disertaciones y conferencias en las que se cuestionaba al liberalismo, a los partidos políticos, y se reivindicaban el golpe de Estado de 1930, el corporativismo y el fascismo. Por su parte, el frente autodenominado “antifascista” también se mostraba enérgico. Entre 1930 y 1935, se promovieron espacios de discusión en los que participaron intelectuales, docentes y políticos como Ricardo Rojas, los hermanos Antonio

y José F. L. Castiglione (militantes radicales, abogados y dueños del diario *El Liberal*), Segundo Osorio (docente socialista), el historiador Alfredo Gargaro y Bernardo Canal Feijóo. En 1935, entre la Casa del Pueblo (sede del Partido Socialista) y la Biblioteca Sarmiento transcurrió un ciclo de conferencias proliberales que convocaron a figuras nacionales como Moner Sans y Alejandro Korn, miembros del Colegio Libre de Estudios Superiores (Guzmán, 2014).

En síntesis, entre las décadas de 1880 y 1930, el catolicismo santiagueño fue un actor central de las disputas simbólicas locales. En relación con el contexto nacional e internacional y con el propio desarrollo del espacio católico local, se articuló una dinámica que atravesó diversos momentos, niveles de institucionalidad y movilización, modos de participación (de la jerarquía y el laicado) y logros alcanzados. De allí que, al llegar el año 1939, nadie debió sorprenderse ante la participación del obispo Rodríguez y Olmos como candidato a convencional para reformar la Constitución provincial (Tenti, 2004, 2007); ocasión esta en la que una crisis política e institucional local abrió una nueva ventana de oportunidades para la participación de agentes católicos santiagueños en el espacio de la disputa simbólica local.

De la reforma constitucional de 1939 a la emergencia del peronismo

Por expresa solicitud del gobernador Montenegro, el obispo Rodríguez y Olmos encabezó la lista oficialista de convencionales constituyentes en la provincia en 1939. A causa de la abstención de las dos líneas no oficialistas de la UCR y de los conservadores, la totalidad de los convencionales fue repartida entre la UCR Unificada (oficialismo) y el Partido Socialista. La participación del obispo buscaba legitimar un proceso en el que solo participó el 30% del electorado.

La convención se caracterizó por grandilocuentes discursos en los que se expresaban las diferencias y posiciones que venían haciéndose públicas en el espacio social santiagueño en los años precedentes. Al respecto, justificando la participación del obispo en la Convención Reformadora, Achával sostuvo:

“Era necesario y vital, en ese entonces, salir en defensa de la justicia y del derecho y reafirmar sin claudicaciones los postulados y dogmas sustentados por la Iglesia, de la que él era su pastor más alto en Santiago del Estero...En ello tuvo el apoyo incondicional de su clero, de las instituciones católicas y de los fieles y en especial el de la Acción Católica que hacía sus primeras armas dentro del apostolado jerárquico de la Iglesia” (Achával, 1993, p. 168).

Nuevamente, el tema que concentró las principales discusiones fue el vínculo del catolicismo con el Estado. Los debates giraron en torno a la apelación a Dios en el preámbulo de la Constitución provincial, el sostenimiento estatal del culto católico y la enseñanza libre. Los socialistas propusieron suprimir la invocación a Dios arguyendo que el ámbito de las creencias era “propio de cada individuo”, y que la idea sobre lo divino “es de carácter irreal”.²³ Finalmente, la Convención aceptó el proyecto de preámbulo redactado por Rodríguez y Olmos, donde impetraba a “Dios, fuente de toda razón y justicia”.

El proyecto oficialista preveía el sostenimiento del culto católico. La oposición de los representantes socialistas señalaba una contradicción entre esa disposición y la libertad de cultos, y consideraba que se terminaban otorgando privilegios a una religión en detrimento de las demás (Tenti, 2004, p. 11). El obispo expuso la postura católica con un discurso que:

“se fundamentaba en una lectura de la historia argentina en la que la Iglesia había construido la patria (la lista de méritos que citaba iba desde la ‘civilización de los indios’ hasta el número de clérigos intervinientes en el Congreso de Tucumán, pasando por la fundición de campanas para elaborar balas en las guerras de la independencia)” (Martínez y Vezzosi, 2013, p. 333).

Rodríguez y Olmos se posicionaba desde un lugar que le permitía reclamar derechos que no poseían los demás cultos, a los que señalaba como “deudores de la generosidad del país que les ha otorgado la misma libertad”. La libertad religiosa era tolerada, pero no debía olvidarse que había “un solo culto argentino” (Acción Católica, 1940, p. 47).

En línea con la del obispo fue la intervención de Orestes Di Lullo.²⁴ A la interpretación historiográfica invocada, el reconocido médico agregó componentes identitarios provenientes del folklore que constituía el “alma del pueblo santiaguense” (visible en mitos, prácticas religiosas y sentimientos populares de “jerarquía, de orden y de respeto” que sostenían al mundo rural). El alegato católico originaba su legitimidad en la fundamentación teológica, pasaba por la filosofía política para luego brindar una lectura histórica con pretensiones de cientificidad (en oposición a la “historia barata” socialista). Por momentos, se asumía como la única religión verdadera; en otros, como defensora de la

23 Discurso del diputado socialista Barraza, VI Convención reformadora de la Constitución 1939, publicado por Tenti (2004, p. 10).

24 Di Lullo era un reconocido médico e intelectual de la provincia que, a la postre, tendría cercanía con el peronismo. Fue intendente de la ciudad capital en 1943 y precandidato a gobernador en 1949, cuando, luego de disidencias con las cúpulas nacionales por la confección de listas de legisladores, fuera reemplazado por Carlos Juárez.

libertad de enseñanza y como fundamento espiritual de la nación (Martínez y Vezzosi, 2013, p. 332).

No obstante, los actores católicos no consiguieron suprimir la laicidad en lo concerniente a la educación estatal, la verdadera razón por la que habrían participado de la Convención. Por 28 votos contra 14, el pedido católico fue rechazado, en una actitud que fue vivida como una traición del gobernador Montenegro. Afirmaba por entonces el periódico *El Momento* –órgano de difusión católica creado especialmente para la ocasión–: “no eran las razones las que iban a decidir el grave problema, ni era el patriotismo, ni un elemental sentido de justicia, ni el anhelo de bien común: eran los acomodados partidistas, la mediocridad entronizada y la fobia anticristiana”. Visión que también quedó expresada en el libro *Luchas por la libertad de enseñanza en Santiago del Estero*, publicado en junio de 1940, donde trata de explicar a los “espíritus no informados” el “gesto heroico” del obispo (Acción Católica, 1940, pp. 31, 9).

Según esta versión, Rodríguez y Olmos habría aceptado encabezar la lista de convencionales por un pacto con el gobernador “bajo la fe de la palabra, refrendado por la autoridad y el decoro de las respectivas investiduras” en el que habían acordado sostener el proyecto católico, para evitar “una desnaturalización de los principios constitucionales que son la esencia de la tradición y de la cultura argentinas” (Acción Católica, 1940, pp. 15, 21). En la visión de los católicos, el proyecto habría naufragado por la conjunción de intereses entre socialistas, liberales e intelectuales que posibilitó la victoria del “zurdismo docente”, como llamaba *El Momento* a quienes se oponían a la educación libre. Luego de la derrota, el catolicismo salió a denunciar que la reforma de la constitución santiagueña tenía por verdadero motivo “buscar la fórmula jurídica que les permitiera vender las tierras sin dolo y entretener al pueblo hambriento y sediento con la oficialización y legalización de los juegos de azar” (Periódico *Crisol*, en Achával, 1993, p. 169).

Ante el resultado de la convención, Rodríguez y Olmos fue trasladado como arzobispo a la diócesis de San Juan pocos meses después. Durante su mandato, el catolicismo se había reposicionado como un actor público de consideración en las definiciones políticas de la provincia. La construcción de ese lugar público respondía a vinculaciones e influencias entre espacios políticos y religiosos mucho más profundas, cuya raíz la encontramos en la resistencia a los gobiernos liberales de la Generación del Ochenta. Vinculaciones que, si bien han estado atravesadas por reconfiguraciones más amplias, adquirieron en el espacio local características particulares, y que se expresaron en distintas coyunturas críticas; los años de emergencia del primer peronismo no serán la excepción.

El traslado de Rodríguez y Olmos no significó un retroceso en la presencia pública del catolicismo santiagueño. La Acción Católica continuó su proceso de formación de dirigentes y de organización del laicado. El nuevo obispo José Weimann, a pesar de su perfil menos aristocrático, intelectual y político, mantuvo una presencia activa y visible. Cuando el gobierno militar decretó la enseñanza religiosa en la escuela pública en 1943, se puso al frente de la organización del catolicismo santiagueño para responder a lo que consideraban un “reto pedagógico”. El catolicismo volvía a tomar protagonismo público en una coyuntura crítica. Hasta 1943, gobernó la provincia José Cáceres, un radical antipersonalista que había logrado buenos vínculos con el gobierno nacional de Roberto Ortiz, con importantes apoyos en el mundo de los obreros y los profesionales liberales locales. Los primeros dos interventores del golpe de 1943 (Brito Arigós y Pascual Semberoiz) intentaron desarticular ese tándem aplicando elevadas multas a los obreros por incumplimiento de las normativas laborales mínimas. Sin embargo, en una provincia donde la mitad de la población en situación de trabajar se ocupaba –directa o indirectamente– en actividades vinculadas a la industria forestal, la buena relación con los obreros se transformó en un elemento necesario para el armado peronista hacia 1945. Las tareas de control y regulación quedaron rápidamente de lado (Martínez y Vezzosi, 2013).

Es en ese marco que el 5 de agosto de 1945 Weimann publicó un auto episcopal en el que recordaba que “la enseñanza laica es una forma vergonzosa de ateísmo”, y que “todo católico que por cualquier pretexto atacase la enseñanza religiosa en las escuelas, renegaría con ello de su fe católica, se haría reo de un pecado gravísimo y un día tendrá que dar cuenta terrible ante el tribunal de Dios”. La emisión de una carta como esta da cuenta de la resistencia existente en amplios sectores del magisterio santiagueño, incluso entre aquellos que profesaban el catolicismo. “Nos consta con toda evidencia que hay maestros de sentimientos y de ascendencia muy católica, quienes prestan su adhesión a la campaña a favor de la derogación de la enseñanza religiosa en las escuelas”, expresaba el auto episcopal. De hecho, la Federación del Magisterio Santiagueño se oponía a la medida afirmando que tal postura de ninguna manera los excluía del catolicismo. Sin embargo, Weimann exhortó “a todos los maestros y maestras católicos a que se inscriban en las filas del Sindicato de Maestros y Profesores Católicos”.²⁵

Durante el extenso mandato de Weimann (1943-1961), la diócesis santiagueña también creció institucionalmente y continuó el proceso de activa

25 Auto episcopal del Obispo Weimann. 5 de agosto de 1945. Archivo Eclesiástico de la Catedral de Santiago del Estero. Argentina.

participación militante. Se erigieron tres nuevas parroquias en la capital y tres en la región de explotaciones forestales, a cargo de curas franciscanos que allí misionaban; cuatro nuevos templos en la capital y cuatro en el interior. En todo este proceso de ampliación edilicia tuvo un rol preponderante el ingeniero Rafael Cosci, miembro activo de la Acción Católica local y director de Obras Públicas Provinciales hasta 1947. El crecimiento de la diócesis también queda de manifiesto en el aumento de sacerdotes, de 25 en 1940 a 57 en 1952, según señalaba la Agencia Informativa Católica.

En el período 1940-1956, además de la participación de Cosci, se destacaron como autoridades de la Acción Católica Domingo Medina, Juan Rodrigo, los Juárez y José Achával, y se evidencia el ingreso de actores que asumirán protagonismo en etapas posteriores a 1955, como Francisco Cerro y Julio César Castiglione.²⁶ Durante esos años se constituyeron nuevas organizaciones de militancia laica, como la Juventud Obrera Católica en 1944 (en torno a la cual se organizó el Ateneo Católico de la Juventud, que convocó a canillitas y lustrabotas) y la Asociación Santiagueña de Estudiantes Secundarios. Se organizaron las Semanas del Libro Católico, exposiciones de imágenes marianas y numerosas conferencias tales como: “Trascendencia social y familiar del carácter”, “El problema de la familia”, “Cuestiones obreristas”.

Si el recorrido por las primeras décadas del siglo XX permite ver el desarrollo de un proceso de restitución institucional y consolidación de un laicado militante católico en la provincia hacia 1930, el análisis de los primeros años de la década del cuarenta insinúa el protagonismo de ese laicado como una de las claves para entender el peronismo santiagueño. Los hermanos Juárez, Juan Rodrigo, Orestes Di Lullo y Florentino Bustos parecían comandar el grupo de laicos católicos que, sumándose a las filas gubernativas en 1943, aportaron al peronismo a partir de 1945. Su formación y capital político fueron tributarios del desarrollo de espacios militantes surgidos y consolidados en torno a agentes que venían siendo protagonistas político-religiosos desde principios de siglo, y que fueron poniendo en juego su capital en distintas coyunturas de efervescencia política en la provincia.

Conclusiones

El protagonismo de actores e ideas católicas ha sido señalado en parte de la literatura extracéntrica como uno de los factores explicativos de la

²⁶ Cerro fue un activo militante de la Democracia Cristiana santiagueña, y llegó a ser candidato a presidente en 1983. Castiglione asumió como concejal en 1958; fue rector de la Universidad Católica de Santiago del Estero en 1989 y director del diario *El Liberal* en la década de 1990.

emergencia del peronismo en espacios alejados a los centros urbanos industrializados. Factor que, además, reforzaría el carácter tradicional que este habría tenido en los espacios periféricos como Santiago del Estero. Este trabajo se propuso mostrar que la participación de agentes religiosos católicos en la política santiagoueña no fue un fenómeno propio del peronismo, sino que remite a un largo proceso de vinculaciones político-religiosas que atravesaron toda la primera mitad del siglo XX. Mediante la recuperación de algunos aportes recientes de las ciencias sociales de la religión y de la historiografía del catolicismo y la Iglesia argentina, he sostenido que el protagonismo de laicos católicos (fundamentalmente vinculados a la Acción Católica) en las gestiones gubernamentales del primer peronismo y el apoyo explícito de algunos curas a la candidatura de Perón no se explican por supuestas características intrínsecas del nuevo movimiento político (como parecen sugerir algunas explicaciones extracéntricas), sino que las interrelaciones político-religiosas se inscriben en un proceso de largo plazo de disputas simbólicas protagonizadas por el catolicismo.

Tomando como punto de partida la activa participación de actores religiosos católicos en el primer peronismo santiagoueño, propuse una mirada retrospectiva de los modos en que se vincularon catolicismo y política en el espacio social de esa provincia. Desde la perspectiva teórica de que religión y política comparten el espacio de producción de lo simbólico, y con la intención de recuperar los espacios provinciales como campos de producción de lo político, indagué en algunas coyunturas que emergieron como “ventanas de oportunidades” en las que el catolicismo disputó con otros agentes del espacio social los principios de articulación social en la provincia: los enfrentamientos en torno a la sanción de las leyes laicas a fines del siglo XIX, el proceso de restitución de la diócesis en tiempos del centenario, de reestructuración orgánica y militante de la mano del segundo obispo Rodríguez y Olmos en la transición de los años veinte a los treinta, el proceso de reforma de la Constitución provincial en 1939 y la coyuntura de emergencia del peronismo.

Al respecto, y a fin de clarificar los argumentos, estructuraré estas reflexiones finales en dos ejes; a saber: aquellas que surgen de una mirada global del proceso analizado y aquellas que pueden colegirse de cada una de las etapas consideradas. En torno a las primeras, quisiera rescatar dos cuestiones. En primer lugar, las implicancias asociadas al estudio de lo político-religioso en el plano provincial. He sostenido la necesidad de poner en relación la referencia a lo local (entendido como provincial) con procesos y actores que remiten a escalas regional, nacional e internacional, pero sin dejar de analizar los modos en que la dimensión político-religiosa es producida en función de las

características y condiciones de posibilidad del espacio. Esto es, historizar el objeto de análisis y vincularlo relacionadamente con procesos de diferentes escalas. En segundo lugar, las pervivencias observadas a nivel de grupos sociales, actores e ideas en el período examinado refieren a la necesidad de no excluir la perspectiva de la continuidad en el devenir histórico del catolicismo (sin dejar de observar sus rearticulaciones y renovaciones). Se han mostrado, fundamentalmente, dos continuidades: los tópicos en disputa (sostenimiento del culto y educación religiosa, fundamentalmente) y algunos actores (al respecto, resulta icónica la trayectoria de Manuel Argañaráz).

En torno a las reflexiones que surgen del análisis de cada una de las coyunturas analizadas, las conclusiones son varias. Sobre el momento de la implementación de las leyes laicas a nivel provincial, se ha podido señalar la articulación de un espacio de resistencia en el que un laicado sustitutivo asumió protagonismo ante la escasa jerarquía eclesial existente. Laicado cuyos miembros pertenecían a familias históricamente protagonistas de la política provincial, que volverían a ocupar el Poder Ejecutivo en los primeros años del siglo XX y se pondrían al frente de las gestiones por la restitución de la diócesis, concretada de cara al centenario de la Independencia. Laicos que no parecieron tener demasiados problemas de adecuar su protagonismo y participación cuando, a partir de la llegada del segundo obispo de la restauración, se reestructuró institucionalmente la diócesis bajo un esquema de conducción jerárquica. La disputa cultural que el catolicismo santiagueño desarrolló durante aquellos años pareció condensarse en las actuaciones y posiciones que sostuvieron como bloque en la convención constituyente de 1939. Más allá del resultado de la convención (que mantuvo a nivel provincial la educación laica), la postulación del obispo encabezando la lista oficialista da cuenta del lugar que ocupaba el catolicismo en el Santiago de la época. De manera que los tiempos de emergencia del peronismo encontrarían un catolicismo vigoroso, que contaba con la experiencia de varias disputas acumuladas y un obispo (Weinmann) dispuesto a continuar con la presencia activa del catolicismo en el espacio de las definiciones políticas, tal como se evidenció en torno a la implementación de la educación religiosa en las escuelas públicas luego del golpe de 1943.

La coyuntura de emergencia del peronismo entonces no fue la primera en la que actores católicos participaron en el espacio político santiagueño. De allí que, sin dejar de considerarlo un factor de análisis, su postulación como uno de los elementos que explicaría el surgimiento del peronismo en espacios alejados a los centros urbanos en vías de industrialización –del cual se deriva la asignación de su supuesto carácter tradicional– no resulta satisfactoria. Sin

embargo, y como señala Achával en su condición de actor, en la coyuntura histórica de principios de la década del cuarenta, y luego de la derrota política en las jornadas constitucionales de 1939, la “Revolución de Junio de 1943” significó, a los ojos de un sector importante del catolicismo santiagueño (al menos para el que estaba enrolado en una militancia orgánica activa), el “enaltecimiento de todo lo argentino, exaltación de la soberanía, exclusión del liberalismo político, ostentación de las formas religiosas e institucionalizadas”, por ello, “el voto decisivo de la mayoría del pueblo católico” (sic) acompañó a Perón frente a “la insistencia absurda” de los “opositores democráticos” con los “viejos planteos laicistas anticlericales” (Achával, 1993, p. 189). Una nueva “ventana de oportunidades” se abría para el catolicismo santiagueño, cuyas disputas en el espacio público no terminaron con la llegada del peronismo al poder. Queda abierto el interrogante respecto del desarrollo de los vínculos entre religión y política en Santiago del Estero luego del derrocamiento del peronismo y la dinámica que habrían asumido en la segunda mitad del siglo XX.

Referencias bibliográficas

1. Acción Católica Argentina. (1940). *Las luchas por la libertad de enseñanza*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Difusión.
2. Acha, O. (2010). Tendencias de la afiliación en la Acción Católica Argentina (1931-1960). *Travesía*, 12, 7-42.
3. Acha, O. (2011). Activismo y sociabilidad en las jóvenes de la Acción Católica en la ciudad de Buenos Aires (1930-1945). *Cuadernos de Historia, Serie Economía y Sociedad*, 12, 11-33.
4. Achával, J. (1993). *Historia de la Iglesia en Santiago del Estero. Siglos XIX y XX*. Santiago del Estero, Argentina: Universidad Católica de Santiago del Estero.
5. Alen Lascano, L. (1992). *Historia de Santiago del Estero*. Buenos Aires, Argentina: Plus Ultra.
6. Ameigeiras, A. (1994). Práctica religiosa y catolicismo popular: la novena al Señor de los Milagros de Mallín en el conurbano bonaerense. *Stromata*, 3-4 (50), 1-25.
7. Bianchi, S. (2001). *Catolicismo y peronismo: Religión y política en la Argentina 1943-1955*. Buenos Aires, Argentina: Trama-Prometeo.
8. Blanco, J. (2008). *Modernidad conservadora y cultura política. La Acción Católica Argentina (1931-1941)*. Córdoba, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades.

9. Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
10. Bruno, C. (1981). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Volumen XII. Buenos Aires, Argentina: Don Bosco.
11. Caimari, L. (2010 [1995 edición original]). *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
12. Castro Olañeta, I. y Tell, S. (2009). De Santiago del Estero a Córdoba: proyectos y conflictos en torno al traslado de la catedral y de la sede episcopal a fines del siglo XVII. *Cifra*, 4 (2), 171-197.
13. Colucci, A., Santillán, O., Gioria, A., Caumo, M. (2011). Inventario cartográfico de la presencia de lo religioso en el territorio santiaguense. *Trazos*. Recuperado de <http://revistatrazos.ucse.edu.ar/index.php/download/inventario-cartografico-de-la-presencia-de-lo-religioso-en-el-territorio-santiaguense/?wpdmdl=612>
14. Cucchetti, H. (2005). *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Buenos Aires, Argentina: Centro de Estudios Laborales-Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo.
15. Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina. *Quinto Sol*. Revista de Historia, 15 (1), 1-30. DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/qs.v15i1.116>
16. Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Grijalbo-Mondadori.
17. Donatello, L. M. (2007). Lo religioso como objeto político y lo político como objeto religioso. Ensayo conceptual sobre las relaciones entre catolicismo y político en la Argentina. *Religioni e Società*, 57, 62-71.
18. Forni, F. (1987). Catolicismo y peronismo. *Revista Unidos*, 17, 211-226.
19. Guzmán, D. (2014). *El antifascismo en Santiago del Estero: La Brasa 1934-1951*. Santiago del Estero, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Santiago del Estero.
20. Lida, M. (2005). Catolicismo y peronismo: Debates, problemas, preguntas. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 27 (3), 139-148.
21. Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
22. Macor, D. e Iglesias, E. (1997). *El peronismo antes del peronismo. Memoria e historia en los orígenes del peronismo santafesino*. Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.

23. Macor, D. (2003). Las tradiciones políticas en los orígenes del peronismo santafesino. En D. Macor y C. Tcach (Comps.) *La invención del peronismo en el interior del país* (pp. 85-110). Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.
24. Macor, D. y Tcach, C. (Comps.) (2003): *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.
25. Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica*. Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual.
26. Martínez, A. T. (2009). Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En P. Bourdieu *La eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 9-42). Traducción de Gutiérrez, A. y Martínez, A. T. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
27. Martínez, A. T. y Vezzosi, J. (2013). Cultura, economía y política en el primer peronismo santiaguense. En D. Macor y C. Tcach (Comps). *La invención del peronismo en el interior del país II* (pp. 317-358). Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.
28. Mauro, D. (2009). La Virgen de Guadalupe en Argentina. Movilización y política en el catolicismo. Santa Fe, 1920-1940. *Revista Secuencias*, 75, 43-66.
29. Mauro, D. (2014). Procesos de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la "Argentina liberal y laica". *Revista de Indias*, 261, 539-560.
30. Mauro, D. (2016). Los "liberales" argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos en torno al ejercicio del patronato en la década de 1880. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5, 45-67.
31. Michel, A., Torino, E. y Correa, R. (2003). Crisis conservadora, fractura radical y surgimiento del peronismo en Salta (1943-1946). En D. Macor y C. Tcach (Comps.) *La invención del peronismo en el interior del país* (pp. 213-264). Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.
32. Rodríguez y Olmos, A. (1931). *La Acción Católica en la República Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Junta Nacional de la Acción Católica.
33. Santos Lepera, L. (2011). La Iglesia católica y el peronismo en Tucumán: nuevas miradas desde una perspectiva regional. *PolHis*, 8 (2), 97-102. Recuperado de archivo.polhis.com.ar/datos/polhis8_SANTOSLEPERA.pdf
34. Solís Carnicer, M. (2013). El peronismo en la provincia de Corrientes: orígenes, universo ideológico y construcción partidaria (1943-1949). En D. Macor y C. Tcach (Comps.) *La invención del peronismo en el interior*

- del país II* (pp. 131-167). Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.
35. Tcach, C. (2003). Obreros rebeldes, sexo y religión en el origen del peronismo cordobés. En D. Macor y C. Tcach (Comps.) *La invención del peronismo en el interior del país* (pp. 33-55). Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.
 36. Tcach, C. (2006). *Sabattinismo y peronismo: partidos políticos en Córdoba (1943-1955)*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
 37. Tenti, M. M. (2004). La Reforma de la Constitución santiagueña de 1939 y la cuestión religiosa. *Nuevas Propuestas*, 36, 81-96.
 38. Tenti, M. M. (2007). Iglesia y sociedad a principios del siglo XX. Creación y organización de la diócesis de Santiago del Estero. *Nuevas Propuestas*, 41, 149-171.
 39. Tenti, M. M. (2008^a). La Reforma de la Constitución santiagueña de 1939 y la cuestión religiosa. *Programa Interuniversitario de Historia Política*. Recuperado de <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/Tenti1.pdf>
 40. Tenti, M. M. (2008^b). El catolicismo integral y la Acción Católica en Santiago del Estero. En G. Caretta e I. Zacca (Comps.) *Para una historia de la Iglesia: itinerarios y estudios de caso* (pp. 321-343). Salta, Argentina: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología
 41. Vezzosi, J. (2014^a). El diario *El Liberal* y el surgimiento del peronismo santiagueño (1945-1946). *Trabajo y Sociedad*, 22, 285-305. Recuperado de http://www.unse.edu.ar/trabajosociedad/#N%C3%BAmero_22
 42. Vezzosi, J. (2014^b). Religión y política en los orígenes del peronismo santiagueño: afinidades discursivas y pertenencias católicas de A. Mittelbach y C. Juárez. *Sociedad y Religión*, 41, 79-118.
 43. Vezzosi, J. (2015). *Influencias religiosas católicas en los orígenes del peronismo en Santiago del Estero. Rupturas y continuidades en el campo santiagueño del poder (1943-1948)*. Tesis de Doctorado inédita. Doctorado en Ciencia Política. Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
 44. Zanca, J. (2013). *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.