



# Modernidades múltiples para América Latina: religión, grupos populares y política

## Una entrevista a Fortunato Malimacci

**Verónica Giménez Béliveau**

Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina  
veronicagimenezb@gmail.com

Fecha de recepción: 28/3/2024  
Fecha de aceptación: 15/5/2025

***Multiple Modernities for Latin America: Religion, Popular Groups, and Politics. An Interview with Fortunato Malimacci***

***Modernidades Múltiplas para a América Latina: Religião, Grupos Populares e Política. Uma Entrevista com Fortunato Malimacci***

*Verónica Giménez Béliveau: Tengo el enorme placer de presentarles a Fortunato Mallimaci. Fortunato es investigador superior del CONICET en el Centro de Estudios de Investigaciones Laborales. Es profesor emérito de la Universidad de Buenos Aires. Fue decano de la Universidad de Buenos Aires. Sus investigaciones se centraron y se centran todavía sobre los temas de grupos religiosos y el catolicismo desde una perspectiva histórica y comparativa.*

### **Cita sugerida**

Giménez Béliveau, Verónica (2025). Modernidades múltiples para América Latina: religión, grupos populares y política. Una entrevista a Fortunato Malimacci. *Tramas y Redes*, (8), 327-342, 80do. 10.54871/cl4c80do



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional [https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es\\_AR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR)

Tramas  
y Redes  
Jun. 2025  
Nº8  
ISSN  
2796-9096

*Desde hace algunos años es uno de los fundadores del Centro Internacional sobre Globalización y Sociedad que tenemos en el CEIL con la Universidad de Shanghái. Ha sido invitado a varias universidades en América Latina y en el mundo. Fortunato, además, fue presidente de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Y tiene el grado de Caballero de la República Francesa y el Diploma de 18 árboles en los Montes de Jerusalén.*

*Estamos hablando con un gran pensador, con un intelectual que se dedicó sobre todo a pensar la sociedad desde una perspectiva única. Por eso la primera pregunta que quería hacerle a Fortunato es ¿cómo surgió está la idea de pensar la sociedad? Porque en principio tenías que armar otras cosas...*

Fortunato Mallimaci: Pensar la sociedad sí, pero pensaba que lo tenía que hacer desde los estudios de ingeniería química en la UNS de Bahía Blanca. Pensar la sociedad de otra manera vino de participar en diversos grupos de jóvenes católicos que tenían un método que se llamaba “ver, juzgar y actuar”. Era la idea de que ese compromiso católico tenía que conocer lo que pasaba, inscribirlo en una cierta tradición cristiana y después había que actuar para cambiarlo. Y entonces eso estaba vinculado a lo que estudiaba. Eso me permitió a mí, aun estando en ingeniería química, participar al mismo tiempo en un grupo de jóvenes que se reunían a nivel de Bahía Blanca, después a nivel de la región y a nivel del país. Años más tarde a nivel latinoamericano y a nivel mundial.

Entonces en la década de los sesenta –cuando empecé la facultad en el año 68 era época de dictadura– empezaron las actividades grupales políticas y sociales en y desde la universidad. Había una gran preocupación pues éramos muy pocos los que participábamos al comienzo. ¿Bueno, cómo hacer para que más personas se incorporaran y cómo tratar que las actividades que uno hace duraran en el tiempo?

La Ingeniería Química me ayudaba de alguna manera para entender los procesos científicos más físicos, químicos, naturales y matemáticos y había hecho estudios sobre sociedad y Estado. Cursé Historias y había hecho materias de Economía, que se llamaban en aquel momento materias optativas. Y pasaron cosas, como uno dice. Al compromiso en grupos católicos se sumó el compromiso en grupos políticos universitarios. En el 72 hice el servicio militar obligatorio, me tocó el sur argentino, Río Gallegos. Fue muy importante estar con gente de mi edad, todos los soldados éramos del sur argentino, con visiones muy distintas de lo que pasaba en el país. Me tocaron dos momentos muy significativos por los meses de acuartelamiento: uno fue cuando se tomó el aeropuerto de Trelew en agosto por la gente que estaba presa, sobre todo militantes de las organizaciones revolucionarias, y ahí un mes esperando a ver si los llamados subversivos llegaban a Río Gallegos. Otro, a los pocos meses, fue el regreso

de Perón en noviembre. Otra vez, un mes antes y un mes después, esperando ahí que pasaba y descubrir la cantidad de jóvenes que eran peronistas o de sensibilidad peronista, algo que, en la Universidad del Sur, en la década del sesenta había poco y nada.

Y ya el 73 el regreso nuevamente a la UNS. Había hecho bastante rápida la carrea de Ingeniería Química, primero, segundo, tercer año, pero después, en el 73 fue la preocupación de qué hacer con la universidad, qué significaba otro gobierno peronista. Viajé varias veces otra vez a Buenos Aires para las reuniones previas a la elección de los que iban a ser las autoridades, juntarme con otra gente ya desde la Juventud Peronista, la Juventud Universitaria Peronista. La idea en Bahía Blanca era tratar de transformarla, en la universidad y, por supuesto, en el resto de la sociedad. Esa fue para mí una experiencia más importante, porque viajé al Chile de Allende y después al Chile de Pinochet. De la efervescencia y radicalidad del 73 en la UNS, en la ciudad y el país, poco a poco se pasó a la persecución, represión, detención y a la desaparición de numerosos compañeros y compañeras.

En 1975 me eligieron para integrar el Secretariado Latinoamericano de estudiantes católicos en Lima junto a otros jóvenes de ALC. Dejamos con mi compañera Bahía Blanca en 1975 y regresamos a la Argentina en 1984. Viajé a Perú, viajé a Brasil, descubriendo casi toda América Latina desde otra perspectiva, la de gente que la quería transformar y quería hacerlo –empiezo a comprenderla– desde diversas concepciones, pero a su vez desde diversas realidades. Ir a Chile, estar en el Perú, viendo también en Brasil y ahí sí: una gran pregunta. Es cierto que es América Latina, y es cierto, a su vez, que hay situaciones muy distintas. Del 75 al 78, recorrí toda América Latina, viajé a casi todos los países, desde México, menos a la Argentina, adonde no podía venir por la dictadura. Y ahí descubrí lo que había, las diferencias, las distintas posturas. La gran pregunta en el 73 es ¿qué había pasado en Chile? ¿Por qué había caído Allende? ¿Por qué había llegado a Pinochet y por qué el apoyo a Pinochet de tantos grupos?

En el Perú viví en el 75, llegamos con Velasco Alvarado que también cae y sigue otro gobierno militar. Pero ¿por qué cae Velasco Alvarado y por qué seguía la dictadura en el Brasil y por qué México era algo distinto? Todo eso me parece de una gran preocupación. Dejé Bahía Blanca por la persecución que hubo y donde nos mataron a muchísimos compañeros y compañeras. Nos trasladamos al Perú con María Laura, mi compañera, nos casamos, ahí tuvimos dos hijas. Descubrimos mucho más profundamente lo que se llamaba la teología de la liberación con un sacerdote, Gustavo Gutiérrez, muy conocido en América Latina, charlando en reuniones semanales con él y su grupo, siempre con la misma pregunta

¿Qué está pasando? ¿Qué dice la fe? ¿Qué dice la historia de la Iglesia? ¿Qué habría que hacer? Ya no desde sectores dominantes, como uno podía serlo en Bahía, sino que aquí eran fuertes los de sectores populares. Entonces la enorme discusión era ¿cuáles eran los sectores populares? Porque en Argentina uno decía los trabajadores, la CGT, un poquito en Chile, imagínate, en el Brasil la CUT casi no existía, la CGT del Perú casi tampoco. Es decir, descubrir que había habido otros procesos de acumulación, de luchas de clases, de modelos productivos, en los cuales la Argentina había hecho un camino en el que el peronismo había sido importante, el Brasil otro, México otro y el resto de América Latina, con fuerte presencia campesina, y de sectores explotando ese pueblo campesino. La dimensión indígena que imagínate, para mí, era en todo un descubrimiento.

Y también ver épocas de dictaduras por todos lados, de democracia casi no hablamos. Las iglesias católicas y cristianas colaboraron mucho con los sectores populares, con la gente que se exiliaba, colaboraban en tener cierto respiro a lo que sucedía y, al mismo tiempo, la política y la política partidaria estaba bastante escondida o perseguida. Ahí me dijeron, estando en Lima en 1978, si quería ir a Francia a un equipo internacional. Era un equipo de grupos de jóvenes cristianos, había alguien de Ghana del África, alguien de Australia, alguien de España, y junto con otros colegas, había alguien de Filipinas y de India, o sea, vivir una internacionalidad en la cual la reflexión era muy parecida y al mismo tiempo diferente. ¿Qué pasa en el África? ¿Qué pasa en Asia? ¿Qué pasa en América Latina, en Europa? Las diferencias eran fantásticas, las palabras que usar.

Ahí empecé a estudiar en el École des Hautes Études en Sciences Sociales, preocupado por un tema que era a qué se debían en América Latina los golpes de Estado. ¿Por qué tanto golpe? Tuve muchas charlas con Alan Rouquié y Claude Julien, uno era profesor y el otro director de *Le Monde Diplomatique*. Y, por otro lado, cómo esos golpes tenían al mismo tiempo el apoyo de vastos sectores religiosos católicos, sobre todo de cristianos. Y, al mismo tiempo, entre las víctimas y entre los que se oponían, había numerosos grupos cristianos y otros grupos que, juntos, habían hecho distintas organizaciones. El profesor Emile Poulat fue central para comprender esos procesos.

*V. G. B.: Parece ser que hay algo entre ese salir del lugar de uno, conocer otras experiencias que después termina convergiendo en la construcción de una perspectiva o de una mirada más conceptual, más teórica.*

F. M.: Es cierto, porque al principio era todo descubrimiento. Mi primera vez en el África fue en el 79, fui a un país, Gabón, chiquitito, chiquitito, donde sigue estando la misma familia hasta hoy en el gobierno. Voy a la universidad había 25 profesores y pregunto por el resto. Son 25 profesores,

500 estudiantes en total. ¿Y cómo? Bueno, un pequeñísimo grupo accedía a la universidad, y después ir a Costa de Marfil, y después a Senegal, y después a Camerún, y después a Benín. ¡Qué mundo! Uno hablaba del tercer mundo, es cierto, pero hay experiencias históricas muy distintas que hay que tenerlas en cuenta. Y otra vez era qué significa hablar de clase social en el África, qué significaba hablar de los sistemas productivos, había que hablar primero del colonialismo, la explotación, la negritud, la presencia del Islam (que también para muchos grupos formaba parte de la opresión que sufría el África al sur del Sahara).

Ahí, otra gran preocupación: esto es fruto de esa explotación capitalista, pero sin el colonialismo no puede explicarse. Conocí a un gran amigo, Achille Mmembe, que sigue hasta el día de hoy hablando, escribiendo y diciendo que no se puede entender el capitalismo sin la esclavitud de millones y millones de africanos. Imaginate, en América Latina no es que no existiera, pero era distinto. Ni te cuento el último tiempo, cuando viajé a la China, donde los modelos de producción, los modelos hegemónicos del medioevo, la sociedad antigua, la Revolución Francesa, los derechos humanos como el proyecto lineal que uno estudia no son lo hegemónico ni lo histórico. Bueno, hay lugares que tienen seis, siete mil años de historia y siguen formando parte de China. Ahí hay algo que sí me preocupó y mucho, y es que no se pueden usar las mismas palabras. Yo iba a Angola, a Zimbabue, o iba a Nigeria o a Honduras y Nicaragua, y había que tratar de escuchar mucho lo que pasaba. Había que tratar de entender, comprender y evitar el discurso previo y único.

Esto es así porque uno lleva una carga de conceptos y cuanto más investiga y más estudia, más conceptos tiene, pero tiene que relativizarlos cada vez más. Es un poco esa idea de evitar el “nunca”, el “todo”, el “siempre”, el “jamás”. Porque en cada momento histórico, en cada lugar, hay algo que tuvo camino; hay otras posibilidades y sobre todo hay que pensar cuáles perduran en el largo plazo, que es el otro gran tema que uno aprende. Sobre todo, en la Iglesia Católica, pero en el cristianismo, en el Islam, en esas religiones, hay una perdurabilidad en el largo plazo que no la tienen los partidos políticos, ni las estructuras políticas acomodadas a cierto tiempo histórico y que creo que hoy lo estamos viviendo, padeciendo, sufriendo.

Por ejemplo, fui a Tanzania con el presidente Nyerere que era un gran líder y él nos invitaba a su casa y salíamos en bicicleta con él. Con el tiempo dije que Tanzania es uno de los países menos desiguales de África, y ser de los menos desiguales, o tratar la desigualdad como un problema central, es lo que le permite perdurar y perduran algunas de esas experiencias. El tema de pobreza, desigualdad, partidos, conceptos, es un tema, me parece central para nosotros, para CLACSO, que es una organización

de América Latina. Yo la conocí vía la Teología de Liberación, y tenían que juntarse con otros teólogos liberacionistas de Europa o del África o del Asia. Había la misma intención, en contra de desigualdad. Sin embargo, la manera de comprenderla, la manera de actuar era distinta. Entonces, qué difícil era decir un *hacer* que tiene que ser distinto por continente, pero después uno descubre un *hacer* que tiene que ser distinto, quizás por países y ni te cuento si uno llega ya un poco más a un *hacer* que tiene que ser distinto también por regiones, sabiendo que se vive al mismo tiempo en un capitalismo salvaje que viene perdurando desde hace siglos.

*V. G. B.: Esta mirada comparativa, toda esta experiencia te llevó y te metió de cabeza en una especie de comparación permanente para pensar las sociedades y para pensar la acción sobre estas sociedades. Te quería preguntar por uno de los temas sobre el que venís reflexionando desde hace rato que tiene que ver con las modernidades múltiples. Es decir, sí el capitalismo existe para todo el planeta, pero también es cierto que ese capitalismo en cada región, en cada país, asume un rostro diferente, se encarna en agentes diferentes, entonces me parece muy interesante esta idea de cómo retomás la reflexión sobre las modernidades múltiples para América Latina.*

F. M.: Mi avidez es encontrar maneras de comprender el capitalismo en sus diversas expresiones. Primero en el tema de lo cultural, que llega más por toda una reflexión de grupos religiosos, cristianos o ateos, pero con esa raíz donde lo cultural es importantísimo. Así que cuando me decían que no era solo económico, lo cultural me parecía incluido. Por eso, la lectura de Gramsci era interesante, abonaba todo esto, pero mi lectura era ver también un señor que decía “Che, pero si yo quiero conocer Italia y quiero conocer el sur de Italia y quiero conocer por qué la gente en Italia hace lo que hace, es necesario conocer la Iglesia Católica”. Eso para mí era casi lo principal de la lectura de él. Este fulano hace tiempo quiere transformar, quiere hacer, tiene otras maneras de pensar similares, sobre la hegemonía, la cultura, los tiempos, las crisis, que forman parte de una reflexión casi básica de grupos religiosos y, al mismo tiempo, incorpora esto donde dice ¿por qué los militantes del partido comunista, rápidamente se aburren, no quieren seguir estando en el lodo, en el barro, y en cambio yo encuentro monjas y curas que siguen? Había algo sobre el largo plazo, la promesa, la manera de comprometerse.

Y después había gente, como el gran Hobsbawm, que también me había interesado mucho con su reflexión sobre los rebeldes primitivos, porque a diferencia de otros, cada uno busca lo que tiene ganas de encontrar. Porque Hobsbawm dice que no hay rebeldía primitiva sin entender esos grupos protestantes y católicos en los barrios periféricos, que el metodismo y otros grupos cristianos incluyen. Quizás había que volver

a leer. Entonces, en la relectura, Weber es interesantísimo, pero me gustó más Troeltsch que dice “no, vamos a verlo históricamente, cómo fue, qué grupos, las rebeliones que produjeron, las matanzas, los Reyes Católicos y rebeliones católicas o cristianas, y la paz”. Y ahí me interesé un poco más por lo que era la paz de Westfalia en 1642, que ya lo había leído, pero era una idea importante que decía “si queremos paz, manden las religiones a la sacristía, manden las religiones a lo privado”. ¿Por qué? Porque es la política o el rey. El Estado es el que debe actuar, porque si ellos actúan, eso se debilita. Ya después un gran intelectual, el señor Shmuel (Samuel) Noah Eisenstadt que dice “estamos mal, hemos copiado de Europa” (eso lo había vivido); “hemos sido colonialistas” (eso lo conocía bastante). Pero decir que la manera en que ese capitalismo se hizo en Europa es una de las formas en que se puede dar y que hay múltiples y diferentes modernidades que deben ser investigadas, eso sí que fue para mí un punto de encuentro. Mucho Weber innegablemente, pero él incorporaba que en ese análisis tenía que existir lo social, lo cultural, las historias de los pueblos.

Claro que si uno vive en Francia a nadie se le va a ocurrir que Alemania es igual a Francia, siempre me había impactado esto. Pero visto desde acá, es el capitalismo. Pasó del Medioevo a la Ilustración y de Ilustración, al no sé qué. Y por supuesto, la Primera y Segunda Guerra que, en África impacta, en América Latina, más o menos. Uno sabía que en Argentina –y siempre me había impactado– cómo esa Primera Guerra va a dar anarquismos, va a dar la Semana Trágica, va a dar la Patagonia Rebelde. Y, por otro lado, cuando vas al África dicen “los métodos de exterminio de los que acusan a los alemanes, al fin y al cabo, no eran muy distintos de los métodos franceses, ingleses, hacia los pueblos africanos”. No había indignación de eso. Entonces ahí había situaciones que no habíamos visto ni comprendido. Y entonces Samuel dice que hay que verlo como un proceso.

Había un amigo, Casanova, que estudiaba esto. Es un gran sociólogo español de las religiones, vivió mucho tiempo en Alemania, ahora en Estados Unidos, y lo había tratado de hacer también para distintas culturas religiosas en las grandes ciudades del mundo, pero no había avanzado mucho más. Samuel dice que lo veamos entonces en América Latina. Dice “fíjense, esa cultura latinoamericana con los dos grandes imperios, el azteca y el incaico, y los distintos espacios que existen, han dado otro tipo de capitalismo y otro tipo de cultura, otro tipo de experiencia sociopolítica”. Entonces cuando se afirma que los caudillos en América Latina y el presidencialismo son como una anomía o anomalía, o el paso del caudillismo al populismo como un proceso natural, uno trata de decir: “paren la mano, traten de buscarle conceptos que muestren por qué se da ese tipo de sistema político, social y religioso”. Para el África se dice lo mismo, para el Asia se dice lo mismo, e invita Samuel a descentrar la mirada.

Ahora, para las ciencias sociales es muy complicado porque queremos salir de la filosofía abstracta y universal y nacemos como Ciencias Sociales justamente explicando o buscando palabras al proceso de industrialización europeo. Entonces, a las palabras “en vías de desarrollo”, “no desarrollado” ¿qué les falta? Son siempre palabras o conceptos que van, porque no se es igual a aquello. En los análisis conceptuales de las distintas matrices teóricas –sea más funcionalista, más estructuralista, más marxista, más dialógica– nos cuesta entender que hubo otro proceso de ese capitalismo en América, que no es ni mejor ni peor, no es que el otro es civilizado y este es inculto. No. Civilización y barbarie la hubo en la Europa; tanto la hubo que de ese capitalismo tecnológico científico, adelantado y racionalizado, apareció el nazismo y el Holocausto. Abro un paréntesis: cada vez que voy a dar una conferencia a grupos que vivieron el Holocausto en Argentina, varios me preguntan cómo fue posible que Alemania, ese país tan culto, ese país tan civilizado, ese país tan moderno, ese país que era ejemplo de la cultura, Viena, Berlín, haya cometido 6 millones de asesinatos en el pueblo judío. Y que también haya asesinado a homosexuales y gitanos, haya eliminado a comunistas en Alemania y en todos los países que invadía. ¿Cómo? Bueno, entonces quiere decir que, de esa civilización “moderna”, de esa tecnología, de ese progreso, también nacen esos monstruos que asesinaron, torturaron. Entonces, otra vez, ahí había que buscar otras interpretaciones.

También aparece en nuestros grupos de investigación profundizar en una epistemología cualitativa, que también nos ayuda a sumar a una metodología cuantitativa, de solo empirismo. Hagamos encuestas, y cuantas más encuestas o *rational choice* todos esos conceptos trabajados son más valiosos. Sin embargo, a la hora de querer comprender para transformar nuestras sociedades, para hacerla más justa, para hacerla más igualitaria, para eliminar la desigualdad y la pobreza, no son suficientes. Entonces, el equipo de cuali, pero ya no solo como metodología, sino como epistemología.

Por eso lo de las modernidades múltiples. Samuel Eisenstadt dice “hay que conocer mucho más profundamente”. Y no solo ese capitalismo desde el punto de vista tecnológico, científico, económico, sino en lo cultural, en lo espiritual, en lo social, en la manera en que se construyen las relaciones sociales, la fraternidad; en el sentido de la vida. Y era la idea en esa epistemología cualitativa donde Irene Vasilachis nos impulsa y ayuda, también está así Aldo Amegeiras, y tanta otra gente nos viene acompañando. Mirá, no es decir “no hay objeto de estudio” mientras el sujeto investigador se las sabe todas, sino que hay sujetos a investigar y sujetos que investigan, en todo caso alienados unos y otros. Para hacerlo fácil, para que nadie se enoje, o no alineados ni uno ni los otros. Porque si no es

fácil. Y esto me parecía que era la idea, la idea del sujeto que conoce, que sabe, que interpela, que interpreta, que no está solo, que está en grupos, que construye fraternidades o comunidades o esperanzas. Es fundamental conocerlo. Ahora, si yo aplico categorías de incultos o salvajes, o alienados, y no pregunto por qué hacen lo que hacen, ahí tenemos un gran problema. Y me parece que no sirven todos los esfuerzos por buscar otras maneras de interpretar: la entrevista, el encuentro cara a cara, la observación, el quedarse, mucho de la antropología social (pero no de la antropología inglesa o francesa que nace para darle datos al invasor para que explote mejor), si no hay una idea de estar con esas personas y construir con ellas y ellos saberes, y saberes que subviertan esos órdenes, en los cuales nuestras mismas categorías a veces han ayudado.

Entonces empieza a haber distintas relecturas. A mí todo lo que sean relecturas del medioevo me fascina. Por ejemplo, ayer estuve leyendo porque me interesaba ver el Andalúz, esa experiencia que hubo allá en la España de 800, 900, 1000 y 1200: pueblos islámicos, cristianos y judíos, con otra idea de cómo se construían esas sociedades. Después, no tiene nada que ver con el medioevo que uno escucha como muletilla, creyendo que es solamente las brujas, las matanzas de tales o cuales personas, sino todo lo que produce de creación científica, tecnológica. Siempre me fascinó, quizás por venir de ingeniería química, cómo ese mundo del medioevo griego-romano, cristiano, nunca pudo imaginar el cero. Escribían con palotes y tuvieron que esperar que el mundo árabe le diga “no, mira, se hace un numerito que se hace diez, 100, 100 mil, millones”. Sin embargo, todo ese conocimiento se fue dejando de lado en esta idea de que había un camino único para llegar al progreso o a la lucha de clases (cada uno que le ponga lo que quiera), o a la salvación o a la liberación. Y eso me parece que me ha enseñado –pero también cada vez más nos enseñan tantas personas– que, si queremos transformar nuestras sociedades, no lo podemos hacer solos. Los pequeños grupos son interesantes, pero no ayudan y hay que hacerlo con grandes mayorías. Ahora, esto, después, hay que traerlo al mundo donde nosotros estamos, que es el mundo universitario, el mundo de la investigación. Si nadie se salva solo, como dijo Francisco, ningún investigador se salva solo. Ningún grupo de CLACSO se salva solo. Es decir, es necesario hacer equipos, es necesario perdurar en el largo plazo. Es hacer grupos de trabajo a nivel nacional y a nivel latinoamericano, que se toquen, que se vean, que se encuentren y a partir de ahí, bueno, construir saberes que vayan más allá de los investigadores y que acompañen estos procesos tan duros, tristes, crueles que hay en América Latina, en los que ese saber académico, científico universitario es muy, muy importante si se relaciona con sus sociedades.

V. G. B.: *Esta es también otra característica tuya, que siempre funcionaste como un gran armador de equipos. Y a mí me parece interesante esto de buscar la mirada, porque una vez que vos encontraste esta mirada epistemológica de rescate del otro, que además me resulta interesante, esto de pensar (y vamos a resaltarlo de nuevo) que surge de la experiencia y después va deviniendo, se va consolidando como mirada, como epistemología, como teoría sobre los sujetos, sobre las sociedades y sobre los colectivos. Pero eso también lo llevaste a una transformación importante en un subcampo de la sociología que es la sociología de las religiones hasta el punto de que hubo como una suerte de cambio de mirada a las religiones desde adentro de las instituciones. Los que estudiaban las religiones, la Iglesia Católica, eran los sacerdotes que contaban cuántos católicos hay por aquí, cuántos católicos hay por allá, qué pastorales podemos hacer y cómo, con la consolidación de esa mirada, surge otra desde la ciencia de esos espacios religiosos, pero que además es profundamente latinoamericana, porque discute con aquella idea europea de que hay una secularización, una laicidad que va a seguir un modelo que es el de dos o tres países de Europa occidental y que propone una mirada profundamente anclada en el conocer la experiencia de los pueblos latinoamericanos en los que la religión estuvo presente siempre y no como una mirada institucional necesariamente. Ahí va mi siguiente pregunta. ¿Cómo construís a partir de esa mirada de la sociología histórica, una mirada sobre la religión?*

F. M.: Las tesis donde uno participa dicen algo de las trayectorias. Mi tesis de maestría y doctorado en los setenta y ochenta fue entender ese vínculo de larga data entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica, no solo en Argentina, sino en varios países de América Latina. Para eso había que ir a buscar a largo plazo, siempre historizar para mí es central, sea el hecho que sea. ¿Pero por qué hay que historizar? Porque hay una comprensión del largo plazo que se presenta más allá de los jóvenes, más allá de lo generacional, tiene carga, tiene presencia, tiene densidad, humus, la palabra que cada uno quiera, trama, urdimbre, de lo que han vivido generaciones anteriores. Es esta idea de una historia que a su vez hace promesas en el presente, las promesas del presente se entienden con las equivocaciones o los problemas, o los errores del pasado y tiene también utopía, tiene futuro. Si no podemos comprender por qué ese vínculo tan estrecho con el Estado (todavía para mí el tema del Estado no estaba tan metido, después me di cuenta de que había más Estado no investigado). Es decir, uno salía de lo institucional como bien vos decís, a tratar de ver. Entonces ese mundo religioso, ese mundo católico, no era solo obispos y curas, era movimiento, era cultura. A su vez ese mundo eran movimientos donde muchísimas personas pasaban por esos mundos y después se iban a otros

mundos. Y ahí venía el tema, esta pregunta es importante para conocer después las trayectorias y por qué se dice lo que se dice, por qué se hace lo que se hace. En el tema de ese vínculo con los militares, era ver en Argentina –y en casi te diría en América Latina–, en el fin del siglo XIX o principios del XX, cómo ese mundo fuertemente liberal, aristocrático, oligárquico es gente también católica, pero de un catolicismo burgués para el espacio de lo privado, catolicismo para el templo, catolicismo, en todo caso de Dios, Patria y Hogar, un catolicismo que regule, que ordene en la vida privada y que eso ordene en la vida pública. ¿Qué es lo interesante de todo esto? Es ver que, en el fin del siglo XIX, ese catolicismo (que también sufre en Europa a su manera, pero no como el de acá) está a la búsqueda de nuevos caminos. Cuando yo estaba en Francia, me decían cómo son las 20.000 parroquias que construyeron el reinado de Francia y después los Reyes, después la Revolución y la République, y después lo que es Francia hoy: la *France catholique*, de Juana de Arco hasta de De Gaulle, pasando por el liberal Giscard d'Estaing o pasando por otros más hasta hoy. Pero aquí, los miles de parroquias no existían ni en Perú ni en México, menos que menos en Argentina. Pero ¿por qué? Porque ese catolicismo que llega a América Latina, allá por el 1500, que invade, que divide, que destruye cultura, es un catolicismo de poca gente institucionalizada, de poco especialista religioso, tan poco, que hay que traerlos hasta hoy de España, de Estados Unidos, de Bélgica, de Alemania, de Italia y que en el largo plazo fabrica pocos especialistas locales, salvo en México, salvo en Colombia y salvo en Argentina. Hasta los últimos decenios, la mayoría de esos especialistas son extranjeros. Imaginate en Francia. Ahora empieza a haber algunos sacerdotes polacos, nigerianos. Pero cuando uno lee un libro francés, de 1985, *Dios cambia en Bretaña*, de un gran investigador como Yves Lambert del grupo del sociólogo Pierre Bourdieu, es un ejemplo de lo que hablamos. Él nos recuerda que en un pueblo rural de poco más de 20.000 personas, había alrededor de 25 curas. Imaginate el control que se ejercía. Esta proporción jamás se dio en América Latina.

Entonces ese catolicismo de principios del siglo XX, ve eso y dice “che, acá tenemos que seguir de otra manera, tomemos distancia de estos católicos liberales que a su vez son de grandes familias y vamos hacia otro lado, a un catolicismo que esté más cerca de lo popular, del pueblo, de los trabadores y empleados del campo y la ciudad”. Al mismo tiempo es un catolicismo en toda la vida, muy fuertemente antiliberal y muy fuertemente antisocialista, anticomunista. “Ganar la calle” es su mito movilizador. Entonces empiezan a aglutinarse, empiezan a organizarse, empiezan a construir parroquias. Un libro que lo resume es *La Argentina católica* escrito en el año 1932. Acá no se puede escribir la Argentina católica del 1880, no hay Argentina católica del 1810, no existe. Si uno estuviera en

Francia, España, Alemania, Bélgica, Italia sí. Acá no. Empiezan y encuentran que uno de esos grandes actores con los que relacionarse –porque es la idea de la antipolítica partidaria, de nacionalismos populares–, otro gran actor inquieto son las Fuerzas Armadas, que también había tenido muy poco vínculo con ese mundo católico, sobre todo a fin de siglo XIX. Por algo el gobierno del General Roca echa al nuncio católico en 1884 por no aceptar la estatización de las propiedades de la Iglesia y después viene el gobierno de Marcelo T. de Alvear y echa otra vez en 1925, al nuncio apostólico de la época, dado que en Roma ya no aceptan nombrar obispos vinculados a las familias burguesas.

Al mismo tiempo empieza a haber un catolicismo que busca más presencia en esos mundos populares policlasistas, por eso el periódico católico se llama *El Pueblo*. Vas a encontrar, por otro lado, otros diarios católicos se van a llamar *El Trabajador*, *La Modista*, *Los Principios*, *Acción*. No se llama *Orden y Progreso* ni *Paz y Administración*, eso lo deja para el mundo liberal, pero tampoco se llaman *Dios*, *Patria y Hogar*, eso era de pequeños grupitos de otro catolicismo oligárquico. Entonces ahí hay un mundo católico en su multiplicidad y diversidad que crece, se desarrolla con distintos movimientos, con muchos problemas con y en la institución.

Entonces acá viene otro gran problema metodológico para los que hacemos historia social y sociología histórica: cuando uno estudia un movimiento que es institución, cultura, carisma y grupos al mismo tiempo y que tiene sus propios intelectuales orgánicos. Analiza los que quedan, los nuevos ingresantes, se preocupa por los que dejan y analizamos poco por qué dejan. Estas preocupaciones epistemológicas son muy similares –salvando las distancias– a cuando debemos hacer historia social del peronismo (¿o los peronismos?). ¿Cómo se puede hacer historia del peronismo y de su líder Perón, y de sus integrantes y disidencias? ¿Cuándo se comienza? ¿Cómo se analiza el triunfo en las elecciones del 46 cuando aún no era peronismo, o del triunfo del 52 cuando ya era peronismo? Nunca fue solito, fue Perón-Quijano en ambas elecciones. Lo daban –analistas e historiadores– exterminado en 1955. Y después en el 73, cuando volvió a ganar era la fórmula Cámpora y Solano Lima. Imaginate, uno “auténtico” peronista y el “otro” un gran conservador. Escándalo para los que veníamos de una tradición más popular, trabajadora. ¿Y por qué esas dudas? Porque el peronismo es un movimiento que no se piensa solo, se piensa con otros y otras, entonces ¿cómo hacemos una historia de todo eso? ¿Es hacer solo la historia desde abajo, de las unidades básicas, que van a ser tardías? ¿Es la historia del movimiento obrero, de mártires y luchas? ¿Es la historia de un líder único y providencial como Perón?

En historia social, además, recién hace pocas décadas tenemos una profunda historia de las mujeres –cómo no mencionar a la gran

colega Dora Barrancos y los diferentes equipos por todo ALC– en sus diferentes esferas. Volviendo al tema del peronismo, de los peronismos, hace poco tiempo que conocemos a las numerosas mujeres que fueron diputadas y senadoras entre 1952 y 1955. Recién las estamos conociendo gracias a que, en la sociedad, la presencia de la mujer y de la mujer militante y de la mujer que transforma, aparece como central. Alguien dijo “Pero acá hubo mujeres y en su mayoría eran peronistas y luego olvidadas, ultrajadas desde el 55 en adelante”. ¿Cuándo empiezan estas historias? ¿Por qué son tan importantes los imaginarios y memorias que han construido?

Porque llega un gobierno como el actual en 2025, que quiere reivindicar a las Fuerzas Armadas y te habla de la memoria completa, pero no te dice nada de los asesinados en el 55, asesinados después del 55, hasta el 73, los 30.000 detenidos desaparecidos. ¿Por qué? Y porque la manera de querer construir es pararse, o en una edad de oro de liberalismo como los años 80 del siglo XIX como lo que hace actual presidente argentino: “Sí, porque la generación del ochenta es el camino...”. Uno debe recordar que en esas décadas del siglo XIX y comienzos del XX, a fin de hacer crecer la frontera agrícola y ganadera como las ganancias de las empresas inglesas que lo financiaban, llegan millones de migrantes a la Argentina y se asesinaron y masacraron a miles y miles de peones, de trabajadores, de indígenas. No es que se olvida, hay varias construcciones actuales que van por ese lado. Entonces me parecía que esto que te estoy diciendo del catolicismo y de la institución católica, hay que hacerlo para el resto de las cosas que uno investiga.

*V. G. B.: Hacia allí iba mi siguiente pregunta, porque vos venís trabajando con una idea de relación entre religión, grupos religiosos y política desde el catolicismo en donde, sobre todo en Argentina, pero también en América Latina, hay una marca fuerte de lo plebeyo. Y mi pregunta es ¿cómo se da esta relación entre política y grupos religiosos en el presente? ¿Qué otros actores aparecen? ¿Cómo se relacionan con los actores que existían antes?*

F. M.: Hay en América Latina, en estas experiencias de las teologías de liberación, antecedentes de otras experiencias de los nacionalismos católicos brasileño, peruano, mexicano, chileno, colombiano, en las cuales esos catolicismos están presentes, innegablemente, desde una mirada más conservadora. Ahora esos mismos en un cierto momento, sirven y están presente en América Latina para decir “No, go away United States, go home. You are are white, anglo-saxon and protestant”. Y por eso es tan interesante, porque algunos compañeros, cuando investigan ven esas trayectorias: “pero este tipo es medio reaccionario”. Y pero... el “pero” es un concepto a desmenuzar. Esto puede ser porque vos al mismo tiempo que estás en contra de los Estados Unidos, y porque sos muy católico, los ves

como protestantes. Y si te ponés un poquito más todavía, ciertos sectores, sobre todo de la burguesía agrícola ganadera argentina, son competidores, y ni te cuento con los militares que han tenido otra formación en el caso de los argentinos y de otros países de América Latina. La idea de *Patria grande, bien común*, es un concepto que no viene ni del mundo liberal ni del mundo socialista o comunista, viene de ese mundo católico cristiano que siente que hay una comunidad y una cultura a la cual pertenecer y otra a enfrentar. Entonces, en el caso de la política, ¿qué vas viendo? Que, en el largo plazo, en el caso argentino, por ejemplo (para el resto de América Latina, también) el Estado tiene una manera de comportarse muy diferente al Estado yanqui o a los Estados europeos en relación con los grupos religiosos. No busca eliminarlos, derrotarlos, sino que busca incorporarlos. México tiene una particularidad, en el sentido de que aparece la laicidad estatal ya en el siglo XIX, al mismo tiempo que la Virgen de Guadalupe es intocable. La Virgen de Guadalupe forma parte de nuestra larga tradición, sea cual fuera la tradición, y cuanto más se acerca en el tiempo, más grande aparece la bandera de México con la Guadalupe. Entonces la Guadalupe expresa a México como católico, es católica, y decir que no, cuesta. “Es la imagen institucional”, no, no la es, porque no es solo la Virgen y esa institución –sea Estado, sea católica, sea laica– tiene que empezar a negociar. Palabra clave, si las hay.

El Estado, viniendo para América del Sur, es un Estado que lo hemos llamado subsidiario, es decir, piensa que los grupos religiosos para hacer política social son imprescindibles. Bueno, si esto es asumido, uno va a ver cómo esos estados buscan no a la institución solamente, sino a las personas, a los grupos, a los lugares para llenarlos, una cierta legitimidad que es una legitimidad mutua. Así como nosotros decimos que hay una utilización política de lo religioso, no se entiende sin una utilización religiosa de lo político. El vínculo de lo político y lo religioso, uno creía que estaba solo en los movimientos nacionales y populares. Lo podemos ver por toda América Latina. No hubo dictadura en América Latina –hasta la última de Honduras– que no haya sido bendecida por la Iglesia Católica. Al mismo tiempo, los movimientos que buscan subvertir ese orden opresor tienen una fuerte impronta de catolicidad, no solo de Camilo Torres, el cura guerrillero, sino de las personas, cotidianos, lo que llamamos luego “sociedad civil”, uno puede decir cercanos a las parroquias, a los grupos, a los movimientos, a las peregrinaciones, a las miles de manifestaciones de lo popular.

Vamos a hablar del caso argentino, que si bien alguien que tiene fuertes relaciones va a ser el peronismo, existe esta dislocación entre un peronismo más popular y un catolicismo de otras clases sociales que se buscan juntar. También se dio en la época del yrigoyenismo, muchos de los lugares donde se juntaban los radicales eran los comités que se llamaban

“parroquias”, no porque sean parroquias del mundo católico, sino porque los conceptos se transforman y siguen más allá de que la institución no está. Entonces hay una política de acercamiento de las personas que forman los grupos religiosos hacia diversas experiencias, en su mayoría no liberales, ni comunistas. Esto es un gran espacio vacante donde están las experiencias que se forman en otros ámbitos en los cuales esos católicos están presentes, el mundo campesino, la universidad, el mundo obrero, los barrios, la ayuda social. Y la inserción –penetración– en el Estado que va seduciendo cada vez más. Estuve la semana pasada en la Confederación General del Trabajo de la Argentina con un compañero de México. Por supuesto están los bustos de Perón y Eva Perón y líderes sindicales, y por supuesto que aparece la Virgen María y, por supuesto, aparece el Papa Francisco en la sede de la CGT. Entonces no es solo presencia en la política. No hay marcha hoy de los jubilados, no hay marcha de la CGT, no hay una gran marcha que se haga de protesta en la Argentina sin que esos símbolos religiosos católicos aparezcan.

V. G. B.: *La Virgen de Luján, que está en todos lados.*

F. M.: La Virgen de Luján. Y después los dirigentes que se sienten parte, se sienten protegidos en una identidad más amplia, porque al tener de enemigos a liberales y a comunistas, lo encuentran en ese mundo católico y porque ese mundo católico después les abre espacios para ir a un lado, para ir a otro, para viajar por ALC y el resto del mundo, para encontrarse. Entonces, lo que uno puede entender, si uno lo investiga desde diferentes maneras de aproximarse, eso religioso está presente en la mayoría de las experiencias históricas, políticas y sociales de América Latina, y hay que datarlas. Brasil: Lula, no solo él proviene de la pastoral católica institucional oficial que existe en el Brasil (una gran experiencia que hace esa Iglesia de pastorales populares por diversos lados) después él toma distancia por supuesto, pero a la hora que va a asumir como presidente, entiende que para ganar –así como Perón lo llamaba a un radical que era Quijano y después Cámpora, tiene que llevar a Solano– Lula llama a alguien del mundo evangélico, y del mundo evangélico pentecostal que lo acompañe. Entonces después también lo va a hacer Bolsonaro, porque una vez que entran en el Estado, siguen presentes y siguen negociando, sea el mundo católico, los últimos años, el mundo evangélico, ahora. Atención, creer que era solo el mundo evangélico, gravísimo error; creer que era solo el mundo católico, gravísimo error. Son mundos religiosos presentes o, quizás también, necesidad creciente de los que llegan a un estado de búsqueda de esos religiosos. O en Argentina, hoy con nuestro presidente que tiene fuertes vínculos con una parte de la comunidad judía, impensable antes de la llegada a ser presidente. Entonces tenemos que acostumbrarnos a comprender en

América Latina hoy esos múltiples mundos religiosos, y analizarla también en el largo plazo. ¿Cómo es esa presencia de grupos religiosos, sea en la cultura, sea en el Estado, sea en los partidos, sea en las organizaciones, sea en los territorios, sea en los medios y en las redes? Yo estoy en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, en la carrera de Sociología, y debo recordar a las y los compañeros, cuando van al ALAS (o sea la Asociación Latinoamericana de Sociología) que es un invento católico del 54 al 55 de católicos en la Universidad que dijeron “por qué no hacemos una asociación latinoamericana que tome distancia del mundo universitario yanky”, porque en lo latinoamericano hay una fuerte presencia de esa institución que ya desde la década del 50 hasta hoy dijo “lo latinoamericano es importante, la Patria Grande es un proyecto a construir”.

V. G. B.: Bueno, Fortunato, la verdad que empezamos a charlar y se abrieron un montón de temáticas interesantes. Si quieren seguir profundizando, solo tienen que ir a buscar el libro *Catolicismos, sociedad y modernidades en América Latina*, editado por CLACSO, donde aparecen varios de los trabajos de Fortunato y una entrevista larga también. Nosotros tenemos que ir cerrando acá. Muchísimas gracias por este diálogo, por este compartir experiencias. ¡Nos seguimos viendo en la biblioteca de CLACSO!

F. M.: Bueno, muchas gracias. Considero que esta posibilidad que brinda CLACSO es única. Me parece que el desafío de insertarnos, producir, sumar, hoy por hoy es muy necesario, porque nos muestra una larga historia de América Latina que no hay que abandonar. Y bueno, también construir la nuestra. Que vale la pena.

Esta entrevista puede consultarse en formato video en el micrositio web de la revista: <https://www.clacso.org/tramas-y-redes/>. Fotografía: Guido Fontán.

### Fortunato Mallimaci

es doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Es investigador principal del CONICET en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) y profesor titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. En 2023, fue nombrado Profesor Emérito de la UBA. Entre sus obras más influyentes se destaca *El mito de la Argentina laica: catolicismo, política y Estado* (2015).

### Verónica Giménez Béliveau

es socióloga, egresada de la Universidad de Buenos Aires. Doctora en sociología (EHESS-UBA), e investigadora principal del CONICET. Se especializa en el estudio de la sociabilidad católica y de las formas de identificación nacionales, étnicas y religiosas en la Triple Frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay.