



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Zanatta, Loris

Religión, nación y derechos humanos : el caso argentino en perspectiva histórica



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Zanatta, L. (1998). *Religión, nación y derechos humanos : el caso argentino en perspectiva histórica*. *Revista de ciencias sociales*, (7/8), 169-188. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1467>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica*

Loris Zanatta**

Quiero introducir el análisis del caso argentino con una consideración, y una pregunta, tal vez un poco brutales. En la segunda mitad de los años setenta la Argentina vivió una época de violaciones a los derechos humanos sin precedentes en la historia del país y con limitados precedentes en la historia de esa civilización occidental, en la cual la Argentina se inserta históricamente. Con toda evidencia, el factor religioso tuvo una importancia destacada en el discurso legitimador del régimen responsable de esa violación. Así como la tuvo en el discurso de quienes se organizaron y movilizaron en defensa de esos mismos derechos. No casualmente, esa época dejó infinitos rastros polémicos sobre el papel jugado con relación al régimen militar y a la

violación de los derechos humanos por la institución religiosa netamente más influyente en el panorama religioso argentino: la Iglesia católica. Entonces, la pregunta que nace espontáneamente es: ¿existe alguna relación entre la violación de los derechos humanos en los años setenta y la historia religiosa del país?

Por supuesto, al analizar la historia religiosa contemporánea de la Argentina hay que establecer dos premisas banales, pero necesarias. La primera es que al hablar del caso argentino se interpreta esencialmente el papel jugado por el catolicismo, no sólo en la historia religiosa nacional, sino también en la formación de la cultura política, en sentido amplio, del país. La segunda es que, al considerar el factor religioso católico en la formación de la cultura política del país, será imprescindible ocuparse especialmente de la Iglesia católica, es decir de la institución que en principio articula, da sentido y voz social al catolicismo. Premisa esta última que, me doy perfectamente cuenta,

* Conferencia dictada durante las Primeras Jornadas Internacionales de Religión, Sociedad y Derechos Humanos, organizadas por la Universidad Nacional de Quilmes el 29, 30 y 31 de octubre de 1997.

** Profesor e Investigador de la Universidad de Bologna, Italia.

ofrece el flanco a muchas críticas, ya que parece evidente que el fenómeno religioso, aunque sea tan institucionalizado como el católico, no puede de ninguna manera reducirse a su expresión institucional. Sin embargo, deseo mantener esta segunda premisa sobre la base de unas consideraciones que el estudio empírico sugiere: la relevancia del catolicismo en la formación de la cultura política nacional a lo largo del siglo XX dependió en forma estricta de la reelaboración que del mismo hizo la Iglesia, en cuanto institución, al intentar abrirle espacios en la vida política y social nacional. Finalmente, hay otra razón, tal vez la más importante, que sugiere conservar esta segunda premisa: la cultura política de las instituciones que protagonizaron el llamado Proceso de Reorganización Nacional, es decir las fuerzas armadas, era en grandísima medida acreedora de la proyección sobre la vida política y social del ideario católico realizada por la Iglesia como institución.

Para entender el sentido de esta última premisa, es necesario realizar algunas reflexiones. La Argentina moderna, la Argentina de la integración pujante a la economía internacional y del aluvión inmigratorio de la segunda mitad del siglo XIX, nació bajo estricta hegemonía liberal. No quiero entrar aquí en el debate sobre la naturaleza de ese liberalismo. Lo que me importa subrayar es cómo en esa época de formación y consolidación del estado

nacional, el factor religioso quedó esencialmente sin relevancia social, pública. No quiero decir con esto que desapareciera toda manifestación pública de devoción religiosa. En absoluto. El espíritu devocional, especialmente en las provincias del interior, quedó siempre hondamente arraigado. Más sencillamente, lo que quiero decir, y que me parece relevante, es que el catolicismo no llegó a influir en la formación del nuevo orden político y social argentino. Más importante aún, la marginalidad del catolicismo con respecto al proceso de modernización económica y social y de institucionalización política se sumó a su tradicional debilidad en las provincias rioplatenses, cuya raíz residía en la escasa importancia de esta frontera de la evangelización, alejada y despoblada, durante gran parte de la época colonial. El resultado de este proceso fue la sustancial exclusión del catolicismo como ideario social y de la Iglesia católica como factor institucional del sistema político fundado bajo la hegemonía liberal. Como si esto fuera poco, esta exclusión, en sí misma nada peculiar de la Argentina, era agravada por la frágil presencia institucional del catolicismo en la sociedad civil, que se expresaba en primer término en una crónica escasez de clero.

En síntesis, el catolicismo argentino no encontró su colocación en el sistema institucional creado por el liberalismo, justo cuando el país enfrentaba una transformación, entre el '800 y el '900, que iba

a revolucionarlo. Al mismo tiempo, excluido del estado, su fragilidad en el nivel de la sociedad civil le impedía competir de manera eficaz con la hegemonía liberal. De esta situación nació, a principios del siglo XX, en correspondencia con la cada vez más evidente crisis de la hegemonía liberal, una estrategia católica fundada en un espíritu revanchista. El catolicismo reaccionó a su exclusión del sistema institucional y social creado por el liberalismo haciendo de esta exclusión un factor central de su propia identidad. De esta actitud intransigente, radicalmente antiliberal, importa aquí destacar dos aspectos fundamentales: la invención de la tradición católica de la nación, y la cristianización del estado. La invención de una tradición nacional católica correspondía al intento de redefinir la identidad nacional sobre bases confesionales, apelando a un pasado mítico de armonía social que se suponía fruto de los vínculos sociales tradicionales, naturales, propios de un orden cristiano. Ahora bien, es cierto que la defensa de una tradición armónica, fundamentada en vínculos sociales jerárquicos e impregnada por el catolicismo como reacción a la disgregación social determinada por la modernización, ha sido una característica universal de la filosofía política católica posterior a la Revolución Francesa. Sin embargo, también lo es que la referencia a este pasado mítico por parte del catolicismo argentino escondía una bue-

na dosis de voluntarismo ya que precisamente su debilidad en el nivel de la sociedad civil le impedía proponerse concretamente como custodio de las relaciones sociales armónicas y naturales de un mítico orden cristiano que había existido en el pasado. Por otra parte, las estructuras sociales asociadas a ese mito, es decir la sociedad organicista y corporativa de la edad media cristiana, pertenecían a un pasado que la Argentina no había vivido. Dicho en términos más claros: el catolicismo argentino no estaba en condiciones, al no tener fundamentos institucionales sólidos y capilares, de representar a la sociedad tradicional contra la invasión del estado modernizador. Y esto limitaba inmensamente su capacidad de proponerse como vehículo de democratización de una sociedad civil autónoma.

De este dato estructural derivaba el segundo aspecto de la reconquista espiritual y política perseguida por el catolicismo argentino durante la crisis liberal. Para decirlo en términos sencillos: la debilidad que venimos de analizar, y la exclusión del catolicismo de la estructura institucional del estado liberal, lo empujaron a privilegiar una estrategia de conquista directa del estado. Es decir, su debilidad lo convenció de que le hubiera sido imposible encontrar la fuerza para conquistarlo desde adentro, y que por lo tanto habría que tomar posesión de ese mismo estado para, desde ahí, cristianizar la sociedad.

reconducirla a esas raíces míticas de su pasado reinventado. A la reconquista del estado, antes que al fortalecimiento del catolicismo en la sociedad civil, fueron orientadas las organizaciones de masas del catolicismo nacidas precisamente durante la crisis liberal, entre las cuales se destacó la Acción Católica. Unas organizaciones que, nacidas bajo el estricto control de la jerarquía eclesiástica, contribuyeron de forma decisiva a impedir el nacimiento de un partido político católico y por lo tanto a incorporar el catolicismo político en la estructura institucional del estado liberal.

En el plano estrictamente político, el resultado de este proceso fue el pertinaz intento de conquista del estado a través del Ejército. Elección no casual, sino más bien natural, en consideración al hecho de que el mismo representaba la única institución que, además de poseer la fuerza para imponer a la nación un proyecto político desde arriba, se perfilaba también como una institución que podía apelar a la nación y a la sociedad sobre la base de una tradición y una institucionalidad distintas, y precedentes, a las del estado liberal. La crisis de la hegemonía liberal y la cristianización del Ejército marcharon entonces paralelamente. En el plano ideológico, el reflejo de este proceso fue el mito de la Nación católica, sobre la base del cual el catolicismo debía entenderse como única y verdadera ideología nacional, es decir, como factor de reunificación de una

sociedad fragmentada, cuyos vínculos sociales antiguos habían sido destruidos por el aluvión inmigratorio y la sucesiva modernización económica.

Ese mito importaba –y llegamos con esto a un punto central de esta reflexión– una concepción autoritaria, por excluyente, de la identidad nacional. La confesionalización de la identidad nacional, promovida por la corriente dominante del catolicismo y asumida por el Ejército durante el proceso de su cristianización, es decir la sobreposición de los conceptos de “católico” y “ciudadano”, importó una ideologización extrema de la idea de nación. Al pretender identificarse y ser identificado con la nación, ese catolicismo terminó adoptando una perspectiva de “totalitarismo católico”. En efecto, como reflejo de su pretendida monopolización de la identidad nacional, quedaba desvirtuada toda otra concepción de la misma. El “patriotismo” liberal, por ejemplo, aparecía en esa perspectiva como un sin sentido, ya que al ponerse afuera de la identidad nacional católica no podía gozar de legitimidad alguna. Liberales, socialistas o comunistas, ateos o agnósticos, judíos o protestantes: todos terminaban representando un supuesto espíritu “antinacional”, o, para decirlo con ese lenguaje personificado que a menudo se utilizaba, la “antinación”. Lo que por supuesto correspondía al “antipueblo”, ya que no era pensable una “nación” sin “pueblo”, y el mito de una “na-

ción católica" solo podía fundarse sobre otro mito, el del "pueblo católico". Es decir de un pueblo que sin duda era católico en sus entrañas, aunque a veces pareciera haber perdido ese profundo sentir como consecuencia de la influencia dañina ejercida por las corrientes de pensamiento extranjeras, las cuales actuaban en calidad de enemigas internas de la nación, o, mejor dicho, de la nacionalidad. Circunstancia, esa, que legitimaba la intervención contra las "infiltraciones" de esas "filosofías exóticas", que corrompían a un pueblo argentino supuestamente "sano", y la actuación de proyectos cuya finalidad era siempre la restauración de la identidad católica de la nación.

El proceso político y cultural que acabo sumariamente de describir iba a tener consecuencias muy importantes en el desarrollo político del país. Consecuencias muy relevantes para entender la raíz ideológica de las violaciones a los derechos humanos en los años *setenta*. En primer lugar, la adhesión a esa idea mítica de la identidad nacional iba a ser la medida en base a la cual el Ejército mediría la legitimidad de los diferentes actores políticos y corrientes de pensamiento. En segundo lugar, como consecuencia de esto, la adhesión a los principios de ese catolicismo excluyente, y por ende la colaboración con la Iglesia como custodia de ese poder legitimador, terminó siendo un prerrequisito de legitimidad atribuido por las fuerzas armadas

de la nación. En tercer lugar, este poder de veto, este ejercicio de la tutela política practicado por el Ejército y la Iglesia osciló entre una aplicación en negativo y una en positivo. En negativo, en el sentido de que, por ejemplo durante el gobierno de Illia, las instituciones tutelares se esforzaron para condicionarlo y lograr que no contrastara las bases ideológicas de la nación católica. En positivo, por ejemplo con el golpe del 4 de junio de 1943 o con la llamada Revolución Argentina del general Onganía, en el sentido de que en esas oportunidades los militares, apoyados por el catolicismo oficial, intentaron proyectar, a través de una concreta propuesta de gobierno, su doctrina nacional católica sobre la sociedad civil, intentando imponer una homogeneidad identitaria a una sociedad pluralista. En cuarto lugar, la adopción por los militares del mito de la nación católica como fundamento de la legitimidad política empujó a muchos actores políticos y sociales, que por su formación habían sido extraños al universo católico, a reivindicar su improbable adhesión a la identidad católica de la nación como elemento necesario de su legitimación. Un proceso, este, que completó la transfiguración del catolicismo en ideología nacional, cuya primera y más evidente consecuencia fue la difusión de ese catolicismo "decorativo" de que hablaba Jacques Maritain, es decir de un catolicismo adoptado como fruto del conformismo.

Pero éstas no son sino las consecuencias más visibles. Hubo otros factores vinculados con la cultura política implícita en el mito de la nación católica que iban a formar el caldo de cultivo de la represión y de la violación a los derechos humanos. En primer lugar, la negación de la dignidad de ciudadano a todos aquellos que por razones ideológicas o religiosas no cabían en los estrictos límites de la nación católica, su condena como infiltrados extranjeros, traidores a la patria, agentes ácratas, según las fórmulas a menudo utilizadas, abría el camino a su deshumanización. Deshumanización del enemigo político que representó un paso ideológico necesario para justificar su eliminación física y todo género de abusos. En segundo lugar, ese mito reflejaba una peligrosa superposición entre esfera de lo espiritual y esfera de la sociedad temporal, entre religión y política, o para ser todavía más preciso entre unidad religiosa de la nación y unidad política de la misma. Si lo religioso se proyectaba integralmente sobre lo político, y en lo religioso no había ninguna tolerancia del pluralismo ya que sólo el catolicismo representaba el elemento cohesivo de la identidad nacional, entonces tampoco el pluralismo era aceptable en la esfera política, sino en medida muy limitada y sobre todo predeterminada. En esa perspectiva el conflicto político, ese elemento orgánico y diría fisiológico de toda sociedad compleja y pluralista, aparecía

a los ojos de esos tutores de la nacionalidad como sospechoso en sí mismo. En otras palabras, la búsqueda a toda costa de la unidad nacional alrededor del principio confesional terminaba trasladando a la lucha política el espíritu de cruzada propio de las luchas de religión, con daño irreparable para las instituciones políticas democráticas y representativas, cuya función de canalización pacífica de los conflictos quedaba totalmente desvirtuada.

Finalmente, el último factor vinculado al mito ideológico de la nación católica, que quiero subrayar con particular énfasis porque a partir del mismo voy a desarrollar las reflexiones que seguirán, está representado por la elevación de los militares y sus instituciones a custodios de la ortodoxia doctrinaria. La paradoja, solamente aparente, que se produjo a lo largo de varias décadas en la historia argentina de nuestro siglo, está representada por el patológico intercambio de las partes y roles que con el tiempo fue produciéndose entre las instituciones religiosas y las militares. En efecto, no debería parecer demasiado sorprendente que, en el momento en que la defensa de la identidad católica de la nación se identificaba como una cuestión de seguridad nacional contra un enemigo ideológico interno y los militares se perfilaban como cristianizadores de una sociedad enferma por haberse alejado de su identidad primigenia, el Ejército se erigiera en custodio de la ortodoxia doctrinaria. En fin, que

los militares comenzaran a interpretar el papel de teólogos del catolicismo nacional. Y asimismo también que la cristianización de los militares llevara a una paralela militarización de importantes sectores eclesiales.

La emergencia de diferentes y contrastantes modelos de catolicismo político y social, el proceso de cambio institucional y doctrinario que comenzó a vivir la Iglesia católica ya a partir de los años cincuenta y que desembocó en el Concilio Vaticano II y en la legitimación de aquellos sectores católicos ajenos o enfrentados con la concepción excluyente de la nación católica, contribuyeron mucho a profundizar el surco existente entre la nación católica como mito e ideología por un lado, y la realidad social por el otro. El "aggiornamento" introducido por Juan XXIII, al abrir el diálogo de la Iglesia católica con el mundo contemporáneo y al tomar como punto de partida la existencia de un pluralismo ideológico y cultural de facto en las sociedades modernas, rompió de hecho el molde ideológico de la nación católica. Ahora bien, el cambio introducido por Juan XXIII, y legitimado doctrinariamente por el proceso conciliar, dejó mal paradas a esas fuerzas que en la Argentina quedaban pegadas al mito de la nación católica como fuente de legitimación ideológica. Fuerzas que, dominantes en los cuadros militares y netamente mayoritarias en la Iglesia argentina, se enfrentaron de repente a vi-

vir un proceso de apertura doctrinal para la que no estaban preparadas y que amenazaba privarlas de un instrumento de cohesión política, ideológica e institucional casi irremplazable.

No casualmente esas fuerzas se resistieron a interiorizar los cambios emergidos del Concilio, ya que los mismos hubieran obligado tanto a los militares como a las más altas jerarquías eclesiales a modificar su papel de fuerzas tutelares en la vida nacional. Así como a redefinir la naturaleza misma del catolicismo argentino, que desde ideología nacional y elemento clave para discriminar entre legitimidad y exclusión política debería transformarse en humus del crecimiento de una conciencia civil basada sobre el diálogo pluralista. Sin embargo, la resistencia de los ideólogos de la nación católica al cambio introducido por el Concilio no pudo impedir que quedara profundamente socavada la capacidad de su ideología para ejercer influencia intelectual y política. A partir de la segunda mitad de los años sesenta la idea de que el catolicismo pudiera ser un factor excluyente de identidad nacional y al mismo tiempo un instrumento doctrinal capaz de orientar la política del estado, comenzó cada vez más a ser cuestionada. Y la gran novedad fue que esta contestación comenzó cada vez más a ser pronunciada en nombre de ese mismo catolicismo, en defensa de cuya ortodoxia los militares basaban su doctrina de seguri-

dad nacional. Esta novedad conmovió profundamente las bases del mito de la nación católica. La apelación al magisterio eclesial se volvió cada vez más problemática y las fuerzas armadas tuvieron cada vez más que apoyarse en la legitimación brindada por una parte, mayoritaria pero apenas una parte, reacia a adoptar la postura conciliar de la Iglesia. Esta circunstancia, así como la profunda transformación de la sociedad argentina a partir de los años de la posguerra, causó una creciente dificultad al Ejército para imponer a una sociedad cada vez más secularizada y pluralista su proyecto de restauración católica. Tanto más que en el interior mismo del Ejército se hacía cada vez más difícil encontrar el consenso sobre el significado concreto, en términos de políticas gubernamentales, del objetivo abstracto de reafirmar la catolicidad de la nación y restaurar las bases de una sociedad regida por los valores católicos. Es así que la reafirmación de la nación católica tuvo por un lado que basarse en una dosis creciente de autoritarismo y represión. Por el otro, de ese mito que había impregnado la transición de la política elitista de la época liberal a la política de masas moderna, no quedaba entre los años sesenta y los setenta nada más que un esqueleto privado de una referencia unívoca y concreta a un modelo de "cristianidad". El mito de la "nación católica" se había reducido a pura ideología.

Estas reflexiones nos llevan a

analizar el uso y la función específica del mito legitimador de la nación católica al producirse el golpe de estado del 24 de marzo de 1976. En principio, su reiteración obsesiva por parte de las nuevas autoridades nacionales reflejaba su necesidad de apelar a una legitimación tradicional. Al mismo tiempo, precisamente su reiteración obsesiva reflejaba la extraordinaria inercia de un mito cuyo contenido práctico, cuya capacidad de perfilar el contenido de las políticas gubernamentales, era extremadamente débil, al existir, en el amplio mercado de las ideologías, diferentes versiones de la "nación católica". Hasta entre los mismos militares. En cambio, ese mito sirvió una vez más perfectamente como instrumento ideológico útil para marcar, en negativo, los estrechos límites de la legitimidad política, y ahora también de la integridad física, de los miembros de esa sociedad que se pretendía constreñir a toda costa en un molde espiritual común.

En los ya muchos análisis dedicados a tratar de comprender e interpretar cómo se pudo llegar en la Argentina del llamado Proceso de Reorganización Nacional a una violación tan extendida y brutal de los derechos humanos más elementales, raramente se ha puesto mucha atención en el fundamento religioso del discurso practicado por el régimen militar. Y esto a pesar de que, mirado desde el presente, precisamente esa recurrencia de la legitimación fundada en categorías reli-

giosas, expresamente católicas, es el único elemento de cohesión ideológica que se puede rastrear entre las diferentes vertientes que convivían en los cuarteles. Tal desinterés no sorprende. En efecto, la supervivencia de ese ideario nacional católico, por ser fruto de la inercia de un proceso comenzado muchas décadas antes y desde entonces crónicamente reiterado, sonaba a los más como un aparato de fórmulas retóricas vacías. Sin embargo, como intento demostrar a través de ese rastreo de la idea de nación católica en la historia argentina contemporánea, ese ideario, lejos de ser una invención *ad hoc*, representaba el núcleo duro, por cuanto vulgarizado, de una ideología que estaba en la raíz misma del autoritarismo militar. Hay una infinita cantidad de ejemplos que avalan esta tesis. A partir de los propósitos y objetivos básicos formulados por las nuevas autoridades al asumir el poder, los cuales se proponían la "vigencia de los valores de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad del ser argentino". Por otra parte, una grandísima cantidad de documentos oficiales o de declaraciones pronunciadas por diferentes jefes militares subrayaron la plena consustancialidad entre ese mítico "ser nacional" a restaurarse a través del Proceso de Reorganización Nacional, y el fundamento católico de la nacionalidad. Era ése el "auténtico espíritu nacional" al que se referían reiteradamente las autoridades naciona-

les de todos los niveles. A eso se refería el ministro de Educación, un hombre que tenía estrechos vínculos con la Iglesia, al decir que su idea rectora iba ser aquella de "reintegrar la escuela argentina dentro del sentido nacional". El firme propósito de "revertir situaciones extrañas al verdadero ser nacional profundamente cristiano y católico" motivó el intento de introducir, según una vieja tradición militar inaugurada en 1943, la enseñanza religiosa por decreto en las escuelas de Santiago del Estero.

Y al mismo humus espiritual e ideológico se refería el entonces presidente Videla al afirmar que iba a fundamentar el "respeto de los derechos humanos", no solamente en las leyes y en los tratados internacionales, sino también en la "cristiana y profunda convicción acerca de la preeminente dignidad del hombre como valor fundamental". Por otra parte, lo que valía para el gobierno, con mayor razón debía valer para el Ejército, que, como se apresuraron a recordar muchos oficiales, era "cristiano y humanista", custodio del "tradicional acervo espiritual sintetizado en Dios, Patria y Hogar", formado por "soldados del Evangelio". Para expresarlo con las palabras del general Bussi, cuya eco puede encontrarse en las de muchos otros altos oficiales, al enfrentarse la subversión a la Patria, lo hacía al mismo tiempo a Dios, tanto que los subversivos no eran ya "siquiera argentinos". De manera que, definidos en

esos términos los fundamentos ideológicos del gobierno, también la lucha contra la subversión iba a asumir una dimensión particular: ya no se trataba simplemente de aplicar a la Argentina la receta clásica de la guerra fría, es decir la lucha contra el comunismo. Sino que, como hubo de declarar el presidente Videla, había que combatir todo aquello que representara la "subversión de los valores esenciales del ser nacional".

No casualmente, esta reivindicación ideológica fue vivida dramáticamente por algunos sectores de la Iglesia católica argentina, y más precisamente por aquellos sectores que a partir de la reflexión conciliar se habían enfrentado con la concepción del catolicismo elevado a "ideología nacional". La documentación que tuve la oportunidad de revisar no deja dudas, a este respecto, sobre la naturaleza del drama que vivió entonces ese sector del catolicismo argentino. Es así, por ejemplo, que ya durante la primera asamblea plenaria del Episcopado luego del golpe de estado de marzo de 1976 no faltaron las voces de obispos que manifestaran plena conciencia de las contradicciones enfrentadas por la Iglesia. Una conciencia que hasta fue expresada públicamente por varios prelados, y de manera particularmente eficaz, por uno de los más lúcidos de ellos, monseñor Zazpe, un hombre que supo ver en su profundidad el drama que vivían el catolicismo y la Iglesia argentina, lle-

vados por su historia a ser *instrumentum regni*, poder secular aun antes que espiritual. He ahí sus palabras, pronunciadas en julio de 1976: "Durante siglos y en la Argentina desde su nacimiento como Nación, el Evangelio ha servido muchas veces de arsenal para encontrar armas necesarias que justificaran las propias actitudes y condenaran al adversario del momento. Seguirá siendo una amenaza y un riesgo la instrumentación del Evangelio para avalar las posiciones partidarias del oficialismo o de la oposición. Entonces, la palabra de Dios no es para la salvación, sino para la condenación".

Peligros y contradicciones, que monseñor Zazpe venía enfatizando, que, como vimos, eran el fruto de la inercia de una larga historia y de la incapacidad de un importante sector del catolicismo argentino para salir del molde de la nación católica. En lo concreto, lo que esa minoría de obispos denunció ya a partir de la primera asamblea episcopal luego de la intervención militar, fue nada más y nada menos que la posibilidad, utilizada por las autoridades militares, de "valerse" de otros obispos. Es decir, de legitimar su actuación sobre la base de cuanto expresaban muchos importantes prelados, los cuales no hacían sino reiterar, con la tradicional agresividad, los estereotipos de la nación católica, según un discurso que se había estratificado en el tiempo y que no se diferenciaba en nada de los conceptos autolegitim-

madores expresados por los militares en el poder. Estereotipos que encontraban, por supuesto, en la escalada de violencia, en la radicalización ideológica y en la polarización política de la Argentina de entonces, un extraordinario caldo de cultivo. También a este propósito se podrían mencionar infinitos ejemplos. Véase el arzobispo de San Juan, quien hizo frecuente uso de esos estereotipos nacional católicos, al condenar los medios que pretendían "imponer un pensamiento" totalmente extraño a la "nacionalidad" argentina, es decir a su identidad tradicional. Cuál fuera esa identidad que había que defender a toda costa de esa "invasión" de pensamientos extraños era pronto especificado: "Nosotros hemos nacido cristianos, queremos seguir siéndolo", ya que "solamente debajo de la cruz y debajo de nuestra bandera", es decir de la inquebrantable unión de Dios y patria, los argentinos iban a gozar de la verdadera libertad. Para el rector de la Universidad Católica Argentina la lucha que se daba era para la "reconquista de nuestra fisonomía, formada por los valores más puros de nuestra santa fe católica con que la engendraron", y contra "los que buscan destruir nuestra fisonomía espiritual cristiana, nuestro ser nacional". La "restauración del ser nacional", añadía por su parte el arzobispo de Paraná, era el objetivo hacia el cual tendía ese "gran renacer de la Nación" inaugurado por la intervención militar. Por eso

invitaba a los argentinos a trabajar "codo a codo con Nuestro Señor". Hasta el llamado, muy frecuente, a la conversión fue, para muchos obispos, un llamado a convertirse en "realizadores inequívocos de nuestro ser nacional". Otros eligieron las metáforas, como monseñor Laise, quien al recordar al patrono de San Luis destacó sus dotes de gran gobernante, de aquellos que "blandieron sus espadas [...] para expulsar a los enemigos de la civilización", una civilización por supuesto "cristiana". Los esquemas más maniqueos y apocalípticos fueron reiterados con insistencia, por ejemplo por el provicario castrense monseñor Bonamin, para el cual los enemigos de la Nación eran por eso mismo representantes del demonio. No sorprende que para muchos, entre ellos el capellán mayor de la policía, la guerra contra la subversión y en defensa del llamado ser nacional correspondiera a una guerra de religión, a una cruzada; para decirlo con sus palabras, a una "lucha sagrada y total". Monseñor Tortolo, por otra parte, no hizo misterio de la "notoria similitud" que era fácil observar entre su carta pastoral de agosto de 1975 y el mensaje pascual pronunciado el año siguiente por el general Videla, en el cual se hacía una vez más referencia a las "más puras tradiciones" del "pueblo" argentino, y se aludía a la Pascua como oportunidad de "renovación redentora lograda a través del sacrificio".

Ejemplos análogos se podrían

multiplicar indefinidamente. Sin embargo, tal vez el más llamativo resulta ser el del Nuncio apostólico, quien en los primeros meses posteriores a la toma militar del poder, no dudó en hacerse vocero de los más puros estereotipos nacional católicos, acompañando así la peligrosa deformación ideológica sobre la base de la cual el conflicto vivido por la Argentina era una guerra total entre civilizaciones inconciliables. Esto pasó en primer lugar durante la ya famosa, y discutida, visita al escenario bélico en Tucumán en julio de 1976. Fue en esa oportunidad que monseñor Laghi sostuvo la argumentación clásica según la cual la Argentina tenía una "ideología tradicional", articulada alrededor del catolicismo por supuesto, que se encontraba en ese momento desafiada por un ideario "extraño" a la nacionalidad. Eran éstos los casos, añadió, en que, de acuerdo con Santo Tomás, "el amor a la Patria se equipara al amor a Dios". Haciendo así una vez más coincidir la defensa de la Nación y la defensa del catolicismo, y reconociendo en consecuencia cierto fundamento sagrado de la lucha conducida por los militares. Hasta el tema de la unión entre el pueblo, otra entidad mítica, y las fuerzas armadas, una unión clave en el mito de la "Nación católica", no escapó a monseñor Laghi, quien lo resucitó justamente al bendecir las armas de los soldados. No sorprende entonces que el nuncio previera y tolerara, según sus palabras, que

"habrá de respetarse el derecho hasta donde se puede".

En fin, creo haber proporcionado una cantidad fehaciente de testimonios relativos a la naturaleza, profundidad y difusión institucional, tanto en las fuerzas armadas como en la Iglesia, de una confesión religiosa elevada a factor de identidad excluyente. Esta circunstancia, reflejo de una larga historia, causaba una profunda división en el seno mismo de la Iglesia, y por lo tanto paralizaba desde el principio la posibilidad de que ella emprendiera colectivamente alguna iniciativa incisiva en defensa de los derechos humanos. No es casual que, aun recientemente, al defenderse de la lluvia de críticas de las cuales es de vez en cuando hecho objeto por su actuación durante la nunciatura en la Argentina, el cardenal Pío Laghi no ha podido hacer otra cosa sino remitir la responsabilidad de la escasa reacción de la Iglesia a la violación de los derechos humanos a la falta de voluntad de la Iglesia argentina. Para ser más claros todavía: al contestar al periódico católico italiano *Il Regno*, que le preguntaba sobre la razón por la cual no se había creado en la Argentina una vicaría de la solidaridad según el modelo chileno, el cardenal Laghi no pudo sino contestar que no se la habían hecho crear. Es decir que no existían en el Episcopado argentino, una gran parte del cual cultivaba esa ideología nacional católica que lo unía orgánicamente al Ejército, las condiciones

minimas para garantizar la cohesión institucional de la Iglesia en el caso de crearse una vicaría de la solidaridad. Aun más, en consideración a la verdadera cruzada ideológica y doctrinal que tanto el gobierno como los sectores mayoritarios del Episcopado estaban listos a desencadenar en contra de aquellos eclesiásticos que adoptaran posiciones políticas y doctrinales "sospechosas". Como fue el caso durante la verdadera caza de brujas que a partir de 1976 acompañó el debate sobre la Biblia latinoamericana, cuya adopción, dicho sea de paso, había sido ya decretada, por ejemplo, por el Episcopado chileno. Un texto que a partir de una ofensiva coincidente del gobierno y de los sectores a él más cercanos en la Iglesia, fue sometido a un ataque fundado sobre la agitación de los más consolidados estereotipos nacional católicos, sobre la base de los cuales los sostenedores de esa Biblia no eran otra cosa sino aliados, conscientes o menos, de los enemigos por definición de esa mítica patria católica. Véanse por ejemplo las argumentaciones del arzobispo de San Juan, para quien esa Biblia respondía al "plan establecido por el comunismo internacional cuya doctrina es extranjera" y cuya "táctica" era la de *ganar a los pueblos latinoamericanos "bajo el signo de la cruz"*. En consecuencia, aquellos que hubiesen aceptado ese texto manifestaban según él el deseo de hacerse "apátridas, atcos, perversos y sanguinarios". Al

debatirse esa cuestión en el Episcopado hubo, por un lado, obispos que denunciaron la circunstancia de que gente del gobierno se hubiese atribuido la función de detectar Biblias y libros religiosos "tendenciosos", y definieron aceptable, aunque reformable, el texto de la Biblia latinoamericana. Mientras por el otro hubo obispos que contraatacaron afirmando que el problema nacía como reflejo de la infiltración de doctrinas marxistas en medios religiosos. Una división que se reflejó en la votación sobre la oportunidad de desaconsejar al clero y a los fieles el uso de esa Biblia, cuyo resultado brindó la imagen de un Episcopado partido en dos: 32 votos contra 31. Es decir que una pequeña mayoría de obispos caía bajo sospecha de colaborar con los "apátridas, ateos" etcétera.

Una vez más, entonces, como reflejo de la larga historia que venimos comentando, es decir del vínculo ideológico que unió el catolicismo a la definición autoritaria de la identidad nacional, y del vínculo institucional y político que este proceso determinó entre el Ejército y la Iglesia católica, se asistió a una imposibilidad práctica, de parte de la Iglesia, para adoptar posiciones autónomas de condena a la violación de los derechos humanos protagonizada por un gobierno militar legitimado en el tradicional ideario nacional católico. Y aun más de condena de su justificación ideológica. El problema de la falta de autonomía de la Iglesia era conse-

cuencia, como siempre con oportunidad de gobiernos militares a lo largo del siglo XX, del hecho de que el catolicismo era doctrina oficial de quien ejercía el poder.

Ese dilema, ese lastre histórico quedó reflejado fácticamente en la posición adoptada por el nuncio y la Santa Sede, frente a la imposibilidad de armonizar las diferentes posiciones en la Iglesia. Frente a la lógica amigo-enemigo en que se fundamentaba la doctrina nacional católica, una lógica que tendía cada vez más a aplicarse en el interior mismo del catolicismo, el nuncio y la Santa Sede estuvieron esencialmente preocupados en preservar la unidad de la Iglesia argentina, cuyo peligro de implosión era altísimo precisamente como consecuencia de la lógica identitaria inscrita en la doctrina de la nación católica.

No sorprende, sobre la base de las circunstancias señaladas, que ya en el curso de la segunda asamblea episcopal sucesiva al golpe de marzo de 1976 una parte de los obispos pegara el grito de alarma frente a la actitud del gobierno militar quien, al legitimarse sobre el ideario nacional católico, se erigía en exégeta y único intérprete ortodoxo del magisterio eclesial y media a la Iglesia en base a criterios castrenses. Y aun menos sorprendente resulta el hecho de que la polémica terminara focalizándose sobre una institución que tradicionalmente había desarrollado un papel estratégico en la confesionalización del Ejército y en la militarización del

catolicismo: el vicariato castrense. Ya al poco tiempo de producirse la intervención militar, monseñor Angelelli había señalado con preocupación a la asamblea del Episcopado, en mayo de 1976, la "competencia" que su ministerio sufría por la actuación paralela de la vicaría castrense. Una actitud en verdad muy valiente, si se considera que todavía en aquella asamblea el presidente del Episcopado era también obispo castrense. Ahora bien, que existiera esa "competencia" no era en absoluto una novedad. Se podría más bien decir que ella formaba parte del perfil mismo asumido por el clero castrense a lo largo de décadas, un perfil de Iglesia militar, donde precisamente el castillo doctrinario del nacional catolicismo se había sedimentado y fortalecido y donde una red amplísima de oficiales devotos, de sacerdotes profesores de institutos militares, de conferencistas celebradores del mito de la cruz y la espada, de capellanes cultores de la historia militar, mantenían viva la creencia en un mítico "ser nacional" entroncado en una ortodoxia católica de la cual ellos eran los guardianes intransigentes. Más novedosa, en cambio, y fiel reflejo de las dramáticas circunstancias vividas por el catolicismo argentino, fue la discusión que sobre la actuación del clero castrense se abrió en la asamblea episcopal de octubre de 1976, ya que en esa oportunidad se levantaron voces que se refirieron explícitamente a su imagen de Iglesia paralela. Un

paralelismo que lamentablemente se extendía también a lo doctrinal. Una circunstancia clave, ésta, ya que la existencia de un catolicismo paralelo, así como de una doctrina católica paralela, representaban las bases mismas que permitían a los jefes castrenses escudarse en un sostén teológico. Y hasta ejercer un control teológico, como demostraría un debate ocurrido en la asamblea episcopal de noviembre de 1978, cuando algunos obispos denunciaron la creciente interferencia militar en jurisdicciones eclesiásticas. La cuestión era que el gobierno militar, interpretando el papel de tutor de la nación católica contra sus enemigos, no tenía ningún reparo en sustituir a la Iglesia, interviniendo en la orientación de la catequesis, en los perfiles de la educación religiosa, en la interpretación de la doctrina social de la Iglesia y en muchos otros campos de la actividad eclesial.

Sin duda, la decisión de la Iglesia de perseguir, como instrumento para lograr el respeto de los derechos humanos, una estrategia que se iba a demostrar ineficaz como fue la del diálogo privado, interinstitucional, cuyo símbolo fue la creación a comienzos de 1977 de una comisión de enlace formada por representantes del gobierno y del Episcopado, se debió tanto a la preocupación de que un enfrentamiento abierto hubiese también llevado al descubierto la fractura en la Iglesia, como a la natural reiteración de un vínculo orgánico, porque

sedimentado por la historia, entre la Iglesia y el Ejército, que aconsejaba recorrer el camino del diálogo en familia. No casualmente el gobierno no hizo sino seguir el mismo camino. De ahí que a comienzos de 1977 decidió proponer al Episcopado enviar tres oficiales frente a los obispos reunidos para explicarles la actuación del gobierno y responder a las inquietudes manifestadas por la Iglesia. Y de ahí también que la mayoría del Episcopado votara en favor de la aceptación de esta forma de diálogo, y se dispusiera a escuchar, a puertas cerradas por supuesto, las explicaciones brindadas por los tres emisarios del gobierno. Ahora bien, lo que resulta más interesante de las argumentaciones utilizadas en aquella oportunidad por los tres oficiales es otro efecto perverso de la comunión doctrinaria e institucional creada a lo largo de décadas por la Iglesia y el Ejército alrededor del mito de la nación católica. En efecto, aun más llamativo del ya llamativo espectáculo de tres militares hablando a una asamblea de obispos, fue su insistencia en el peligro representado por la estrategia de la subversión, cuyo objetivo era, según el gobierno, el de politizar a la Iglesia involucrándola en la lucha en favor de la defensa de los derechos humanos. Un discurso, como se ve, ambiguo y hasta tramposo. Por un lado podía parecer hasta amenazante, ya que implícitamente ponía en aviso a la Iglesia, o más bien a algunos sectores de la misma, de

que una actuación demasiado activa en favor de los derechos humanos sería interpretada por el gobierno como una alianza fáctica con los enemigos del llamado "ser nacional". Por otro lado, sin embargo, aún más evidente era el hecho de que el gobierno actuaba como intérprete del papel de defensor de la Iglesia frente a las desviaciones doctrinarias que pudieran darse en su interior. Evidente, pero no sorprendente: al fundar su legitimidad en la defensa de ese "ser nacional" definido a partir del catolicismo, el Ejército no podía ver los conflictos internos del mundo católico, sus fracturas y recomposiciones, sino como conflictos y fracturas que amenazaban la identidad misma de la nacionalidad, y por lo tanto la legitimidad de su poder. Percibiendo la gran responsabilidad que importaba para la Iglesia esa situación, algunos obispos observaron que la Iglesia, frente a la reiterada profesión de fe católica de parte del gobierno, se encontraba en la necesidad de tomar una posición bien definida y clara y aun más de exigirle al gobierno que actuara de acuerdo con los principios cristianos proclamados. Se trataba sin embargo de una minoría de obispos, que tocaba de esa manera un punto clave, el de la legitimación del gobierno militar en el ideario nacional católico, e ilustraba de paso la enorme importancia que la posición de la Iglesia tenía para la legitimación del gobierno.

De hecho la situación no cambió

mucho con el pasar de los meses, a pesar de la gravedad cada vez creciente que la cuestión de los desaparecidos estaba asumiendo. Los problemas vividos por la institución eclesiástica se mantuvieron: división interna, estrategia del diálogo confidencial con las autoridades, atención a la defensa de los valores de la nacionalidad. En el debate sobre los desaparecidos, mantenido por la asamblea del Episcopado en abril de 1978, ellos volvieron a presentarse dramáticamente. En cuanto a la división interna, se manifestaron una vez más diferencias enormes entre quienes pedían que el Episcopado adoptara una posición firme y aquellos obispos, como el castrense, que se hacían voceros de las argumentaciones militares con respecto a la represión. En cuanto a la estrategia a seguir con el gobierno, si una mayoría de obispos, 34, votó en favor de la publicación de un comunicado de prensa que pidiera aclarar la situación de los desaparecidos, 29 votaron en contra. En cuanto, finalmente, al texto de ese comunicado, una netísima mayoría de obispos coincidió en la necesidad de que se tomaran en cuenta los métodos de la subversión al denunciarse la violación de los derechos humanos. Frente a esta situación, aparece del todo justificado que a finales de 1978 monseñor Devoto pudiera lamentar la "debilidad de expresión" de la Iglesia. Una debilidad que parecía capaz de afectar el testimonio de credibilidad del Ma-

gisterio. Y que pudiera profetizar que "un día se nos podrá acusar de no haber sido claros y firmes". Aún más reveladoras eran otras observaciones realizadas por el mismo monseñor Devoto. En efecto, al observar que la participación eclesial en los actos oficiales estaba insinuando cierta complicidad con lo que estaba aconteciendo en el país, el obispo de Goya añadió una frase que de alguna manera fotografiaba la limitación que la cultura de la "nación católica" había impuesto a la capacidad de la Iglesia de actuar autónomamente: "nos falta —escribió monseñor Devoto— suficiente libertad de espíritu para hablar con claridad".

Muchas circunstancias iban a confirmar los temores de monseñor Devoto. Por ejemplo el rechazo, por parte de esa misma asamblea episcopal de fines de 1978, a la integración de la Iglesia católica en el Movimiento Ecuménico de los Derechos Humanos. Rechazo aún más significativo si se tiene en cuenta que precisamente una iniciativa ecuménica había representado el primer paso hacia la creación de la vicaría de la solidaridad en Chile. Véase, también, la cuestión espinosa de la participación de la Iglesia en actos oficiales del estado y la complicidad con sus autoridades que ésta importaba. Una cuestión particularmente significativa, ya que precisamente como reflejo del consolidarse del mito de la "nación católica" todos los actos públicos y oficiales del estado ha-

bían asumido un perfil religioso. Es decir que la liturgia del estado y la liturgia católica se superponían regularmente, en las bendiciones de mástiles o escuelas, Tedeum o misas de campaña, etc. Todas ceremonias que efectivamente reflejaban en cierta medida esa complicidad a la cual aludía monseñor Devoto. Y lo hacían precisamente al pretender reafirmar simbólicamente la confesionalidad del estado, fundada sobre la raigambre católica de la nacionalidad. A este propósito quiero recordar un ejemplo emblemático, representado por la conmemoración religiosa del bicentenario del nacimiento del general San Martín, realizada por monseñor Collino en la capilla de la Embajada de la Argentina en Francia. Una celebración, dicho sea de paso, que se realizó al mes de haberse hecho público el malestar del gobierno francés por la falta de noticias sobre la desaparición de las dos monjas francesas. Ahora bien, esa misma celebración, que desde el punto de vista dominante en la Iglesia argentina reafirmaba la catolicidad de ese "ser nacional", en nombre de cuya restauración se legitimaban los militares en el poder, causaba una impresión muy diferente a las autoridades eclesiásticas francesas. Las cuales, a través de una intervención del cardenal Marty, manifestaron expresamente su preocupación de que tal ceremonia pudiera utilizarse con fines de legitimación política, tanto que la misma termi-

nó realizándose en contra de su parecer.

He llegado así a la conclusión de estas reflexiones. Mi esfuerzo interpretativo del vínculo entre confesión religiosa e identidad nacional, así como de la relación de ese vínculo con respecto a la violación de los derechos humanos, realizado a partir de una breve historia analítica del mito de la "nación católica" en la Argentina, llega hasta aquí. Sin embargo, queda pendiente un intento de sacar de esta historia alguna reflexión más general, en particular a la luz de la evolución actual de los fenómenos religiosos en el mundo y de su relación con una difusa y renovada demanda de identidad comunitaria. En principio, no cabe duda alguna de que estamos viviendo desde hace algún tiempo la que Gilles Kepel ha definido como "*la revanche de Dieu*". Una revivificación del fenómeno religioso que abraza las diferentes civilizaciones y confesiones, que aparece con particular evidencia en los territorios ortodoxos de la ex Unión Soviética y en el Islam, pero que abraza también el Occidente cristiano, y dentro de él a los países tradicionalmente de mayoría católica. Una gran cantidad de sociólogos, filósofos, teólogos y politólogos han propuesto explicaciones de este fenómeno y han tratado de individualizar sus causas. En principio, una de las explicaciones más comunes, y sin duda más razonables, de ese renacimiento religioso, lo atribuye a la necesidad, compar-

tada por una grandísima masa de hombres y mujeres, de diferentes lugares del mundo y de diferentes clases sociales, de reencontrar una identidad. Para ser todavía más preciso: de reconstruir su propio sentido de pertenencia a una comunidad. Todo esto como reacción a la larga ola de modernización que ha ido abrazando al mundo a partir de la Segunda Guerra Mundial, con su poderosa capacidad de cambio pero también de ruptura de vínculos, culturas, identidades tradicionales, de sistemas de autoridad, de códigos morales. Y aún más como reacción a la más reciente, y cada vez más rápida, revolución tecnológica, así como a los movimientos paralelos de globalización económica y de la comunicación e integración entre diferentes áreas y países. Todo esto, además, coincide con el ocaso de las principales identidades sustitutivas nacidas a lo largo del siglo XX, es decir de las grandes religiones seculares. Hasta el liberalismo, que a primera vista parecería salir triunfante y con renovada hegemonía de este proceso, por lo menos en Occidente, se encuentra en realidad en la encrucijada, como demuestra precisamente el renacimiento de la demanda religiosa. Como dijo François Furet en una entrevista aparecida poco después de su muerte, se está manifestando una vez más la incapacidad del liberalismo de fundar un ethos común en las sociedades. De ahí que en muchos lugares del mundo la reacción a este proceso

de desarraigo se manifieste a través de la redefinición de identidades comunitarias en términos religiosos, mucho más que étnicos o territoriales.

En fin, en muchos sentidos, estamos asistiendo a un poderoso proceso de reencuentro entre "religión" y "demanda de identidad". Y precisamente del encuentro entre estos dos factores, y de sus desarrollos, he tratado al enfrentar el caso argentino en esta charla. No casualmente, ya que el mito de la "nación católica" nació en la Argentina, y por supuesto no solamente en la Argentina, en una época que en muchos sentidos tenía características análogas a las de la época que estamos viviendo actualmente. Las primeras décadas del siglo vieron crecer en todo el Occidente una poderosa *reacción* a una larga época de cambio y modernización, dominada por los ideales liberales y positivistas, por el mito del progreso y por el universalismo. Cambio y modernización que desarticulaban antiguos sistemas de autoridad e identidades consolidadas. Y en muchos casos, entre ellos el argentino, la reacción a ese proceso encontró su fuerza en la reconstrucción, o en la reinención, de una identidad tradicional, *articulada* alrededor de la religión. Ahora bien, de la superposición entre identidades religiosas e identidades seculares, de este proceso de "deseccularización" de la sociedad, pueden nacer peligrosos fundamentalismos. Y de hecho el mito de la "nación católica" ha sido

la expresión ideológica de un fundamentalismo político-religioso.

En efecto, toda *identidad* religiosa importa la distinción entre creyentes y no creyentes, entre los miembros de una comunidad religiosa y todos los demás. El problema puede nacer cuando la *identidad* religiosa es asumida como elemento identitario fundamental de una comunidad secular, un estado-nación, por ejemplo, cuyas fronteras son más amplias y de diferente naturaleza con respecto a las de una comunidad religiosa. En ese caso, el intento de imponer esa *identidad* a la sociedad tiene buenas probabilidades de llevar al ejercicio del autoritarismo y a la legitimación de la violencia en contra de los "extraños" a esa *supuesta* *identidad* común.

En un provocativo libro que ha causado un encendido debate, Samuel Huntington ha señalado como carácter dominante de las relaciones internacionales al terminar la guerra fría el conflicto entre civilizaciones.¹ Y una de las características fundamentales, tal vez la principal, que define a las civilizaciones y las distingue entre ellas es precisamente la *identidad* religiosa. En realidad, el análisis del caso argentino creo habrá demostrado que

¹ Huntington, S., *The clash of Civilizations and the remaking of world order*. Nueva York, Simon and Schuster, 1996 [edición española, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997]. [N. del E.]

esto es así sólo hasta cierto punto. Es decir que en este caso ya la guerra fría fue combatida por los poderes del estado como si se tratara de una guerra entre civilizaciones. Y la defensa de la propia civilización,

“occidental y cristiana”, según la fórmula ya clásica, justificó la deshumanización del enemigo, del extraño a nuestra civilización, del “no creyente” en ella. ♦