



RELIGIÓN, MODERNIDAD Y CATOLICISMO INTEGRAL EN ARGENTINA

*Fortunato Mallimaci**

1. Los estudios actuales sobre el fenómeno religioso

Introducción

Vivimos en la sociedad argentina una época de profundas transformaciones. Pero a diferencia de otros momentos, cuando el *cambio* significaba el paso de lo inferior a lo superior, de peores a mejores condiciones de vida, hoy dudamos –y cuánto– del sentido de esos cambios. Nuestros conceptos sociológicos no están suficientemente preparados para dar respuesta a todo ello. Pareciera que cada concepto debe ser explicado más de una vez para *descubrir* aquello que se quiere decir. Es así que algunos prefieren usar el prefijo *post* para anunciar lo nuevo pero como fin de lo anterior: postmarxismo, postmodernidad, postcristianismo o usan el prefijo *neo* con el sentido de mostrar que es lo mismo de algo *antiguo* pero diferente: neoliberalismo, neocristiandad, neoconservadurismo, neocolonialismo.

Se está entonces a la búsqueda del vocablo y concepto que lo

* Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

resuma. No se trata de interrogarnos sobre la transformación de la realidad sino sobre la propia manera de conocerla: crisis de los paradigmas científicos y de la razón instrumental. Esto es la riqueza y la debilidad de este momento.¹

Lo mismo sucede a la hora de analizar lo llamado religioso. *Vuelta de lo sagrado, aumento de la religión, efervescencia religiosa, crecimiento de las sectas y la magia* son algunas de las palabras que escuchamos al referirnos a los cambios que se perciben hoy a este nivel. ¿Cómo dar cuenta de estas nuevas realidades y diversidades? ¿Qué hay de nuevo –lo que antes no existía y puede prolongarse en el tiempo–, qué hay de moda –aquello que es impuesto por núcleos de poder o de influencias–, qué hay de novedad –aquello que es pasajero y luego se esfuma– y qué hay de continuidad –aquello que perdura en el largo plazo?

Durante décadas se creyó que con la modernización estaba en marcha un inevitable proceso de secularización, siendo ésta la palabra clave y hasta mágica. Diversas escuelas de análisis sociológico pronosticaban sociedades donde los fenómenos religiosos desaparecerían o serían residuales en algunos estratos sociales marginales o, en otros casos, su permanencia explicaría el atraso de ciertos países o grupos sociales. La realidad nos fue mostrando otros caminos. Las certezas que acompañaban un pensamiento basado sólo en concepciones reduccionistas de la razón, el progreso indefinido, la marcha unidireccional de la historia, la ciencia

¹ La crisis ha llegado, también, hasta el corazón de las ciencias duras. Los trabajos de I. Prigione (Premio Nobel de Química) e I. Sengers nos muestran cómo los paradigmas científicos han sido construidos e ideologizados con el correr de los siglos. Se comienza a poner en tela de juicio el esquema newtoniano con sus leyes de equilibrio, orden y reversibilidad del tiempo que hasta el día de hoy dominan a la ciencia. "Mostrábamos cómo el renacimiento de la dinámica, ligado al descubrimiento de sistemas dinámicos inestables conducen a una nueva descripción que marca el paso desde el determinismo a las probabilidades, de la reversibilidad a la irreversibilidad". Los autores agregan que "cuán ajenas son las teorías físicas a la imagen casi imperialista que con frecuencia se hace de ellas. Lo que revelarán estas teorías al ser confrontadas con la cuestión del tiempo es su carácter de invención, audaz y arriesgada, de creación de significación". Ver Ilya Prigione e Isabelle Sengers, *La Nouvelle Alliance*, París: Galimard, 1986. *Ibid*, *Entre el tiempo y la eternidad*, Buenos Aires: Alianza, 1991.

universal y que buscaba en todo explicaciones positivas, objetivas, neutras, están perdiendo espacio y credibilidad. Los *bárbaros* vuelven a asediar las ciudades. Se pretendió limpiar las calles de los viejos mitos y de repente plazas, esquinas, estaciones, revistas muestran que lo *residual, irracional, y mágico*, goza de buena salud: "Nuevas terapias instalan sus consultorios, astrólogos, quirománticos ofrecen sus servicios... La orgullosa alopatía de la medicina oficial y de los laboratorios medicinales, descubre que su experiencia es reciente e incierta, ante los siglos de una sabiduría de curaciones con hierbas tradicionales".²

Esto, sin embargo, lejos de aclarar el panorama nos exige ser más rigurosos con las categorías y definiciones a utilizar. Lo tradicional, como en el ejemplo de las hierbas y la medicina, no es lo ultra pasado y caduco sino que puede ser asumido como sabiduría antigua y respetable, y puede volver a ocupar un lugar de privilegio en una sociedad que comienza a dudar de sus propias certezas. El conflicto histórico entre las promesas religiosas de salvación –el cielo en el más allá– y las promesas modernas de la sociedad perfecta –los cielos en la tierra– adquieren nuevas dimensiones con la creciente pérdida de credibilidad de *la felicidad aquí y ahora*. Pero, y esto es lo fundamental, la descalificación de esta promesa moderna no produce la recalificación automática de la antigua promesa religiosa –dominante hasta el surgimiento de la modernidad. No se trata de un intercambio de roles. Hay transformaciones en unos y otros.

Los *metadiscursos* van dejando paso a las realidades locales y concretas, ya no para plantear que *small is beautiful* sino para pensar de otra manera el lugar del hombre y la mujer en un contexto de incertidumbres. Como plantea Theodore Roszak,³ lo pequeño se liga a lo planetario, se busca articular los dos extremos, por un lado la persona y por otro el universo, los derechos

² Luis Alberto Gómez de Souza, "Secularizacáo em declinio e potencialidades transformadora do sagrado", en *Síntesis Nova Fase*, No. 37, Río, 1986. Traducción al español en *Revista Nueva Tierra*, Buenos Aires, 1987.

³ Theodore Roszak, *Person-Planet*, Londres, 1981.

de la persona deben abrirse al derecho del planeta. En la familia de las organizaciones de Naciones Unidas se acuñó una frase que simboliza la época: pensar globalmente y actuar en lo local.⁴

A su vez, dentro de lo viejo que se destruye va apareciendo algo distinto: millares de redes, de organizaciones no gubernamentales, de grupos a nivel de convivencia y de pequeñas comunidades van haciendo otras experiencias buscadoras de vida y sentido en amplitud, tratando también de dar respuestas a lo *trascendente*, lo *mágico*, aquello que está *más allá*. Crece una nueva manera de relacionar mujer, hombre, naturaleza, trabajo y cosmos. Sabidurías de Oriente y Occidente, del Norte y del Sur, se encuentran, se respetan, se descubren cada una con elementos para aportar a una nueva civilización. El mundo se va convirtiendo así en una gran aldea. Proceso acompañado de una lucha y confrontación ahora a nivel planetaria y a través de los grandes medios de comunicación masivos, donde se están por redefinir espacios, palabras, símbolos y conceptos y donde no está dicha la última palabra sobre los resultados.

1. Definiciones de lo religioso en épocas de incertidumbre

Definir en estas nuevas experiencias lo religioso no es tarea fácil. Recordemos que los estudios sistemáticos de los fenómenos religiosos fuera de los ámbitos eclesiásticos comienzan a mediados del siglo XIX en un contexto de crecimiento y consolidación de la modernidad, cuando el concepto central es el de progreso indefinido de las ciencias, construyéndose los paradigmas que con el tiempo se harán dominantes y hegemónicos en los círculos académicos.⁵

El postulado fundador de una sociología de la religión fue la

⁴ Éste fue al menos el espíritu que animó la última reunión mundial de la UNCTAD sobre Ecología en Río de Janeiro. Mayor detalle en *Foro Global ECO92, Tratados de Río*.

⁵ Sobre los desafíos de los actuales paradigmas vistos a partir de los métodos cualitativos y los problemas teórico-epistemológicos que ello plantea véase Irene Vasilachis de Gialdino, *Métodos cualitativos I*. Bs As: CEAL, 1992. Coincidimos con la autora que define a los paradigmas como "los marcos teóricos-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad". Distingue tres: "el positivista, el materialista dialéctico y el interpretativo".

afirmación de la incompatibilidad a largo plazo de la religión y la racionalidad moderna.

Las ideas de secularización, modernización, desencantamiento u opio expresaban el espíritu de la época, donde se pensaba que lo religioso poco a poco tendería a desaparecer, se vería reducido al ámbito de lo privado o sería expresión de sectores sociales *atrasados* y en transición hacia lo *moderno*. Las experiencias sociales y los movimientos históricos vividos en Europa pero también en América parecieron confirmar estos supuestos durante decenios.

Es claro que el concepto de secularización tiene sus raíces en las ideas del siglo XIX, tanto marxistas como liberales, que creen en el progreso, en la evolución, que dan prioridad al interés estrechamente definido y que implican un conjunto de expectativas acerca de la modernización y la modernidad. Para este pensamiento decimonónico, la ciencia y el progreso van a la par; y lo que realmente determina la acción es la cuestión económica, el progreso económico y el de los conocimientos. Este enfoque da por supuesto que la religión y las instituciones religiosas son estáticas, no cambian nunca. Finalmente se identifica la secularización con la privatización.⁶

Es por todo esto que hoy, a fines del siglo XX, los sociólogos nos hemos vuelto más prudentes –golpes no nos han faltado como para que aprendamos...–, más universales –abandonamos el etnocentrismo blanco, ciudadano, varonil, ilustrado...– y por ende nuestras definiciones son más cuidadosas. Los quiebres de certezas nos están llevando a replantearnos supuestos que creíamos inamovibles.

¿Cómo interpretar el nuevo interés por lo religioso en Occidente sin perder el rigor de los análisis sociohistóricos que nos muestran el largo proceso de autonomía de esas sociedades respecto a las autoridades eclesiásticas? ¿Cómo dar cuenta de los fenómenos de desarrollo y presencia pública del Islam en África, Medio Oriente y Asia sin caer en caricaturas y traslados de

⁶ Daniel Levine, en *Páginas*. No. 105, Lima, 1990.

categorías? ¿Cómo expresar la íntima relación que se está dando entre experiencias políticas y religiosas en una gran mayoría de procesos sociales a nivel mundial, especialmente en los países del Tercer Mundo y en los llamados del Este? ¿No será que nuestras categorías fueron producto sólo de un breve momento histórico en una pequeña zona del mundo? Es innegable que todo esto implica un esfuerzo de paciencia, de apertura y de profundo conocimiento a todo lo nuevo que aparece, evitando el etiquetamiento apresurado.⁷

En los últimos años aparecieron una variedad de actores sociales proponiendo visiones alternativas a los paradigmas dominantes: grupos ecológicos, étnicos, femeninos, de trabajadores por cuenta propia, etcétera. Vivimos la emergencia de actores sociales para quienes la relación con lo religioso no significa el rechazo puro y simple a la modernidad ni tampoco una aceptación complaciente de los valores del mundo moderno. Cientos de coloquios y reuniones nos encuentran, por ejemplo, con la misma dificultad en torno a la elección de una definición de lo religioso que satisfaga a actores, culturas e intelectuales de diferentes regiones del globo, e incluso en un reciente texto la socióloga

⁷ Debemos hacer notar la facilidad con que se confunden términos nacidos en un ambiente histórico y religioso determinado y luego se los utiliza para otros fenómenos que se suponen similares. Tenemos así el vocablo integrismo. El mismo nació y es comprensible dentro del campo católico con su particular concepción y rol de la institución eclesial romana en su conflicto con la modernidad y donde debe ser estudiado como categoría de acusación -nadie se define a sí mismo como integrista- en relación al conflicto con los progresistas. Fundamentalismo es otro término utilizado a veces como sinónimo del anterior pero que proviene de otra cosmovisión. Hace referencia al mundo de las denominaciones cristianas que frente a procesos que iban tomando sus comunidades decidieron fundamentarse en la *Biblia*. Es un concepto utilizado por los propios grupos en forma positiva; estos términos nacidos, utilizados y popularizados en el mundo cristiano, ¿dan cuenta de lo que sucede en el mundo musulmán o judío o árabe? ¿Pueden ser utilizados para grupos políticos contemporáneos de cualquier contexto cultural? Se confunden los términos, en Roger Garaudy, *Los integrismos. Ensayo sobre fundamentalismos en el mundo*, Barcelona: Gedisa, 1991, quien habla de los "los integrismos tecnocráticos, stalinistas, cristianos, judíos o islámicos" como "el mayor peligro para el porvenir". Clarifica esta distinción en un completo trabajo Antonio Flavio Pierucci, *Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa*. Trabajo presentado en el XV Encuentro Anual de la Asociación Nacional de Post-Graduados en Ciencias Sociales, Caxambu, 1991, (mimeo).

francesa de la religión, Daniele Hervieu Leger, llega a preguntarse –una vez más– si es necesario tal definición.⁸

Somos conscientes de que las definiciones son históricas, sociales y culturales. Más aún cuando se trata de una temática de la cual –hasta el momento– ninguna sociedad ha logrado escapar. La tentación de imponer *una definición* es fuerte. Y en esto entran en juego diferentes actores sociales: sean sectores dominantes, una expresión religiosa que se considera la *única y verdadera*, o investigadores que detrás del escudo *científico* consideran sus argumentos como los únicamente *racionales y valederos*.

No es fácil precisar el momento en el cual las mentalidades fueron cambiando sobre estos temas. Los estudios de larga duración –y en el caso de los fenómenos religiosos son los más apropiados– nos podrán aportar cómo y en que momento del siglo XX se fueron transformando las concepciones sobre la ciencia, el progreso, la religión, la vida pública y privada que llevaron a dudar sobre el concepto de secularización que había dominado las interpretaciones más corrientes y aceptadas entre los sociólogos y académicos.

2. Sentidos de integración y oposición

Cómo no recordar los textos y tratados que nos hablaban de la *desaparición* de lo religioso, de los intentos de *acomodarse* de las instituciones religiosas para no perder el *tren de la historia*, del

⁸ Daniele Hervieu-Léger, “Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction de une sociologie de la modernité religieuse”, en *Archives de Sciences Sociales des religions*. No. 63, París, 1987. Definir lo religioso no ha sido fácil para los sociólogos. Como nos recuerda uno de ellos, Roland J. Campiche, “Un enfoque sociológico en torno al campo religioso”, en *Cristianismo y sociedad*. No. 104. México, 1990. “La definición deberá apartarse de las seducciones de una concepción religiosa de la ciencia (dar una explicación sin faltas) y de las de la irracionalidad vinculada con la observación de la irreductibilidad de lo religioso”. Años atrás el mismo debate J. Goody, “Religion and ritual: the definition problem”, en *British Journal of Psychology*. No. 12. Londres, 1961. Max Weber en su clásico *Economía y sociedad*, México: FCE, 1985 (escrito a comienzos del siglo XX) nos promete una definición que al final no llega. ¿Cautela de un sabio?

rol *conservador y alienante* de los valores religiosos o *mutatis mutandi* del rol *integrador y legitimador* de tal o cual expresión religiosa.⁹

Frente a la comprensión de la religión sólo como factor social de integración o como sostén constante y automático del *orden establecido* hemos visto, estudiado y analizado la posibilidad de que lo religioso juegue el rol también de oposición y deslegitimación. Temas que hoy son recurrentes y cada vez más conocidos gracias a las investigaciones en marcha. En América Latina se ha prestado particular atención al surgimiento de la Teología de la Liberación en el campo cristiano; en África y Asia a partir de grupos musulmanes; en Estados Unidos a partir de grupos negros y latinos con fuerte identidad cristiana; en los países del socialismo real con diversidades de grupos cristianos e islámicos oponiéndose a los sectores dominantes. Las investigaciones históricas nos muestran que estos fenómenos de oposición lejos de ser coyunturales, tienen un largo camino.¹⁰

Algunas teorías consideraban a la sociedad cambiante y a la religión estática. Frente a esta concepción Levine opina que "el punto de partida es que el cambio religioso es normal y continuo, y que lo que hace falta es un esfuerzo por comprender su impacto en la política, no como aberrante o irracional, sino como producto lógico de temas religiosos centrales". Y prosigue: "Todos estos estudios muestran que la religión es dinámica, no estática; que tiene fuentes de cambio desde dentro; que puede ser primaria y no secundaria: es decir, cuando la gente ingresa al activismo

⁹ La gran mayoría de los manuales de sociología parten de esos determinismos y en la creencia *optimista* del llamado cambio social. A razón, ciencia, progreso, modernidad, urbano, obrero se oponía irracional, religión, atraso, tradición, rural, campesino. Un clásico en Argentina es Gino Germani. *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós, 1962. *Ibid. Sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

¹⁰ Para el caso de América Latina recomendamos leer los trabajos de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia -CEHILA- que ha rescatado esta vertiente de lucha y enfrentamiento al Estado y el *desorden establecido* publicando investigaciones sobre cada uno de los países latinoamericanos.

muchas veces lo hace por motivos religiosos, y no necesariamente políticos. La religión tiene su propia lógica".¹¹

3. Campo religioso, actores y carisma

Al avanzar en la lógica de los actores religiosos fue importante la utilización del concepto de campo religioso, volviendo para ello a los trabajos clásicos de Max Weber. Recordemos que este autor nos dice que el campo religioso se presenta como el espacio donde se juega la competencia de especialistas religiosos –sacerdotes, profetas, magos– por la posesión monopólica y la preservación de un poder: el de relacionar los *fieles laicos con las fuerzas sobrenaturales*.

Daniele Hervieu Leger en su excelente libro introductorio a la sociología del cristianismo occidental plantea las principales interrogantes para esta disciplina a fines del siglo XX. Su título es ya provocativo: *¿Hacia un nuevo cristianismo?* El mismo, ¿se diluye, se renueva, tiende a desaparecer? Para dar respuesta repasará concepciones, buscará ejemplos y sospechará de antiguas formulaciones. El rol del carisma y su nuevo lugar en la crisis actual de la modernidad le parece esencial a la hora de vislumbrar el futuro del cristianismo.

Nos recuerda que el *carisma*, esa *calidad extraordinaria* se ha presentado y se presenta de manera diferenciada al interior del cuerpo cristiano. Este carisma puede pertenecer al propio individuo –carisma personal del profeta– o puede ir transmitiéndose a lo largo del tiempo de manera institucionalizada –carisma de la función del sacerdote. Frente a los *especialistas* religiosos, los *laicos* son definidos en forma negativa: los que *no tienen ningún poder sagrado*. Esto no significa que no sean parte en el conflicto por el poder religioso. Por el contrario, los laicos ejercen una presión constante sobre los detentadores del poder religioso. Puede darse el caso de que en nombre de su carisma personal un laico entre en conflicto directo con el especialista religioso legíti-

¹¹ D. Levine, *op.cit.*

mo: él se opone proféticamente al sacerdote que legitima su carisma de función refiriéndose al carisma personal, de un fundador. Pero la realización social de ese don extraordinario, fuera de lo cotidiano, que es el carisma personal, significa que el profeta pueda obtener y conservar el reconocimiento social de los fieles que lo acompañan a través de su convencimiento y su palabra. Pero para ello debe manifestar el carácter sobrenatural de su misión a partir de signos excepcionales, por milagros. Es necesario también que sea capaz de construir junto a él una comunidad emocional de discípulos y de hacerlos permanecer juntos en el tiempo.

La autora nos recuerda las críticas hacia el poder clerical tanto dentro como fuera del campo religioso y la crisis de representatividad que está hoy viviendo ese clero: "la preservación del monopolio del poder religioso depende de la capacidad de la institución de hacer admitir a los laicos lo bien fundado de su exclusión —del poder simbólico. Para que éstos no cuestionen la concentración del poder religioso en manos del clero, es necesario que estén plenamente convencidos de que ese poder y esa competencia son, por naturaleza, accesibles solamente a un pequeño grupo de hombres seleccionados. Pero es necesario que el propio clero crea en su poder simbólico. Pero la crisis actual del clero pone al desnudo el quiebre de esos dos elementos constitutivos del poder sacerdotal".¹²

En una visión histórica de largo plazo debemos ser capaces entonces de comparar los momentos y diferenciar aquello transitorio de lo permanente. Creemos que debemos ser cuidadosos de no confundir la pérdida del significado social de las instituciones religiosas, especialmente las cristianas, con la decadencia de lo religioso a secas. En muchos estudios sociológicos se analizó ese fenómeno como pérdida de creencias o lenta extinción del cristianismo y dado el etnocentrismo se amplió a todo lo religioso, sin visualizar que lo que estábamos viviendo era una lenta pero continua transformación de este espacio.

¹² D. Hervieu Leger, *Vers un nouveau christianisme?* París: CERF, 1986.

Por eso debemos recordar la afirmación de Daniele Hervieu en el trabajo mencionado anteriormente:

el cristianismo, que fue la matriz social, política, cultural de Occidente, es, en el mismo espacio donde desarrolló su pujanza civilizadora, cada vez más empujado (*sic*) a los márgenes de la vida social; es asunto privado de individuos cada vez más reducidos en número, ya no modela en profundidad los comportamientos y las conciencias.

Pero este intento de llevarlo hacia los márgenes de la vida social, ¿es un proceso unívoco e irreversible en el resto de la aldea global? En América Latina, África, Asia, donde esa modernidad occidental no sólo no ha logrado dar respuestas existenciales a grandes mayorías de población sino que la pobreza crece y se expande, ¿se vivirá el mismo camino? ¿Seremos capaces de tener prudencia a la hora de analizar la irrupción de actores religiosos en la vida social, política y cultural de esos pueblos?

4. El sentido simbólico de lo religioso

Los cambios religiosos no pueden explicarse sólo refiriéndose a las transformaciones de la estructura social, aunque éstas estén relacionadas con las primeras; ni a los conflictos y pérdida del sentido del poder clerical, y tampoco se puede dar cuenta de ellas refiriéndose a la dicotomía *público-privado*.

Los estudios en antropología social han insistido sobre el papel simbólico jugado por los procesos religiosos, enriqueciendo de este modo nuestra comprensión del fenómeno. Subrayan el esfuerzo peculiar por tratar el problema de la subjetividad, el sentido y el significado en el análisis y las transformaciones sociohistóricas de la religión. Se trata de analizar los fenómenos religiosos como parte de una cultura, en la cual existen actores que dan diversos sentidos a la existencia humana, siendo lo religioso uno de ellos. En este caso la función básica de la religión sería proveer a los actores un significado, entre otros, de la vida cotidiana.

Clifford Geertz es uno de los que más ha avanzado en la concepción de analizar la religión como sistema cultural. Según este autor:

si comparamos la perspectiva religiosa con otras tres perspectivas importantes de conformidad con las cuales los hombres ven al mundo –la perspectiva del sentido común, la científica y la estética–, el carácter especial de la religiosa resalta con agudeza... La perspectiva religiosa difiere de la del sentido común en el hecho de que va más allá de las realidades cotidianas para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras... difiere de la científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado... sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego... la entrega; en lugar del análisis, el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo, ahonda el interés por lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad.

Y finaliza diciendo:

de manera que determinar el papel social y psicológico de la religión no es tanto encontrar correlaciones entre determinados actos rituales y determinados hechos sociales y seculares... sino más bien es cuestión de comprender cómo las nociones que los hombres tienen de lo *realmente real* y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral. Se trata entonces de analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos, sistema que presenta la religión; y segundo, se trata de referir estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos.¹³

Comprender a la religión dentro de significantes culturales nos permite entonces analizar lo religioso no sólo presente en los marcos institucionales, sino diseminado en el conjunto de una sociedad. El esfuerzo de sistematización por expertos –sean especializados, científicos, artistas o *hechos en la calle*– y la lucha entre ellos por darle el significado *último* a los hechos de la cotidianidad, nos permiten la pluralidad de opciones que hoy recorren nuestros países y que todo estudio debe dar cuenta.

¹³ Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1989.

Los hombres y mujeres de hoy no creen –o dudan– más o menos que hace cien o mil años. Creen –y dudan– de manera diferente. Por eso Nikos Kokosalakis afirma que:

al identificar la religión con la continua experiencia de la trascendencia, el hombre de los tiempos modernos es tan religioso como lo era en el pasado, aunque el tipo de trascendencia que le preocupa difiere bastante de los periodos anteriores de la historia. Se puede afirmar que si lo sobrenatural es sólo una modalidad de reconstrucción de la trascendencia, su decadencia en la sociedad moderna revela el decaimiento de algunas formas históricas y culturales de la religión, pero no significa la decadencia de la religión en sí.¹⁴

5. *Conflicto histórico entre religión y modernidad*

Pero suponer que los conflictos de la religión con la modernidad son sólo actuales, sería pecar de ingenuos. La oposición desde estructuras religiosas al modelo dominante de la modernidad sea en la variante liberal o en la marxista tiene, por ejemplo en el caso del catolicismo, una larga y fecunda tradición. ¿Cómo no recordar el largo camino del catolicismo romano ultramontano, que se crea, construye, reproduce y se expande a nivel mundial a partir de la crítica a la modernidad y en la construcción de diversas soluciones alternativas? ¿Cómo olvidar que el *Syllabus* se erige como bandera antimodernista y antiliberal al interior del espacio católico?¹⁵

El catolicismo integral o intransigente no ha aceptado los presupuestos de la modernidad y ha luchado tanto dentro del espacio católico como en la sociedad para imponerse, dejar en un segundo o tercer plano a sus rivales internos y asumirse como el *único y verdadero*. Catolicismo intransigente que en su devenir

¹⁴ Nikos Kokosalakis, "Orientaciones cambiantes en sociología de la religión", en *Cristianismo y Sociedad*. No. 104. México, 1990. Este número está dedicado a la temática sociología, religión, Estado.

¹⁵ El *Syllabus*, junto a la publicación de la encíclica *Quanta Cura*, de Pío IX, el 8 de diciembre de 1864, supuso un golpe mortal para el liberalismo católico y enuncia el programa del catolicismo integral. La última de las proposiciones –constata 80 errores modernos– del *Syllabus* dice: "El Pontífice Romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna".

histórico asumió luchando diversas posturas según contextos, alianzas y fracturas. A principios del siglo XX hegemoniza la institución eclesial y elimina a los que buscaban conciliar con el liberalismo –crisis modernista mediante– y a fines del siglo XX expulsa a los que buscaban conciliar con el socialismo. El catolicismo intransigente no concilia ni con unos ni con otros. Las soluciones a los problemas las busca en su propio devenir histórico sin adaptaciones ni conciliaciones. Es innegable que la crisis del socialismo real y la persistencia de la pobreza en grandes áreas del planeta han dado nuevos bríos a este catolicismo, que ha podido *mundializar* su escenario con la incorporación de América Latina, África y Asia a la lucha social, cultural y religiosa contra la modernidad. Temas como religiosidad popular, inculturación y resistencia cultural; desarrollo sustentable, demografía y justicia social; principios éticos propios, crítica al permisivismo y apoyo a organizaciones sociales de orientación cristiana, forman parte de una misma concepción global.

Y recordando como lo hizo Roland J. Campiche que

la realidad sociorreligiosa es una realidad compleja (organización, redes, actores sociales diversos), cambiante (con el Estado y la sociedad, con el sentido otorgado hoy a las prácticas religiosas diferente a hace un siglo) y construida (reconstrucción que varía no solamente en función de la disciplina –sociología, antropología, psicología– sino por la posición en el seno de la disciplina –liberal, marxista– y de su actitud respecto al terreno de estudio).

En otras palabras realidades institucionales, históricas, simbólicas y sociales.¹⁶

6. *La irrupción de los nuevos movimientos religiosos*

Estos procesos deben ser analizados también junto a movimientos innovadores que hoy están marcando la realidad en otros países y que también repercuten en la Argentina. E. Troelstch había intenta-

¹⁶ R. Campiche, *op.cit.*

do descifrar el mundo cristiano a partir del tipo de organización que se creaba y con su particular relación con las creencias y el mundo exterior. Así nació la tipología sociológica de *iglesia, secta y místico*.¹⁷

La mundialización ha permitido también que las creencias religiosas ya no sólo tengan espacio territorial sino que circulen por las calles de la *aldea global*. Pero últimamente asistimos a la emergencia de los llamados –a falta de un término mejor– Nuevos Movimientos Religiosos, Cultos o Grupos Religiosos Libres, fruto –ya no de la expansión de las religiones conocidas– sino del quiebre de las certezas de la ciencia y su intento de autoproclamarse como único método de conocer *la realidad*.¹⁸

Estas nuevas –en el sentido de innovación– manifestaciones religiosas son complejas y toman diversas formas según contextos, culturas y situaciones individuales. Se asientan en todos los grupos sociales pero diferenciándose las manifestaciones de los mismos. Responden también a las situaciones de privación y desesperanza que viven vastos sectores sociales. Este movimiento reagrupa a asociaciones dedicadas al control mental, a la parapsicología, al cuidado del cuerpo, la autoestima pasa por el movimiento de la Nueva Era, grupos ligados a creencias orientales, afro-americanas, tarot, etcétera. Se trata de organizaciones que poco a poco se van institucionalizando y llegan a difundir sus creencias en un sinfín de revistas, libros, publicidades escritas,

¹⁷ Ernest Troelstch. *The social teaching of christian churches*. New York: George Allen and Unwin Ltd, 1931. F. Mallimaci y E. Troelstch “La sociología histórica del cristianismo”, en *Sociedad y Religión*. No. 4. Bs.As., 1987.

¹⁸ Thomas Robbins, “The transformative impact of the study of new religions on the sociology of religion”, en *Journal for the scientific study of religion*, 1988, 27(1). El autor nos muestra los cambios que supone en la concepción de la religión y de la sociedad, la aparición y expansión de los NMR. “Los estudios de los NMR estimulan teórica y epistemológicamente en la sociología de la religión, creando lazos con otras áreas de la sociología –temas médicos, movimientos sociales, sociología de las organizaciones, psicología social, control social y sobre el poder– expandiendo la oportunidad de análisis comparativos, poniendo en tela de juicio modelos recibidos como el de secularización, de relación Iglesia-secta y forzando a una reconsideración sobre el rol del sociólogo de la religión y la naturaleza de la objetividad en la disciplina.

radiales o televisivas, frente a públicos en búsqueda de respuestas a sus crisis y problemas.¹⁹

Es difícil dar cuenta entonces de la totalidad de estos fenómenos. Dos autores estadounidenses acaban de publicar un extenso manual recogiendo cientos de aportes y tratando de globalizar el fenómeno religioso. Recuerdan cómo

desde el siglo de las Luces, la mayoría de los intelectuales occidentales han anticipado la muerte de la religión, impacientes como el antiguo Israel esperaba al mesías... Los cientistas sociales, particularmente, han sobresalido en predecir el cercano triunfo de la razón sobre la *superstición*. Las figuras más representativas de la sociología, antropología y psicología han expresado unánimemente su confianza en que sus hijos o seguramente sus nietos, vivirían para ver el nacimiento de una nueva era en la cual, parafraseando a Freud, la ilusión infantil de la religión habría ya pasado. Pero, como una generación sigue a otra, la religión ha persistido. Un tercio de los estadounidenses afirman *haber nacido nuevamente* y el 90 por ciento reza regularmente.

Para su trabajo utilizan tres tipologías. Por un lado las instituciones religiosas establecidas -iglesias-; las denominaciones como fraccionamiento de las anteriores instituciones -sectas- y por último, y esto es quizás lo más novedoso, los llamados cultos.²⁰

¹⁹ En la Argentina la revista *Uno mismo* es la que más seriamente busca presentar estos diferentes grupos en la *era de acuario*, especialmente aquellos ligados a concepciones orientalistas y cuidados del cuerpo y la mente. Una síntesis de la misma, *Uno mismo*, No. 100, especial aniversario, noviembre 1991, Buenos Aires. La lectura de diarios y revistas populares muestra una creciente publicidad de personas y grupos dando respuestas a los más diversos problemas, mostrando un mercado abierto a todo tipo de competidores y especuladores.

²⁰ Rodney Stark y William S. Braimbridge. *The future of Religion, Secularization, Revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985. Amplia bibliografía especialmente inglesa. F. Forni, "Emergencia de nuevas corrientes religiosas o iglesias alternativas sobre fines de siglo", en *Sociedad y Religión*. No. 9. Buenos Aires, 1992. El autor retoma a los autores arriba mencionados y otros trabajos y expresa que los impactos más significativos de los NMR en América Latina son "aquellos que se van a expresar en resistencia cultural, autoidentidad en el plano simbólico y prácticas democráticas aún en sus formas más simples y cercanas".

Para el análisis, estos autores distinguen tres niveles de cultos:

1. Cultos como audiencia (*audience cults*): donde se incluyen situaciones diversas, pero de gran difusión como por ejemplo el leer el horóscopo en diarios y revistas; la utilización de piedras y pirámides; lectura de cartas, etcétera. Se trata de encontrar respuestas a la realidad a partir de esos hechos.

2. Cultos como clientela (*client cults*): aquí ubican a las diversas terapias, curaciones y sanaciones que se han expandido en nuestras sociedades, diferenciando en su interior a los iniciados de los meros consumidores. La sociedad argentina está sufriendo transformaciones puesto que a los tradicionales curanderos, man santas y espiritistas se han agregado los últimos años ciertas formas de Umbanda, sanaciones pentecostales y católicas.²¹

3. Cultos como religión establecida (*cults movements*): aquí podemos citar desde la Iglesia de la Unificación, los devotos de Krishna, la Iglesia de la Cientología, Meditación Trascendental, hasta los grupos más radicales como los que produjeron el suicidio colectivo en Guyana o conflictivos como la Familia del Amor (ex Niños de Dios).

En el caso particular de Argentina, la mayoría de adeptos se incluirían en el primer y segundo grupo puesto que su audiencia o clientela no les impide pertenecer, aunque sea de manera difusa, a la religión oficial, es decir el catolicismo del cual se reclaman el 82 por ciento de los argentinos a partir del bautismo.

Estos autores agregan que los grupos religiosos crean a su vez *compensadores* dando así nuevos impulsos al resurgimiento reli-

²¹ Sobre Umbanda y la presencia de Argentina véase Alejandro Frigerio, "Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de Argentina", en *Sociedad y Religión*. No. 8. Buenos Aires, 1991. Nos recuerda el *estigma* que pesa sobre ellos: "la reputación de *brujos* que tienen los umbandistas hace que resulten atractivos, a nivel individual, especialmente para los sectores de clase media baja -que parecen constituir la mayor parte de sus consultantes y practicantes- pero a la vez hace que resulten estigmatizados por la sociedad en forma pública -ya que socialmente predominan las definiciones de la realidad de los grupos dominantes".

gioso. Habría según ellos una permanente dialéctica entre tres movimientos: secularización que vendría de adentro o fuera de las religiones establecidas; renacimientos (*revivals*) que surgirían desde el interior de los mismos grupos (*protesta*), a partir de miembros insatisfechos con la secularización o adaptación al mundo, e innovaciones (*religious innovations*) que permanentemente reinician el ciclo de lo que ellos llaman la *economía de lo religioso*, puesto que “nuevas religiones constantemente aparecen en la sociedad. Si hacen avances o progresos, depende del vigor de las organizaciones religiosas convencionales”.

Los mismos autores en un trabajo anterior habían mostrado, luego de un seguimiento exhaustivo de grupos, tener tanto en cuenta las respuestas a las carencias que brindan los grupos como los vínculos personales y las redes sociales que se crean para el reclutamiento. Afirman que “más que ser atraídos al grupo por el atractivo de su ideología, la gente es atraída a la ideología por sus lazos con el grupo”. Nuevamente, la *comunidad emocional* cobra primacía sobre el programa.²²

2. Modernidad en crisis

Las situaciones hasta aquí analizadas deben ser entendidas en un momento donde la racionalidad moderna, *la modernidad*, se encuentra en una profunda crisis de identidad y mutación y se ofrecen diversas alternativas para su superación. Como dice Daniele Hervieu, se trata de “especificar lo que es, sociológicamente hablando, el proceso religioso de la conjuración social de la *Incertidumbre...* en las condiciones particulares de la modernidad”.

Los nuevos movimientos religiosos, nos dice esta autora, “manifiestan que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad

²² R. Stark y W. Braimbridge. “Network of faith”, en *American Journal of Sociology*, vol. 85, No. 6, 1980.

estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo".²³

Lo que torna complejo el análisis es que la crítica a la modernidad en la sociedad actual va asumiendo diversos planteamientos y perspectivas. Nos habíamos acostumbrado a que la misma proviniera de grupos, movimientos o actores considerados *conservadores*. Aquellos que se oponían al progreso, a la marcha de la historia hacia la construcción del paraíso en la tierra, a la ciencia y sus valores, eran catalogados de *reaccionarios*. Y una gran mayoría lo era, pues defendían privilegios, intereses de casta, de propiedad o de sangre, utilizando principios *inmutables y naturales*. Lucha en la cual con facilidad se confundió liberalismo y democracia, mezclando grupos y movimientos con tradiciones, concepciones y expectativas diferenciadas.²⁴ Así también fue catalogada la lucha frontal contra la modernidad por parte del catolicismo intransigente o las rebeliones de los pueblos islámicos o grupos protestantes, o la de los partidos religiosos en Israel cuando denunciaban la *laicidad moderna* y pedían el regreso a *pasados dorados*.

A estos grupos religiosos se sumaron, desde otra perspectiva, movimientos nacionalistas, indigenistas o culturales que denunciaban la modernidad como destructora de identidades, costumbres, tradiciones. En estos últimos años la crítica al modelo consumista encontró un gran respaldo en el creciente movimiento ecologista, no sólo en los países centrales sino también en el resto de la *aldea*. Y en estos cuestionamientos podíamos encontrar, tanto *conservadores* como *izquierdistas*, unidos en la misma crítica —aunque desde distintos sectores sociales— a la *modernidad destructora*.

Pero esto no agota el cuestionamiento. Es dentro del mismo campo de la racionalidad moderna donde encontramos también fuertes rechazos y nuevas propuestas. Como nos recuerda Reyes Mata, también hay otras salidas. T. W. Adorno lleva a sus últi-

²³ D. Hervieu, *op.cit.*, p. 227.

²⁴ Sobre este tema, aporta clasificaciones Norberto Bobbio. *Liberalismo y democracia*, FCE: México, 1989.

mas consecuencias el convencimiento del fracaso de la Ilustración y la modernidad al decir que “el desarrollo de la razón instrumental anclada en el afán de poder aboca a la destrucción de uno mismo y de lo que pudo haber de sueño emancipatorio. Este destino no es una amenaza, ya ocurrió en Auschwitz”.²⁵

Otros no aceptan ese fracaso. Los trabajos de J. Habermas afirman que la Ilustración es la herencia más preciada de Europa y la obligación del intelectual es recibirla, transformarla y continuarla. De allí que hablará de *ilustración inconclusa* y no de *ilustración fracasada*.²⁶

La modernidad se encuentra entonces en el centro de un debate, que quienes estudiamos los fenómenos religiosos no podemos ignorar puesto que afecta profundamente nuestras culturas y los sentidos profundos de nuestro accionar. Mucho menos podemos olvidar, para el caso de América Latina, por ejemplo el peso y presencia de la Iglesia Católica en su larga y continua lucha por la deslegitimación de la modernidad –sea esta capitalista o socialista–, junto al prolongado intento de suplantarla por una concepción católica *inspirada en la doctrina social de la Iglesia* y proponiendo *el reinado social de Jesucristo*.

Al *desencantamiento* de lo religioso llevado adelante por la racionalidad ilustrada, la institución eclesial respondió con un *desencantamiento* del progreso y la democracia, es decir, una crítica *totalizadora* de largo aliento a los distintos proyectos puestos en funcionamiento en el continente. Proceso realizado con idas y venidas, alianzas con unos u otros, al interior de un conflicto triangular –socialismo, liberalismo, catolicismo– que algunos en América Latina llamaron de *tercera vía*.²⁷

²⁵ Reyes Mata. *Mística y política*. Verbo Divino: Navarro, 1990.

²⁶ J. Habermas. *Ensayos políticos*. Barcelona, 1988, p.p. 265-283.

²⁷ El antiliberalismo y el anticomunismo de hombres y mujeres formados en las canteras del movimiento católico en América Latina significó la inserción en un amplio abanico de opciones. Creación de democracias cristianas, ligazones a gobiernos dictatoriales, participación en experiencias populistas, apoyo a grupos nacionalistas *enemigos de uno y otro imperio* y/o la creación de experiencias guerrilleras enfrentadas a los partidos comunistas. Un detalle de esta historia a mediados del siglo XX en América Latina es F. Mallimaci, *La chiesa durante i regimi populisti in La Chiesa in América Latina. Il revescio dell storia*. Assisi: Cittadella Editrici, 1992.

Del mismo modo, debemos tener presente todo el esfuerzo del protestantismo decimonónico por enraizar los valores de la modernidad en vastos sectores sociales latinoamericanos, y la dificultad de llevarlos adelante frente al rechazo o indiferencia de sectores populares y el mismo intento de acordar con el catolicismo, por parte de las clases dominantes. Jean Pierre Bastian ha realizado importantes trabajos en esta línea. Dejando explicaciones simplistas –la del sólo origen estadounidense o verlo sólo como parte del *complot* imperial contra las luchas populares– ha demostrado con rara rigurosidad las diversas tradiciones que lo han atravesado. Analiza “la disidencia que propaga una cultura política liberal radical y moderna, antioligárquica y anticatólica romana” en el siglo pasado y avanza hasta la actualidad donde ve cómo “el protestantismo liberal fue suplantado por una nueva expresión religiosa *protestante*: los pentecostalistas latinoamericanos; una verdadera religión sincrética, milenarista, taumatúrgica y en gran parte analfabeta”.²⁸

3. Situación social de Argentina

El estudio de los fenómenos religiosos se hace quizás más difícil para aquellos que desde América Latina estamos interesados en la larga marcha de los sectores populares, donde éstos tienen la doble condición de *creyentes y explotados*. Condiciones históricas de nuestros países donde las situaciones de miseria, injusticia, hambre y enfermedad se van haciendo cotidianas para millones de mujeres y hombres, niños y ancianos, trabajadores del campo y la ciudad.

Ampliación de la pobreza y pérdida en la calidad de vida para sectores hasta ayer acostumbrados a un buen pasar; aparición de nuevos actores sociales; un creciente desencanto y falta de credibilidad en las instituciones dadoras de sentido, y la irrupción de

²⁸ Una visión global en Jean Pierre Bastián, *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Cucsá-Cehila, 1990. Un caso particular es J. P. Bastián, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: FCE, 1989.

un *mercado simbólico religioso* especialmente en sectores populares, son quizás las notas predominantes de nuestra sociedad.

1. Ampliación de la pobreza y pérdida en la calidad de vida

La Argentina sufre hoy un proceso de reestructuración no sólo económica sino fundamentalmente social y cultural. Esto está provocando modificaciones en la distribución de los ingresos y de los bienes sociales. Pasamos así de una sociedad con fuerte protagonismo de sectores medios y obreros a una sociedad dual, a dos velocidades, con mayor crecimiento de la riqueza y de la pobreza. En un libro recientemente publicado se habla del *país de los excluidos*.²⁹

Dos procesos deben destacarse. Por un lado, la reversión del proceso de desarrollo industrial: caída del empleo, crecimiento del desempleo y la aparición del trabajador por cuenta propia, sobre todo en comercio y servicios. Por otro, el quiebre del Estado de Bienestar que hoy aparece abandonado y dejado en manos privadas.

Esto ha producido un crecimiento de la pobreza con la aparición de dos grupos diferenciados:

los pobres estructurales, es decir los que históricamente han sufrido carencias y constituyen la parte más desfavorecida de la sociedad, y los nuevos pobres o pauperizados, que han visto caer sus ingresos como consecuencia de la crisis económica. Este segundo grupo llegó a tener un aceptable nivel de vida... su cultura es urbana... no viven en espacios claramente delimitados como los estructurales... se enfrentan a una realidad que no comprenden y que presenta serias dificultades para ser modificada desde su situación particular".³⁰

²⁹ Centro Investigaciones Pobreza y Políticas Sociales. *El país de los excluidos*. Bs. As.: CIPPA, 1992. El texto incluye varios capítulos y testimonios excluidos. Datos generales: "Más pobres que nunca"; empleo: "Del orgullo del oficio a la cultura del sálvese quien pueda"; educación: "No todo está perdido"; salud: "El primer reclamo, el gran abandono", y sobre la cuestión habitacional.

³⁰ Pablo Vinocur. *Análisis de situación de la infancia y la mujer en Argentina*. Bs. As.: UNICEF, 1990.

Algunas cifras son elocuentes. En el cono urbano bonaerense sobre un total de 7 millones 262 mil personas (100 por ciento), la población pobre es del 44 por ciento, de los cuales pueden ser considerados como pobres estructurales el 16.3 por ciento (más de un millón) y pauperizados el 27.9 por ciento (más de dos millones). En el interior estas cifras son más graves.³¹

Vivimos así un nuevo proceso en que se excluye a los ya integrados, donde entonces gran parte de las contradicciones propias de esa sociedad *a dos velocidades* se darán entre incluidos-excluidos y las expectativas de estar en el *núcleo selecto de incluidos* son por el momento altas.

2. Aparición de nuevos actores sociales

Este aumento de la pobreza va acompañado de un cambio de identidades políticas, culturales y también en el tipo de reivindicaciones que se llevan adelante. Si el Estado de Bienestar se caracterizaba en la Argentina por grandes movilizaciones de masas, con la clase obrera organizada como sujeto central, con reivindicaciones globales, asistimos ahora a un aumento de las demandas puntuales y autónomas junto a un cada vez mayor desprestigio del actual tipo de lucha, reivindicación y organización sindical.

Crecen así las organizaciones populares autónomas constituidas por formas no partidarias diversificadas: "a) las de calidad de vida por derechos humanos, justicia, ecología, seguridad, feminismo o valores postmateriales, y b) las de sobrevivencia, que se vinculan a la resolución de necesidades básicas y en respuesta al creciente desempleo y desintegración social".³²

Lo importante es ver que estos nuevos actores sociales rom-

³¹ Cifras del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, en *La pobreza urbana en la Argentina*. Bs. As.: INDEC, 1990.

³² Daniel García Delgado. "De la movilización de masas a los nuevos movimientos sociales". Bs. As. Encuentro, 1992. Artículo que forma parte de un trabajo más amplio sobre "Una modernización de ruptura. Cambio de las relaciones Estado y sociedad en Argentina", de próxima publicación.

pen con los modelos anteriores de organización, movilización y reivindicación. Frente al modelo de pueblo –sujeto de la historia, ligado al Estado a partir de la movilización general– tenemos ahora organizaciones y actores autónomos haciendo eje fundamentalmente en la sociedad civil. Insertos en lo local, con relaciones horizontales, deliberativas –es central el concepto de red y la imagen de articular más que homogeneizar–, pero fuertemente ligadas a problemas inmediatos y a organizaciones no gubernamentales y con pocas expectativas respecto al papel del Estado, constituyen uno de los hechos centrales de la vida a nivel popular.³³

3. Desencanto y pérdida de credibilidad. Necesidad de soñar

Vamos así comprendiendo que las transformaciones, lejos de ser coyunturales, muestran la emergencia de una nueva sociedad construida sobre valores, mentalidades e imaginarios que provienen de situaciones anteriores, pero que también dan paso a nuevos actores y nuevos sueños nacidos al calor de estas transformaciones. ¿Quiénes darán sentido a las profundas interrogantes del corazón y de la mente a millones de hombres y mujeres argentinos hoy y en el mediano plazo? ¿Serán éstos perdurables o debemos comenzar a acostumbrarnos a que sólo se da sentido momentáneamente?

Las principales instituciones históricas que habían dado sentido a los argentinos durante el origen, desarrollo y apogeo del Estado de Bienestar –de los años veinte a los setenta– habían sido: el propio Estado, garantizando la satisfacción de las necesidades básicas a la gran mayoría de los ciudadanos, especialmente en lo referido a educación, salud y transportes; las Fuerzas Armadas (FFAA), y la Iglesia Católica consideradas –luego de la eliminación y deslegitimación del imaginario liberal y socialista– como fundadoras y garantes de la argentinidad y dadoras de

³³ Sobre el rol de las ONGs y su actual desarrollo en América Latina hay una extensa bibliografía. Una buena síntesis en Rubén César Fernández, "Las ONGs en América Latina", en *Boletín Encuentro*. No. 2. Bs. As., 1990.

identidad, integradoras y totalizadoras; los sindicatos que reunían a la gran mayoría de los empleados y trabajadores del país a través no sólo de la lucha por el salario y el puesto de trabajo, sino de sus servicios de salud, vivienda, vacaciones, y garantes también de una identidad nacional; los partidos políticos populistas como el radicalismo y el peronismo que no sólo se expresaban como herramientas electorales, sino que daban respuestas sociales, culturales y de presencia territorial-sectorial en todo el país.

La sangrienta dictadura militar de 1976 a 1983 quebró mortalmente este modelo, poniendo no sólo en duda y sospecha los *beneficios anteriores* –por ejemplo toda la discusión entre estatizaciones y privatizaciones con el consenso cada vez mayor hacia este último modelo–, sino que al caer la dictadura arrastró a los actores sociales que la habían llevado adelante. Para el caso que estamos estudiando, la ligazón, complicidad y legitimación de la Iglesia Católica al origen, desarrollo y perpetuación de las FFAA en el poder del Estado, la llevó a correr la misma suerte de desprestigio y pérdida de credibilidad que los militares.³⁴

No podía haber sido de otra manera considerando los lazos históricos que habían unido a las dos instituciones autoconsideradas como las *salvadoras de la Patria*. Los ataques a una eran considerados como ataques a la otra. Por otro lado, numerosos católicos fueron formados en el desprestigio de la democracia y los partidos políticos –considerados como ejemplo de liberalismo– brindando así los funcionarios y cuadros que los gobiernos militares necesitaban para gobernar.³⁵

De otra parte, la complicidad de amplios sectores de la Iglesia Católica con los gobiernos militares no nos debe hacer olvidar las experiencias minoritarias de cristianos, sacerdotes, religiosas y

³⁴ Emilio Mignone. *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Bs. As.: EPN, 1986.

³⁵ Sobre la larga historia de esta relación entre FFAA, la Iglesia y sociedad puede verse F. Mallimaci, “Del liberalismo integral a la hegemonía militar: el catolicismo en el siglo XX”, en varios autores. *500 años de cristianismo en Argentina*. Bs. As.: Cehila-Centro Nueva Tierra, 1992.

obispos junto a sectores opositores y especialmente a aquellos que acompañaron grupos y movimientos defensores por los derechos humanos.³⁶

La llegada de la democracia restituyó y revitalizó los sueños a millones de argentinos en la esperanza de una vida mejor. Pero nuevamente el desencanto se apoderó de vastos sectores de la sociedad puesto que no se resolvían sus necesidades inmediatas. Se abrieron espacios para soñar entonces de distinta manera. Nuevas ofertas aparecían en la sociedad argentina.

4. Mercado de bienes simbólicos de salvación

Es importante ver estos grupos al interior de un conjunto de relaciones sociales entre actores religiosos –especializados y no especializados– que tienen detrás un *modelo estructural* prefijado. Pierre Bourdieu haciendo analogía con el proceso de producción económica habla de *mercado de bienes simbólicos de salvación*. Los actores religiosos se convierten en productores, distribuidores y consumidores de dichos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Siguiendo el esquema weberiano de rutina y burocratización afirma que:

la gestión del depósito de capital religioso... asegurando la conservación o restauración del mercado simbólico sobre el cual él tiene valor no pueden estar aseguradas sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer durablemente la acción continua, es decir ordinaria, que es necesaria para asegurar su propia reproducción".³⁷

Los diferentes grupos y sectores sociales encuentran en el proceso religioso oportunidad de dotar de significado las expe-

³⁶ Ejemplo de estos testimonios fueron los desaparecidos asesinados ligados a diversos grupos cristianos. Se destaca entre ellos la figura del obispo Enrique Angelelli. Sobre la tarea de algunos obispos puede leerse a Jaime Nevares. *La verdad nos hará libres*. Bs. As.: CNT, 1990. Miguel Hesayne, *Cartas por la vida*, Buenos Aires, CNT, 1989.

³⁷ Pierre Bourdieu. "Genese et structure du champ religieux", en *Revue Francaise de Sociologie*, XII-3, 1971.

riencias, posesiones –materiales y simbólicas– y expectativas que corresponden a su particular posición en la sociedad. Se crean así ofertas y demandas religiosas que pueden dar un sentido de justificación o de cuestionamiento a las prácticas sociales cotidianas. “Las demandas religiosas tienden a organizarse alrededor de dos grandes tipos que corresponden a los dos grandes tipos de situaciones sociales, a saber: las demandas de legitimación del orden establecido propias de las clases privilegiadas y las demandas de compensación propias de las clases desfavorecidas...”. En el caso de los sectores populares esas demandas “reposan sobre una promesa de redención del sufrimiento, y sobre un llamado de la providencia capaz de dar sentido a aquello que son a partir de aquello que van a ser”.³⁸

Estos dos grandes tipos de situaciones sociales no nos deben hacer olvidar los fraccionamientos y heterogeneidades que nos ofrece hoy el mercado de bienes simbólicos de salvación, especialmente a nivel popular, donde las ofertas y demandas son múltiples y por ende los procesos de pertenencia, conversión e identificación son complejos y variados.

Buenos Aires, enero de 1993.



³⁸ Pierre Bourdieu. “Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber”, en *Archives Europeenes de Sociologie*, t. 12, No. 1, 1971.