

Catolicismo y Liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina

Dr. Fortunato Mallimaci

UBA – CEIL -CONICET

Introducción

El artículo busca comprender las relaciones históricas entre catolicismo, liberalismo y modernidades. Para ello realizaremos un breve análisis de las discusiones actuales sobre la modernidad y analizaremos tres etapas del enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo. En la primera analizaremos la hegemonía de la modernidad liberal, en la segunda del catolicismo integral y en la tercera – la actual – daremos cuenta de la situación de mercado integral desregulado. Las dos primeras son modernidades religiosas legitimadas “ desde arriba” y con fuerte respaldo estatal . La tercera parte del quiebre de un tipo de Estado – el de Bienestar- y de la presencia de un fuerte proceso de individuación..

1. Breves consideraciones sobre la modernidad y modernidad religiosa

Este trabajo se propone analizar las distintas etapas del enfrentamiento entre catolicismo y liberalismo por la definición de la modernidad en América Latina visto desde el Cono Sur, en especial la Argentina. Nuestro eje de análisis será el catolicismo en sus diversas vertientes visto en perspectiva histórica y sociológica. Por eso se privilegiarán ciertas comprensiones y rasgos dejando de lado una lista de hechos a fin de construir un modelo de análisis de largo plazo. La relación con el Estado y su autocomprensión serán los principales emergentes de esta construcción.

Un trabajo de este tipo debe precisar los conceptos con los cuales construye su análisis. Sabemos que religión y modernidad son construcciones históricas y simbólicas y donde la lucha por la definición es parte del enfrentamiento. Más aún, durante décadas los investigadores estudiaron las relaciones entre modernidad y religión como si una excluyera a la otra. Nuestro análisis partirá de entender esa relación como un proceso de transformación, recomposición y reorganización continuo del campo religioso donde será necesario aislar las características centrales para cada momento histórico.

Cuando mencionamos la modernidad queremos destacar especialmente algunos de sus principales elementos:

- a. primado acordado a la racionalidad
- b. afirmación de la autonomía y de la realización del individuo y del sujeto
- c. creación de ámbitos diferenciados y especializados en la sociedad.

De todos ellos, ha sido la afirmación de la autonomía del sujeto y la realización de la libertad individual la que ha producido los mayores conflictos, especialmente (pero no sólo) con la institución católica . Democracia, derechos humanos, libre conciencia y realización plena del individuo han sido acompañados por ideales de competencia, mercado, acumulación, interés y primacía del “ yo” sobre el interés colectivo, solidario o el bien común.

Además, es fundamental comenzar a comprender e investigar las producciones religiosas de la modernidad en el largo plazo y su relación con el Estado, las instituciones religiosas y los individuos. Esas producciones estuvieron en el siglo XIX, siguieron en el XX y tienen presencia a comienzos del XXI. Las formas, desplazamientos, lógicas de regulación y desregulación, bricolajes, procesos de resignificación y simbolización que se producen en cada momento histórico nos permitirán descubrir cómo, dónde, con quiénes y desde qué memorias se hace presente lo religioso.

La modernidad en América Latina no es un proceso homogéneo y lineal sino que se ha ido construyendo de avances y retrocesos. El “beneficio” de la modernidad ha brindado oportunidades desiguales para el conjunto de la ciudadanía. No hemos vivido el camino “irresistible” de la premodernidad (rural) a la modernidad (industrial) y hoy a la posmodernidad (mediática e informática). Ella ha sido, en cada momento histórico, fruto de conflictos, negociaciones y enfrentamientos que han dado características propias a la región donde, por ejemplo, la distribución de la riqueza es totalmente desigual, permitiendo así que convivan excluidos, vulnerables, empobrecidos y precarizados junto a sectores sociales “enriquecidos” con los mismos parámetros de consumo que en las ciudades de alto desarrollo. Por esto será mejor hablar de las MODERNIDADES en América Latina

No existe un campo religioso fijo e inamovible. Por el contrario sus límites son flexibles, cuestionados y en disputa permanente por actores estatales, societales, oficialistas o de oposición que, salvo excepciones, no niegan lo religioso sino que discuten cual debe ser su presencia y accionar simbólico e institucional.

El concepto de secularización debe ser nuevamente revisado. Por un lado tenemos las evidencias empíricas: la paulatina autonomización de las esferas de lo político, lo económico, lo cultural y lo religioso, la progresiva pérdida de influencia de la Iglesia Católica y de las instituciones religiosas sobre los comportamientos cotidianos. Por otro, el crecimiento de conductas individuales cada vez más privadas y subjetivadas donde las creencias religiosas siguen dando sentido.

Otros autores prefieren distinguir entre las ligazones de la secularización con los ideales de la modernidad occidental y la manera en que ella se sitúa con respecto a la presencia de la religión en cada sociedad. “En el corazón de la laicidad francesa está la manera en como ella se ha situado históricamente frente al estatuto de la religión. Distinguiremos la secularización (con predominio cultural) de la laicización (de

predominio institucional) y para la secularización dos movimientos: el primero concierne el saber y el conocimiento y el segundo los valores.”¹

En una visión histórica de largo plazo debemos ser capaces entonces de comparar los momentos y distinguir lo transitorio de lo permanente. Creemos que debemos ser cuidadosos para no confundir la pérdida del significado social de las instituciones religiosas, los procesos de desinstitucionalización, individuación y flexibilización doctrinal con la desaparición de lo religioso a secas.

Recordemos que lo religioso es una realidad al mismo tiempo institucional, social, cambiante, histórica y simbólica. El esfuerzo de sistematización por expertos -sean especialistas, científicos, magos, hechiceros, artistas o "surgidos en la calle"- y la lucha entre ellos por darle el significado "último, verdadero, único" a los hechos de la cotidianeidad, nos permiten descubrir la pluralidad de opciones que hoy recorren nuestros países y que todo estudio debe tener en cuenta.²

Otra de las características de la modernidad religiosa es la pluralidad. Ella puede o no transformarse en pluralismo puesto que éste supone concepciones de Estado, sociedad e individuo que hagan de la diversidad parte fundamental de las relaciones sociales. Cierta concepción evolutiva de la historia supuso que se trataba de pasos sucesivos y acumulativos que llevaban irremediabilmente uno al otro. Además la concepción de pluralismo religioso va asociada a la comprensión que se tenga sobre el proceso de secularización y globalización.³ Si se entiende la secularización como lenta e inexorable pérdida de lo religioso en la sociedad causado por el avance científico, el pluralismo religioso sería experiencia de “notables” y personas religiosas “adultas”. Entendida como un proceso en el que lo religioso no desaparece sino que está en continua reestructuración

¹ BAUBERONT, J., *La laïcité, quel heritage?* Genève, Labor et Fides, 1990.

² CAMPICHE, R. J., “Un enfoque sociológico en torno al campo religioso”, en *Cristianismo y sociedad*, n° 104, México, 1990. Este autor sobre la definición dice: “la definición deberá apartarse de las seducciones de una concepción religiosa de la ciencia (“Dar una explicación sin faltas”) y de la irracionalidad vinculada con la observación de la irreductibilidad de lo religioso”.

bajo la influencia de la modernidad, el pluralismo tiende a expandirse desde la religión dominada por especialistas hasta el autoconsumo religioso.⁴

En las sociedades actuales de América Latina vivimos un proceso de pluralismo creciente dada la coexistencia de “distintos sistemas semánticos en competencia”⁵ y la lenta pérdida de peso de la legitimación religiosa de normas y valores sociales impuestos por instituciones religiosas históricas. La formación de las identidades culturales deja de ser única e unívoca para volverse híbrida y flexible.⁶

Estas situaciones analizadas anteriormente deben ser entendidas en un momento donde un tipo de racionalidad moderna hegemónica se encuentra en una profunda crisis de identidad y mutación y se ofrecen diversas alternativas (internas y externas) para su superación. Como dice Danièle 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."

Surge un problema de análisis: cuando nos referimos a expresiones religiosas en relación con el Estado hablamos, en la mayoría de nuestros estudios, de aquellas experiencias institucionales o legítimamente reconocidas por éste. Al mismo tiempo las “religiones populares no institucionalizadas” tendrán más o menos autonomía según los diversos momentos históricos y los actores en juego. Por ejemplo, cuando haya conflicto entre el bloque hegemónico y una religión instituida, también ella hegemónica, el poder de turno podrá recurrir al apoyo de las religiones populares.⁷

³ ROBERTSON, R., “Religion in the Global Field” en *Social Compass*, vol. 41, n° 1, 1994.

⁴ HERVIEU LÉGER, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993

⁵ MC GUIRE, M., *Pentecostals Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*, Pennsylvania, Temple University Press, 1982.

⁶ GARCÍA CANCLINI, N., *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Bs. As, Grijalbo, 1995.

Se trata de analizar las características de los distintos tipos de Estado desde 1880 a la actualidad en su desarrollo histórico y ver allí las diversas concepciones - enfrentadas o no - que se dieron sobre la concepción del fenómeno religioso entre catolicismo y liberalismo.⁸ Esto supone además visualizar al Estado como un actor importante con características propias que influyen en los procesos políticos y sociales a través de sus políticas y de sus relaciones con los diferentes grupos sociales. Esto contrasta con “aplicación de abstracciones conceptuales analíticas características de ciertas “teorías” estructural funcionalistas o neomarxistas.”⁹

Estas relaciones no han sido similares en los distintos países de América Latina. Sea por los conflictos específicos históricos entre actor estado y actor iglesia (entre los cuales el patronato y el regalismo son dos expresiones concretas y México un caso particular), sea por la presencia de otras identidades religiosas en especial en los Estados del Caribe, sea por las necesidades tanto de cada Estado nacional o cada Iglesia nacional por priorizar tales o cuales intereses según situaciones particulares, sea por las adhesiones religiosas que tales o cuales iglesias han mantenido o perdido en cada una de las sociedades latinoamericanas.

No debemos olvidar, como nos recuerda un autor: “en la mayoría de los países, más que en el Estado mismo, es en los círculos de sociabilidad, y más particularmente en esos laboratorios de ideas que son las asociaciones, clubes políticos, los clubes de pensar, las redes formadas alrededor de revistas, etc. que se crean los nuevos paradigmas en materia de acción.”¹⁰

2. LAS ETAPAS DEL ENFRENTAMIENTO

⁷ MARTIN, D., *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, Basil, Blackwell, 1990.

⁸ Numerosos autores han dado cuenta de la situación del continente en este período. La historia de las Iglesias elaborada por el CEHILA, entre otros, es material indispensable

⁹ SKOCPOL, T., , “El estado regresa al primer plano”, *Cuadernos de Sociología*, UBA, n° 5, 1993.

¹⁰ MERRIEN, F. J., “Etat et politiques sociales” , en *Sociologie du Travail*, n° 3, Paris, 1990.

2.1. LOS ESTADOS CON HEGEMONÍAS LIBERALES ENTRE 1880 Y 1930

2.1.1. EL LIBERALISMO INTEGRAL ENFRENTADO A LA INSTITUCIONALIZACIÓN ECLESIAL.

Se trata del período donde la mayoría de los países independientes del continente construyen sus estados actuales. La ideología liberal en sus diversas vertientes (autoritaria, progresista, positivista, darwinista, católica, racionalista, atea, etcétera) hegemoniza a los sectores dirigentes e intelectuales. Como dice Halperin Donghi,¹¹ “la ampliación de la vida política por participación de sectores nuevos es muy limitada, la renovación política termina entonces (a fines del XIX) por reducirse a un proceso interno a los sectores dirigentes, ellos mismos escasamente renovados en su reclutamiento.”

Esta modernización capitalista del continente que se desarrollará según países desde 1850 hasta 1930 constituyó un proceso con fuerte predominio del Estado (dado que se hace desde arriba y por vías institucionales y políticas) y en el caso de los países del Cono Sur con una fuerte insistencia en la reforma escolar como vía privilegiada de ciudadanía. Como dice un autor refiriéndose al Uruguay: “la secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones y la educación son los síntomas más precisos de la temprana modernidad uruguaya”.¹²

Los grupos dirigentes en su enfrentamiento a la institución eclesial buscarán social y personalmente otros tipos de legitimidades. No se trata de clases dirigentes antirreligiosas sino de clases dirigentes enfrentadas - por motivos diversos- al aparato católico cada vez más romanizado y antiliberal. Clases dirigentes interesadas en destruir el poder clerical y en construir sociedades más pluralistas. Asistimos a un proceso de “liberalismo integral”,

¹¹ HALPERIN DONGHI, T., *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1970.

¹² BARRÁN, J., *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización*, Montevideo, FHC, 1988.

de “liberalismo en toda la vida”, de construcción de un imaginario de presencia liberal “del nacimiento a la muerte”.

Este proceso lleva entonces a una dinámica de: a) la marginalización institucional de lo religioso (especialmente de la Iglesia Católica), b) intento de insertarla cada vez más en el ámbito de lo privado, c) separación del Estado y la sociedad civil del control eclesiástico con nuevas leyes e instituciones, d) fuertes críticas a la Iglesia Católica e intento de transferir la legitimidad religiosa a lo político y e) creación de una religión y moral laica y civil en la que las escuelas jugarán un importante papel. Proyecto amplio, ambicioso y combativo de la nueva hegemonía liberal en el continente.

Es al interior de ese conflicto que debe entenderse la nueva presencia de otros grupos religiosos. Bastian ¹³ afirma que: “la presencia protestante en AL durante la primera mitad del siglo XIX fue excesivamente limitada con la excepción del sur del Brasil. Las políticas migratorias de los propios gobiernos liberales había, en fin de cuentas, privilegiado la inmigración de colonos católicos, con el fin de preservar una naciente identidad y unidad nacional. El pluralismo religioso no era defendido todavía por ninguna constitución, y cuando se practicaba lo era en el marco de la estricta observancia de los tratados comerciales...”

Y agrega tomando el caso argentino: “La tolerancia que ellos defendían (Sarmiento, Alberdi) debía permitir imponer la religión del progreso, el protestantismo, en sustitución del catolicismo hispánico, concebido como un freno para el desarrollo de la modernidad. El protestantismo estaba considerado como un aliado en esta lucha de la “civilización contra la barbarie”. Se implanta una “secularización autoritaria durante el gobierno del General Roca.” Recordemos que en el caso argentino esto se hace eliminando físicamente a los pueblos indígenas de la Patagonia y del norte del país y a las resistencias de caudillos

¹³ BASTIAN, J. P., *Historia del Protestantismo en América Latina*, Cupsa, México, 1990.

locales. Lo facilita el avance tecnológico que significa el ferrocarril y la utilización de los fusiles Remington y Mauser.

La “religión del progreso indefinido” gana adeptos a la causa y “sacude” a una sociedad permitiéndole - al menos en el caso argentino - su incorporación al mercado-mundo como productor de materias primas -carnes y granos- y acelerar un proceso de acumulación lento pero persistente hasta casi finales del siglo XX. Es el “granero del mundo” de Argentina que atrae a millones de inmigrantes europeos hacia el extremo sur. Pero, la religión del orden y progreso en el Brasil o de paz y administración en Argentina, ¿qué significan? ¿Es analizada en términos ideológicos, económicos o desde la pluralidad religiosa? ¿A qué actores “populares” se privilegia?

La ampliación de ciudadanía vía la secularización y estatización permite transferir privilegios de la institución eclesial y brindarlos como servicios universales a los nuevos ciudadanos posibilitando la equidad. La no distinción de este proceso lleva a autores a afirmar que “lo que llamamos proceso de secularización fue en realidad un proceso de alienación de A.L. con su cultura autóctona y popular”.¹⁴

El conflicto del catolicismo institucional con el Estado debe ser también analizado en competencia con otros actores religiosos. En lo que respecta al protestantismo, Bastian afirma “lo que se perfiló fue un protestantismo articulado a la modernidad capitalista, pero en su sentido democrático y antioligárquico, con una no menos significativa distancia de los movimientos políticos anarquistas y anarco-sindicalistas del principio del siglo XX.”

Se realiza así una **negociación** “en la cual los líderes latinoamericanos disidentes religiosos les pusieron a su disposición sus redes y contactos liberales, mientras los misioneros ofrecieron los medios para sostener redes asociativas, escuelas y una prensa combativa. El protestantismo latinoamericano nació como un sincretismo de ideas”. A

partir de esta hipótesis y de estudios de casos en algunos países que mostrarían tales convergencias, Bastian recuerda que “está todavía por estudiarse esta formación de un frente liberal... que surgió a través de la creación de redes asociativas incluyendo las logias, los círculos espiritistas y las sociedades protestantes entre otros. Por lo menos la denuncia constante que hizo el clero católico de una tal interacción debería tomarse en cuenta”

El clero católico ligado a Roma denuncia las redes asociativas incluyendo a las logias, los círculos espiritistas y las sociedades protestantes como la “conspiración protestante, liberal, masónica y espiritista”. El liberalismo católico se suma a la nueva hegemonía liberal perdiendo peso al interior de la institución eclesiástica. Esto hace del protestantismo un aliado de los sectores liberales radicales y una alternativa religiosa posible para el clero liberal ultraminoritario que rápidamente se vincularía a las sociedades protestantes emergentes.

Estamos en presencia de una fuerte pugna y negociación entre la Iglesia Católica y el Estado por la ocupación y construcción de los lugares sociales existentes y los nuevos que se van creando. Para el caso uruguayo y bien podría decirse para el argentino: “si bien es indiscutible que a través del proceso secularizador el Estado vino a ocupar progresivamente ámbitos antes detentados por la Iglesia, desde una aproximación general también resulta adecuado referir un conflicto tramitado muchas veces en un plano de condiciones más o menos paritarias... entre dos instituciones con dimensiones sociales y políticas protagónicas que, a la vez que procuran reformarse y afianzarse, chocan por la delimitación y ocupación de un espacio público en construcción”.¹⁵

Por un lado se construye un Estado nuevo y moderno donde masones, racionalistas, positivistas, liberales, biólogos, lombrosianos y protestantes se reconocen y buscan crear una moral laica o civil que legitime su dominación. Por otro –y como consecuencia del

¹⁴ RICHARD, P., *Mort des Chretientés et naissance de l' Eglise*, París, Centre Lebret, 1978.

¹⁵ CAETANO, G., *La secularización uruguayo ,1859-1919*, tomo 1 , Montevideo, Taurus, 1997.

mismo proceso- irrumpe una Iglesia católica que se romaniza y se reforma, dispuesta a luchar contra aquello que considera “errores del mundo moderno”. Frente a ellos surge también un movimiento obrero con orientaciones socialistas, comunistas o anarquistas que disputará un espacio en la nueva construcción de hegemonías.

El optimismo liberal de fin del XIX y principios del XX rápidamente va dejando lugar a los “desencantos” en el conjunto de América Latina. Partidos políticos con dificultades de crear hegemonías modernas secularizadoras de largo plazo, resistencia de sectores campesinos, obreros e intelectuales al modelo autoritario y restringido de acumulación económica, mayor presencia económica y militar de los Estados Unidos, sectores dirigentes que utilizan los nuevos ejércitos para reprimir y consolidarse en el poder, van produciendo un lento pero persistente desgaste de la dominación liberal que se transforma en el Orden Conservador¹⁶. El caso mexicano necesita un estudio especial dado sus características propias surgidas de la Revolución de 1910.¹⁷

Sólo un estudio comparativo de cada uno de los Estados nacionales nos mostrará cómo se van configurando los distintos actores, las relaciones de poder entre ellos y las leyes que acompañan el proceso de modernidad religiosa. Así el proceso modernizador liberal lleva a la separación Iglesia – Estado (en Uruguay la Constitución de 1919 decide dicha separación) o frente a enemigos en común (el anarquismo o el comunismo) a estrechar puentes como sucederá en la Argentina sin necesidad de cambiar las leyes..

2.1.2. IGLESIA CATOLICA ENFRENTADA AL ORDEN LIBERAL. LOS CATOLICISMOS.

¹⁶ BOTANA, N., *El orden conservador*, Buenos Aires, Hispanoamérica, 1986.

¹⁷ Textos claves para comprender las particularidades de México: SIGAUT, Nelly, “La Iglesia Católica en México”, *El colegio de Michoacan*, 1997; BLANCARTE, R., *Historia de la Iglesia en México*, México, FCE, 1992; CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, México, tomo 5, Salamanca, Sigüeme, 1984; MAYER, J., *La Christiade: L' Eglise, l' Etat et le peuple dans la Revolution Mexicaine*, 1926 – 1929, París, Payot, 1975.

El catolicismo que había sido religión totalizadora en la etapa colonial y es cuestionada luego de los cambios revolucionarios de principios del XIX por su relación con el antiguo pacto colonial especialmente por los nuevos sectores dirigentes, intenta una nueva presencia en el continente a partir de la romanización y de un nuevo catolicismo que hace del rechazo de las innovaciones liberales (sean estas políticas, ideológicas, sociales, religiosas) el eje vertebrador de su accionar.

La crítica social católica no se hace esperar. El Syllabus de 1864 que condena los ochenta errores modernos, expresa categóricamente lo que no puede hacerse : “La Iglesia puede y debe reconciliarse y componer con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna”. La obligación de no transigir con el liberalismo- junto a la infalibilidad papal y el dogma de la Inmaculada Concepción de María aprobados por el Concilio Vaticano I en 1870, aparecen formando parte de la misma estrategia romana. Al mismo tiempo la condena al liberalismo primero y luego al comunismo son los principales motivadores de la acción y de los cambios institucionales al interior del campo católico. La no aceptación de la reducción de la Iglesia a un culto privado y de la separación Iglesia-Estado aparece como expresiones públicas de malestares de fondo.

Este proceso llevará al catolicismo, por diversos medios y acontecimientos, a un proceso de diferenciación interno -católicos liberales, católicos sociales, católicos integrales, católicos conciliadores, católicos sin iglesia, católicos anticlericales, católicos privados , etcétera - .La discusión en torno a las respuestas a dar a la modernidad liberal divide: por un lado catolicismo de conciliación, por otro catolicismo de rechazo y/o de superación. Una pregunta es clave: ¿si la locomotora de la historia es la modernidad capitalista, se puede quedar fuera de ella? ¿No habrá que “evangelizarla” ya ? Esta manera de actuar y reflexionar brinda fuerza al catolicismo que busca conciliar con el liberalismo¹⁸.

¹⁸ Los conflictos entre católicos liberales e intransigentes y la lucha compleja por la libertad y la laicidad en: POULAT, E., *Liberté, laïcité*, París, Cerf, 1987

A partir de otra mirada y otra estrategia se asiste sí a una toma de distancia por parte de la mayoría de la institución eclesial de los sectores dominantes de la época, especialmente de aquellos que hicieron del liberalismo, del positivismo o del libre pensamiento su ideología principal. Posturas de “ghetto”, de “repliegue en sus trincheras”, “encierro doctrinal” o de “división de planos” aparecen como las estrategias prioritarias a fin de implantar el “Reinado Social de Jesucristo” como lo proclaman diarios, revistas y documentos¹⁹. Referencias a no olvidar pese a las continuas afirmaciones de lo contrario por parte de numerosos publicistas.

Estamos en presencia de un “campo religioso católico a la defensiva” (Beozzo,1995), que va “perdiendo” espacios de control societal sobre todo con el crecimiento del Estado que pasa a realizar esas funciones: escuelas, registros civiles, cementerios, hospitales, cárceles ... Estos espacios que habían estado en manos o supervisados por la Iglesia Católica son ahora atribuciones del Estado y -en algunos casos- de otros grupos religiosos no católicos. Por ejemplo en la formación de futuros maestros se llama a profesores protestantes, como en el caso de las escuelas en Argentina a fin del XIX.

El catolicismo romano, en su enfrentamiento a la modernidad liberal a fin de imponer su propia racionalidad católica, construye una estrategia de aglutinar fuerzas y de posicionarse. Pío IX, León XIII y Pío X (con sensibilidades diferentes) forman parte del mismo dispositivo. El movimiento católico con sede en Roma y ramificaciones en todos los países de América Latina se pone en marcha en su lucha de largo plazo contra la modernidad liberal y el sujeto burgués. ¡El liberalismo es pecado!²⁰. Se condena (el

¹⁹ MALLIMACI, F., *Del liberalismo integral a la hegemonía militar en 500 años de cristianismo*, CEHILA, Buenos Aires, 1992.

²⁰ Este será el nombre de un libro que recorrerá el continente. Escrito en varias versiones en 1886 y 1887 por el sacerdote catalán Felix Sarda y Salvany, se hace eco del “aire de la época” condenando toda conciliación con el liberalismo. Dice, por ejemplo “El liberalismo es pecado, ya se lo considere en el orden de las doctrinas, ya en el orden de los hechos”, en su punto III y “no hay más partido perfectamente católico, que un partido que sea radicalmente antiliberal” en su punto XLI. En 1871 comenzó a publicar la “Revista Popular” y a denunciar a católicos liberales, masones y protestantes. Escribió sobre catequesis, hagiografía,

Syllabus) y se propone (Rerum Novarum).²¹ Enfrentamiento que la llevará a tomar distancias también de todo tipo de “religión encantada” a fin de posicionarse como “otra racionalidad ” y no como una religión más.

Al antiprottestantismo de la institución católica le corresponde el anticatolicismo y antipapismo de los nuevos grupos protestantes del “frente liberal”. El concepto de “Verdad” simplemente cambia de registro. Los nuevos grupos dirigentes que llegan al Estado siguen utilizando el fenómeno religioso como parte de su legitimidad (varios de ellos son católicos liberales o sin Iglesia). A nivel personal manifiestan su adhesión a un catolicismo difuso y sin iglesia , acercándose al mismo tiempo mucho más a experiencias “científicas” como el espiritismo, el kardecismo o logias masónicas. Las clases dominantes saben muy bien que lo religioso sigue siendo una herramienta válida para consolidar sus intereses mientras que siguen despreciando - al igual que el catolicismo romano, el protestantismo liberal y el socialismo ilustrado - las experiencias religiosas múltiples y variadas de los cada vez más heterogéneos sectores populares.

Un ejemplo es la Constitución Argentina de 1853 que se presenta como “de espíritu liberal” y es ambigua en sus formulaciones. No propone la separación entre Iglesia y Estado pero tampoco una integración total. En su artículo 2 dice: “El gobierno federal sostiene al culto católico apostólico romano” y el artículo 14 permite a cada persona “profesar libremente su culto”. Al mismo tiempo exige en su artículo 75 para ser elegido presidente “pertenecer a la comunión católica apostólica romana”. Entre las atribuciones del Congreso (artículo 67, inciso 15) prescribe “proveer a la seguridad de las fronteras;

ascética, piedad y cuestiones político sociales. Sus libros, folletos, hojas y artículos ocupan catorce volúmenes.

Editado en diversos momentos por aquellos que recuerdan esa tradición antiliberal:

SARDA y SALVANY, F., *El Liberalismo es pecado*, Colección Clásicos Contrarrevolucionarios, Buenos Aires, Cruz y Fierro editores, 1977. Aquí afirma que la versión definitiva es de 1886. Nueva edición similar a la original , Edición Alta Fulla, Barcelona, 1999. Colección tinta fina. Aquí se dice que es reproducción de la versión de 1887.

²¹ POULAT, E., *Eglise contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977. POULAT, E., *Modernística. Horizons, physiologies, débats*, París, Nouvelles Editions Latines, 1982.

conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”. Subsisten en dicha Constitución, como en otras de América Latina ciudadanos de primera y de segunda, unos con libertad de culto y otros que deben convertirse a una religión instituida o – si son analfabetos por ejemplo- que se ven impedidos de votar.²²

El surgimiento y consolidación de un movimiento obrero primero de raíces anarquistas y luego socialistas y comunistas, complejizará la evolución del campo religioso, ya que en ambos casos el análisis de las convicciones religiosas y el rol a cumplir por las instituciones religiosas figurará en sus manifiestos y programas. El anticlericalismo es común a ambos movimientos. El cristianismo primitivo aparecerá como uno de los referentes en ambas experiencias. Mientras en el anarquismo figura como utopía realizable (las “comunidades anarquistas” están cargadas de fuertes componentes utópicos de tradición cristiana) en el comunismo aparece como un paso previo hacia la sociedad sin clases²³ teniendo como telón de fondo un ateísmo militante desde que el comunismo soviético hegemoniza dicho movimiento.

El enfrentamiento deja de ser entonces entre “frente liberal” versus “frente católico” para convertirse en un enfrentamiento triangular: liberales, católicos y comunistas donde los segundos comenzaran a encontrar sus redes de ligazones (y sus afinidades electivas) con el incipiente nacionalismo latinoamericano en sus diversas vertientes autoritarias, tradicionalistas, populistas, reformistas o revolucionarias en el cual el hispanismo y el rechazo a la presencia de los Estados Unidos comienza a tener mayores adhesiones.²⁴

²² La Constitución Argentina fue reformada en 1994 respetando la pluralidad religiosa. Se eliminó la cláusula de pertenencia católica del presidente y se reconoce en el art. 75, inciso 17 “ reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” . El artículo segundo no se modificó.

²³ Lowy, M. “Marx et Engels comme sociologues de la religion” en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 89, 1995

²⁴ Un libro clave y central: Ramiro de MAETZU, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, 1934. Edición argentina, Huemul, Buenos Aires, 1986. Debemos recordar que el autor fue embajador de España en la Argentina a fines de la década del 20.

El liberalismo no sólo se presenta como proyecto de vida y de concreciones sino también con proyección utópica, es decir mostrando al final del camino - si son seguidos sus postulados - una sociedad feliz e igualitaria. La desilusión con el modelo liberal y el combate de aquellos actores y sectores sociales que se enfrentan al liberalismo, llevará también a construir otras utopías que se enfrenten a la liberal .

Las anticipaciones utópicas antihegemónicas obran como “dadoras de sentidos y esperanzas” mostrando los “cielos y paraísos” a los cuales se llegará siguiendo tal o cual camino transformador y cuestionador. En tal sentido contribuyen a dar fuerza a aquellos y aquellas que , si bien viven en un presente “duro y de sacrificio” saben que al final, ellos o sus descendientes, llegarán a la “tierra prometida” . Los “Cielos, Paraísos e Infiernos” están presentes en los procesos sociales. Recompensas de la tradición judeo-cristiana ubicadas en “el más allá” serán secularizadas y tratadas de construir “en el más acá” tanto en movimientos religiosos como sociales. No se acaban las utopías sino que son resignificadas. Los sociólogos del fenómeno religioso han estudiado muy bien esta “inversión simbólica” entre el más allá y el más acá , donde la utilización de uno u otra dependerá de las circunstancias y del movimiento social que la lleve adelante.²⁵

Lo importante es analizar que la crisis de la utopía liberal pone en movimiento a otras utopías. Felix Weinberg ha logrado rescatar dos utopías argentinas²⁶ a comienzos del siglo XX en Argentina ligadas a experiencias obreras , una anarquista y otra socialista. Ambas imaginan cómo será nuestro país cuando el socialismo y el anarquismo triunfen, proyectando sus concepciones y sueños hacia el futuro. A su vez el autor nos recuerda cómo “tanto en el campo del socialismo como del anarquismo se censuraba duramente a quienes se dejaban arrastrar por los caminos de esas elucubraciones intelectuales aparentemente escapistas”. Más aún se critica a aquellos que especulan sobre la futura

²⁵DESROCHE, H., *Socialismes et sociologie religieuse*, París, Cujas, 1965.

HILL, M., *Sociología de la Religión*, Madrid, Cristiandad, 1976

²⁶WEINBERG, F., *Dos utopías argentina de principios de siglo*, Buenos Aires, Solar, 1976.

sociedad socialista o buscan retirarse del mundo para fundar grupos habitados únicamente por elegidos .

Este mismo proceso es también vivido al interior del catolicismo argentino por grupos que pondrán en marcha sus propias utopías. Frente a lo que se considera la crisis liberal no sólo se reactivan utopías socialistas y anarquistas sino también cristianas y católicas en particular. La “nueva cristiandad” o “la nueva edad media” son propuestas globales de superación del “desorden liberal” mientras que las “comunidades utópicas” son lugares “apartados del mundo donde ya se viven los valores de la tierra prometida”.²⁷

A nivel del campo católico el protestantismo es visualizado como “hijo del liberalismo” y por ende formando parte de la triada conformada por la Reforma Protestante, la Revolución Francesa y surgimiento del socialismo. El primer Concilio Plenario de América Latina realizado en 1899 en Roma resume esta postura que busca asimismo uniformar el catolicismo latinoamericano. Los errores señalados son: “el ateísmo, el materialismo, el racionalismo, el indiferentismo, el liberalismo, positivismo, protestantismo” (muy similares a los ya adelantados por el Syllabus de 1864).

Como nos recuerda Beozzo(1995): “El gran sacramento de la era colonial era el bautismo... ahora se desplaza a la eucaristía y de la sociedad a la familia ...La Iglesia que había tolerado y convivido con la ausencia casi total de la familia entre los esclavos africanos, donde la tasa de ilegitimidad de los hijos traspasaba fácilmente el 95 %, reaccionó a la instauración del casamiento civil y a su marginación del orden social y político, con un redoblado énfasis en la institución del matrimonio religioso y en la

²⁷Numerosas comunidades cristianas de órdenes y congregaciones religiosas católicas como de otros grupos evangélicos crecen y se desarrollan a fines del XIX y principios del siglo XX en Argentina. En 1889, por ejemplo, “cuando la miseria se cernía sobre la masa obrera... dos ilustres damas... inauguran las Señoras de la Sociedad de San Vicente de Paul que crean luego la Colonia Obrera de Nueva Pompeya”. Véase Julián ALAMEDA, *Argentina Católica*, Buenos Aires, Benedictinos, 1935.

importancia de la familia para la reproducción de la fe católica. Sin el Estado y la escuela pública, la familia se convirtió en el punto de apoyo del nuevo esfuerzo.”

En síntesis, este período nos muestra un liberalismo integral de fuertes contenidos utópicos con un individuo con escasos derechos ciudadanos (el educarse es el principal), con una modernización religiosa de legitimidad liberal (en ciertos países acompañada por el protestantismo) creada desde el control del aparato estatal y “desde arriba”, que establece las leyes de separación que rigen hasta la actualidad, buscando privatizar el catolicismo. Este proceso es combatido por un catolicismo a la defensiva que elimina a sus adversarios internos y descalifica de plano al Estado liberal dado su subordinación. En esta etapa el catolicismo no acepta el pluralismo, concentra fuerzas y crea organizaciones propias. El tipo ideal es el “ notable católico” .

2.2. LOS ESTADO DE BIENESTAR ENTRE 1930 –1980 : ESPACIO COMPARTIDO ENTRE DIVERSAS CORRIENTES SOCIALES.

2.2.1. EL CATOLICISMO INTEGRAL: “NACIONALIZACIÓN CATÓLICA “Y “CATOLIZACIÓN CULTURAL DE LAS SOCIEDADES”.

La segunda etapa podemos situarla entre la crisis social, político, cultural y económico del 30 hasta el fracaso de la revolución sandinista a mediados de los 80, la caída del muro de Berlín en 1989 y la crisis de la deuda externa, período que muestra un Estado y sociedad en América Latina a la búsqueda de nuevas alianzas y legitimidades. Militarismos, populismos, nacionalismos, democracias cristianas y experiencias ligadas a la internacional socialista aparecen compitiendo con el antiguo orden liberal, acusado ahora de conservador y oligárquico. Primero Cuba, luego Chile y finalmente Nicaragua intentan combinar nacionalismos y socialismos pero no lograr perdurar en el largo plazo con sus ideologías de origen.

El crecimiento económico se asocia al avance y expansión del sector industrial. La industrialización ampliará los mercados internos, creará mejores condiciones de vida, ampliará servicios de salud, educación y vivienda especialmente para empleados, asalariados y pequeños productores. La ciudadanía se amplía: de la educación o el voto a derechos sociales. La sociedad liberal con clases y capas divididas, opuestas y bien diferenciadas, va dejando paso -lentamente y a través de luchas y negociaciones- a nuevos sectores sociales que buscan la “armonía social” y se suman a los beneficios de dicha industrialización. El proceso de ampliación de la ciudadanía alcanza ya no sólo a los propietarios y dueños de haciendas sino también a las clases medias en ascenso, a los trabajadores (especialmente los sindicalizados) y a los habitantes de las ciudades.

Surgen en simultáneo Estados dominados por la sociedad militar con diversas variantes autoritarias, desarrollistas y/o represivas donde la “defensa nacional de la Patria” es entendida en contra de los “enemigos internos”. Enemigo interno que al tener caracterizaciones ideológicas también aparece ligado a “ideologías foráneas”: comunismo, socialismo, tercermundismo, teología de la liberación, etc.

En América Latina se consolidan nuevas experiencias organizativas a nivel popular, tanto campesinas como obreras y a nivel estudiantil y profesional, lo que permite una mayor incorporación a la vida social y política y un relativo crecimiento económico con distribución social -especialmente allí donde hay procesos de industrialización sustitutiva-. Esto es vivido – en los países donde se lleva adelante - como una superación de la situación restringida y represiva en el viejo orden liberal y oligárquico. De la antigua ligazón con Inglaterra se pasa a una relación privilegiada con empresas, funcionarios y estrategias militares de seguridad interna impulsada por los Estados Unidos. El caso argentino es un ejemplo de esa relativa autonomía del Estado nación, los Estados del Caribe con su sometimiento e invasiones son la otra cara de la medalla.

El campo religioso se va expandiendo y diversificando ahora desde la nueva hegemonía católica. Ya no están los “notables católicos” sino hombres y mujeres surgidos de las organizaciones creadas en esta época: la Acción Católica, la JEC, JUC, JAC y otras. A nivel de clases dirigentes, la crisis del liberalismo y el positivismo lleva a buscar nuevas legitimidades. Ya no será el protestantismo liberal, los cultos espiritistas o escuelas científicas del XIX y principios del XX o la moral laica los que atraerán adhesiones. El tipo de Estado y legitimidad necesaria para combatir y destituir a las antiguas clases dominantes obliga a ganar adhesiones a nivel masivo donde el respeto y valorización del factor religioso es un elemento vital.

El campo religioso se transforma profundamente. El catolicismo es visto así como un actor central pero no único en ese proceso de nuevas hegemonías. El protestantismo también se expande con diversas matrices y orientaciones abandonando la causa liberal. Los grupos afro-americanos comienzan un lento proceso de reconocimiento, visibilidad y presencia ya no sólo en el ámbito de la vida privada sino en la pública y en su relación con el Estado. Las diversas religiones indígenas serán valorizadas al interior de las “religiones populares” donde los estudios antropológicos -desde diversas variantes y concepciones - preceden a los históricos y sociológicos.

Las discusiones sobre creación, ampliación o modificación de la legislación sobre el espacio que debe ocupar la Iglesia Católica vuelven a ocupar un lugar importante sin que esto signifique renunciar a la separación. Hay nuevas realidades cotidianas con la ampliación de la presencia pública en las ciudades: creación de nuevas parroquias, escuelas católicas, catolicismo en las escuelas o subsidios especiales para la educación; colaboración en la asistencia social y presencia de los símbolos católicos junto al poder estatal.

Campo religioso que en los años 60 y 70 (fruto de los cambios producidos por el Vaticano II, la Conferencia de Medellín y las experiencias locales en el campo católico) se expande hacia el campo político partidario ya no sólo a partir de expresiones partidarias

denominacionales (como es la Democracia Cristiana) sino en diversos grupos políticos de variadas ideologías y tradiciones de “orientación cristiana” como es por ejemplo el peronismo. Militantes religiosos son ahora aceptados, reconocidos y “buscados” por los diferentes grupos dirigentes, ya no sólo para legitimar su accionar sino también como fuente y cantera de militantes y funcionarios para las actividades estatales. Afinidades electivas que serán ampliamente conflictivas al interior de las religiones institucionalizadas donde la “misión a cumplir” y las anticipaciones utópicas o carismáticas oscilarán entre dar respuestas a demandas políticas partidarias o a las “específicamente religiosas”; priorizar la presencia en el campo religioso o expandirse a otros; presentar posturas uniformes o aceptar diversidad de concepciones.

2.2.2. CATOLICISMO COMO DADOR DE IDENTIDAD NACIONAL EN EL ESTADO DE BIENESTAR

El nuevo tipo de Estado llamado de Bienestar o Social por los científicos sociales busca ahora sumar actores relevantes a su accionar. Aquí el catolicismo aparece como **un dador de identidad nacional y cultural** que legitima esta nueva dominación y permite entonces tomar distancia de la alianza liberal -oligárquica precedente. Se busca que la institución católica y los símbolos católicos - mayoritarios en América Latina- se sumen a la nueva hegemonía creando otro modelo de modernidad religiosa. El crecimiento del Estado -nación va acompañado del crecimiento de la institución eclesial. Los espacios específicos de ambos se van construyendo conflictivamente dado que el viejo paradigma que diferenciaba público y privado y defendía la no intervención estatal (característicos del orden liberal) ha dejado de ser creíble y operativo.

Miguel Picado ²⁸ en sus estudios sobre la Iglesia Católica en Costa Rica analiza esta nueva realidad. Nos muestra “la simbiosis” entre la Iglesia y el Estado benefactor.

“No se concibe el Estado benefactor o reformista sino como respuesta a las demandas y organizaciones populares. Lo hace distribuyendo bienes y servicios, mediante una serie de recursos y procedimientos...se destacan las políticas sociales ... Aunque suene paradójico , el Estado Benefactor es una conquista de las clases subalternas... se produce un afianzamiento y una ampliación de las capas medias”.

La simbiosis tiene dos vías: “lo que la Iglesia aporta al Estado y lo que éste proporciona a aquella. En el primer carril, tenemos el apoyo a las propuestas reformistas como las únicas legítimas en la óptica cristiana... en el segundo carril encontramos las partidas específicas ... y la habitual participación de las autoridades de la Iglesia en los actos de culto civil. La hipótesis indica también que el Estado concederá a la Iglesia diversas facilidades para que desarrolle su laborar pastoral, a condición de que consolide la mentalidad de los sectores medios y evite la confrontación entre las clases sociales”.

Este enfrentamiento al viejo orden liberal supone una ampliación de la ciudadanía a otros sectores sociales y la creación de una mayor legitimidad al desarrollo del propio Estado. Esta definición de Picado va acompañada de una crítica al análisis sobre la importancia e influencia de este tipo de Estado y al tipo de práctica eclesial que ello va a significar . Recomienda que “todavía hay mucho que estudiar y reflexionar acerca de la principal institución política nacional de los últimos cuatro decenios (1940-1980)”. Al ser otros los grupos dominantes, los dirigentes de este modelo de Estado ya no buscan rechazar al catolicismo sino incorporarlo a las gestiones reformadoras del Estado. Esto produce, “una dependencia peligrosa debida en última instancia a que la jerarquía no se apoya en organismos propios para conseguir una presencia social, sino que de hecho ha delegado esa función en el Estado”.

²⁸ PICADO, Manuel , *La iglesia costarricense entre Dios y el César*, San José, Dei, 1988
Ibid, *La iglesia costarricense entre el pueblo y el estado*, San José, Alma Mater, 1990

Por otro lado las políticas del Estado Benefactor y la Iglesia Católica pasan a formar parte de los grandes dadores de sentido. Allí donde los dos logran ser tomados como “los representantes de la identidad nacional” su peso, presencia, influencia y expansión serán considerables. Al mismo tiempo donde las relaciones entre Estado benefactor - institución eclesial crecen y se expanden, la posibilidad para una pluralidad religiosa amplia, disminuye. Ahora es el catolicismo quien -desde posiciones de poder- combate a las nuevas expresiones religiosas institucionalizadas (especialmente norteamericanas) que luego del fin de la guerra en 1945 , se expanden en América Latina y el Caribe. Busca que sean toleradas las organizaciones religiosas ligadas a grupos y comunidades inmigrantes siempre y cuando acepten su hegemonía en el campo religioso y cultural. Dado el “modus vivendi” con el nuevo tipo de Estado, se busca ahora definir una modernidad religiosa de legitimidad católica. El “enemigo” es la cultura de los EEUU, el modelo “WASP - white anglo-saxon protestant”- , la amenaza comunista y se consolida la valorización de lo nacional entendido como continuidad de la larga tradición en el continente de presencia católica y religiosidad popular. Si el protestantismo del siglo XIX descalificaba a la Iglesia Católica como fruto del atraso y la ignorancia, ahora las experiencias protestantes son descalificadas por el catolicismo hegemónico en términos de no representar la identidad nacional.

La democracia es descalificada y sospechada por ser formal, burguesa o individualista creando al mismo tiempo sensibilidad social y política, y seducción por el Estado y la gestión pública. El “asalto al poder” es posible y ciertas veces la lenta espera democrática es insoportable.

Es fundamental entonces definir al catolicismo integral que, creado el siglo pasado y habiendo hecho de su lucha contra las modernidades liberal y socialista su principal oposición, ahora es totalmente hegemónico en la institución y en el campo religioso. Una

vez más recordemos lo que nos dice un estudioso del catolicismo contemporáneo como es E. Poulat:

"Es romano, intransigente, integral y social. Romano en primer lugar: el papado está en la cabeza y el corazón Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna, pero también inquebrantable sobre los principios que marcan esta oposición. Integral, dicho de otra manera, rechazando dejarse reducir a prácticas culturales y a convicciones religiosas, pero preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque así ha adquirido una esencial dimensión popular y en fin, porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la cuestión social cuya solución exige una amplia movilización de las fuerzas católicas"

La lejanía durante el Estado liberal permite ahora "ofrecerse como alternativa" ya no desde los "notables" o "clérigos" sino desde "el surgimiento de militantes provenientes de otros sectores sociales quienes legitiman y conquistan nuevos espacios de poder, no a partir de su origen social o familiar, sino desde su vocación, dedicación, mística, entrega e inserción en el movimiento católico.²⁹ Si el liberalismo era pecado, ahora se puede ser católico y nacionalista, siempre cuando no se tomen posturas "exageradas"

Este monopolio católico integralista es puesto en tela de juicio tanto por las transformaciones sociales y política como por las del propio campo religioso en los 60 y 70. Esto produce según Dussel³⁰ tres desafíos: "el desafío del pueblo como sujeto histórico de la formación social concreta...; el de optar por la reforma o también por la

²⁹ MALLIMACI, Fortunato, "La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959)" en E. Dussel (edit.), *Resistencia y esperanza*, San José, DEI, 1995.

³⁰ DUSSEL, E. (edit.), *Resistencia y esperanza*, San José, Dei, 1995.

revolución... y el tercero se sitúa en el propio plano del < modelo > de Iglesia, o sea el modo de entender la función de ésta en la sociedad política y civil “

La modernidad religiosa de legitimidad católica en América Latina es ahora cuestionada desde otras perspectivas católicas. Nuevamente una pregunta clave ¿Es el socialismo el futuro de la Humanidad? ¿La locomotora de la Historia son los países del socialismo real? Si bien el antiliberalismo sigue funcionando como principal referencia en la memoria del repertorio histórico de confrontación, las propuestas alternativas comienzan a diferir. Frente a quienes suponen que el catolicismo latinoamericano está bien anclado en las sociedades y pueblos de A. Latina en razón de su “ethos y cultura católica”, están aquellos que piden construir una modernidad religiosa desde una opción de cristianos por el socialismo. Piden “mirar lejos” y proponen nuevas visiones de espiritualidad a partir de “beber en su propio pozo”³¹. Lo que parecía un simple recambio, o el intento de crear un tipo de modernidad cristiana donde el interlocutor privilegiado ya no sería el sujeto burgués racional, libre y autónomo (es decir liberal) sino el pobre o el pueblo o el trabajador, a lo largo de los años se revela como un proceso más complejo con sus rechazos, sus anclajes y sus resistencias.³²

Una experiencia a analizar es la Teología de la Liberación que crece y se desarrolla a caballo entre el fin del Estado de bienestar y el surgimiento de una sociedad globalizada. Nace como expresión de la disconformidad de sectores católicos con modelos dominantes de estado, sociedad e iglesia en un momento de profundos cuestionamientos en América Latina.

La TL permite romper con modelos anteriores de relación individuo religioso - sociedad civil - Estado. Ahora se privilegia no sólo la relación con movimientos populares

³¹ GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, primera edición, 1972 Introducción ampliada en la 14ava. edición, Sígueme, Salamanca, 1994. Ibid, *Mirar Lejos*, Lima, CEP, 1991.

³² BEOZZO, José O., *A Igreja do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1994

de reivindicación social y política sino que se asume “ese imaginario popular” desde una perspectiva que valoriza “el amplio mundo de los pobres”. Significa otra propuesta frente al encapsulamiento “familiar” del Estado liberal o la inserción institucional en el Estado benefactor. Las comunidades eclesiales de base aparecen como uno de los principales referentes a fin de asumir la radicalidad de la sociedad civil como espacio privilegiado de acción individual y grupal.

En estos grupos la pluralidad se ejercía en lo político hacia opciones ideológicas consideradas de izquierda y en lo religioso hacia el protestantismo ahora llamado histórico. Al igual que sus ancestros integralistas, las experiencias religiosas ligadas a lo emocional, el éxtasis o el trance - (especialmente indígenas o afros primero y católicas y pentecostales luego) fueron tomadas como resabios de religiosidades precapitalistas o burguesas o sincréticas o funcionales con la dominación .Al interior del campo católico, las experiencias de otros miembros del campo católico eran negadas o ignoradas cuando tenían otro vínculo con lo sagrado o deslegitimadas cuando tomaban otros caminos políticos. La secularización y su comprensión y análisis será otro de los temas de fuerte disputa dado que se suponía una lenta desaparición de las experiencias religiosas. Además una gran porción de ese mundo popular no se sumó a las experiencias históricas propuestas por la TL o las CEBs o las de diversos cristianismos históricos. Y esto no sólo en razón de la “restauración conservadora” sino por los propios límites de las opciones propuestas

Teología de la Liberación que aún no ha sido analizada profunda y críticamente en todas sus dimensiones. La puja entre autores, actores y corrientes aún dificulta su valoración y límites. Así, un sacerdote ³³ afirma: “Durante la década de los setenta se nota una evolución que se acentúa más aún durante los ochenta: la TL se torna cada vez menos socio-política y cada vez más religiosa y eclesial”.

³³ COMBLIN José, “La Iglesia en veinte años de lucha por los derechos humanos”, en E. DUSSEL, *Resistencia y Esperanza*, San José, CEHILA- Dei, 1995.

El investigador debe ser cuidadoso: debe conocer la perspectiva de los actores pero analizar las afirmaciones al interior de un campo católico en conflicto donde el “poder de nominar”, es decir de definir lo social, lo político y lo religioso es vital. Al mismo tiempo debe tomar distancia de una teoría social que analice como “desviación o anomalía o atraso o fundamentalismo” la relación entre religión y política. Se debe comprender cómo se sigue dando esa relación y no suponer la eliminación.

En síntesis, este período nos muestra un Estado de Bienestar con un individuo con poca o escasa autonomía, con ampliación de los derechos ciudadanos a los sociales, con una modernización religiosa de legitimidad católica integralista con fuertes contenidos utópicos sean nacionalistas, populistas o socialistas según los casos, construida con apoyo estatal y “desde arriba”. Nos muestra un catolicismo a la ofensiva y con crecimiento institucional sostenido y apoyado desde Roma, que logra penetrar el Estado y la sociedad, creando una identidad católica ligada a lo nacional, dudando y sospechando de la democracia. En esta etapa el catolicismo acepta la pluralidad religiosa bajo su hegemonía, deja lo privado para expandirse en lo público, deslegitima y condena tanto al liberalismo como al comunismo y a las otras expresiones religiosas acusadas de “quebrar la identidad católica del continente”. El tipo ideal es el militante y la comunidad comprometida integralmente.

2. 3. LOS ESTADOS PRIVATIZADORES (DE 1980 A LA ACTUALIDAD) EMERGENCIA DE NUEVOS SECTORES Y ACTORES GLOBALIZADOS: LA CONCEPCIÓN DE MERCADO INTEGRAL.

La última etapa de este continuum histórico es el de la crisis del Estado benefactor junto con la caída del muro de Berlín y de la URSS. La sociedad se globaliza y - por ahora al menos- el neoliberalismo pretende ser la única referencia dominante, en la que principalmente aparecen sus emergentes económicos, tecnológicos y mediáticos. Globalización que es también vista como pérdida de autonomía y soberanía del estado - nación. El Estado va perdiendo así sus atributos construidos a lo largo del siglo XIX y el

XX. Jaqueado por arriba (mundialización) y por abajo (no responde a las demandas inmediatas de sus ciudadanos), está a la búsqueda de nuevas formulaciones en las que los espacios regionales aparecen como una de sus principales posibilidades de articularse (Mercosur, Nafta, CEE, etc.).³⁴

Lo que se produce en cualquier parte del mundo está aquí y se hace cada vez más difícil diferenciar lo propio de lo extraño. Como nos recuerda García Canclini³⁵, la globalización supone una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema con muchos centros, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa.

Proceso de ciudadanía que la reestructuración productiva con su secuela de desempleo y privatizaciones acotará y restringirá a sectores que hasta ayer la habían gozado (nos referimos a trabajadores y empleados estables), ciudadanía que tendrá en los medios de comunicación uno de sus principales interlocutores.

Nuestra sociedad vive también el proceso de globalización de manera diferenciada y con cierto descontento. La globalización significa para algunos sectores, especialmente para aquellos que se “integran” y “navegan” a nivel mundial, que lo que tienen se vuelve a cada instante obsoleto, perimido, “fue”... Es la cultura de lo efímero, de los “no lugares”, del tránsito...

Para otros sectores, distintos a los de hace diez o quince años, pero creciendo a pasos agigantados, las necesidades insatisfechas crecen y se multiplican. Tratan de zafar de la caída, entran en procesos de exclusión, desempleo y quiebre de valores y expectativas.

³⁴ WEFFORT, Francisco, “Notas sobre a crise do estado nação” en *La encrucijada de los noventa*, Pensamiento Iberoamericano, n° 19, Madrid, 1991.

³⁵ GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Buenos Aires, Grijalbo, 1995

Para el caso argentino casi un tercio de la población ya está en esas condiciones y otro tercio lucha por no caer y así mantener en parte sus logros de la época de esplendor del Estado de Bienestar.³⁶

Frente a este proceso de la globalización queremos participar de las mismas sospechas de García Canclini: los que desconfían de que lo global se presente como sustituto de lo local y de que el modo neoliberal de globalizarnos sea el único posible. Más aún, la interpretación de las características de la cultura local adquiere una relevancia hasta ahora dejada de lado en nombre de lo macro - estructural.³⁷ Globalización que también nos hace ser más modestos con nuestras categorías pretendidamente universales y que con el tiempo descubrimos que eran propias de varones, blancos, noratlánticos, de mediana edad y viviendo en ciudades....

En el caso argentino, cuando hablamos de Estado de Bienestar nos estamos refiriendo a una formación social caracterizada por empleo estable para la mayoría de la población económicamente activa; proceso de movilidad social ascendente gracias al crecimiento económico y educación universalizada; acceso (gratuito o de bajo costo) a la salud, hábitat y esparcimiento para aquellos ligados al mercado laboral estable. Estado de Bienestar que tuvo como movimiento social hegemónico en los sectores populares al movimiento obrero (con su herramienta principal, el sindicato por rama, como eje vertebrador de lucha y dador de sentido e identidad). Este tipo de Estado a partir del proceso de privatizaciones de las empresas estatales, ajuste estructural, pago de la deuda externa, proceso de concentración económica y financiera y apertura globalizadora, dejó de cumplir sus funciones anteriores, se ha quebrado y está hoy a la búsqueda de un nuevo "contrato social" con el conjunto de la sociedad.

³⁶ MALLIMACI, Fortunato, "Políticas sociales: hacia una nueva relación entre estado y sociedad civil. Las organizaciones no gubernamentales de promoción y desarrollo" en *Dialógica*, Revista del CEIL-CONICET, n° 1, año 1, 1996.

³⁷ GEERTZ, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*, Paidós, BsAs, 1994

Los actores sociales relevantes ya no son aquí los del período de industrialización. Por el contrario vivimos un lento proceso de des-industrialización y terciarización de la vida económica. La pobreza y el desempleo vienen a instalarse por largo plazo. Sindicatos, clase obrera, movimiento obrero y otras expresiones de lucha del período anterior encuentran severos límites tanto estructurales (disminución relativa de sus fuerzas) y motivacionales (sus luchas aparecen más defendiendo privilegios que buscando alternativas globales). No es que hayan desaparecido pero no tienen la fuerza y la posibilidad de arrastrar a otros sectores sociales .

De un “sujeto histórico único y previsible” se pasa a multiplicidad de actores y actrices sociales. Además, nuevos movimientos sociales aparecen en escena, muchos de ellos reclamando más por lo simbólico cotidiano y lo posible (defensa de la vida, de lo ético, de sus identidades, del medio ambiente, contra la corrupción) que por lo económico productivo. Se “defiende” más el actual salario frente a la posible desocupación que exigir mayor salario frente a las ganancias de las empresas o el posible cierre de las mismas. La “militancia” es por lo concreto, lo tangible, aquello que hace feliz, con pertenencias múltiples y poco estructuradas. Y sobre todo se realiza en espacios “controlables”. Nuevas sensibilidades aparecen en escena. Palabra clave se vuelve entonces el concepto de red y el de articular, ya no lo homogéneo sino lo diverso.

Emerge una nueva modernidad religiosa junto a un activo mercado religioso impulsado ahora no por una modernidad liberal ni católica sino por una modernidad desregulada e individualizada . Para estos nuevos actores la modernidad religiosa es vivida principalmente como pluralidad religiosa e individualización de las creencias. Se da como “natural” la cada vez mayor diversidad religiosa. El proceso de desinstitucionalización complejiza el análisis dada la preeminencia que este hombre y mujer dan a sus opciones personales, el rechazo a lo instituido dominante y la variedad de pertenencias e identidades que caracterizan el creer en una sociedad globalizada. Pluralidad religiosa que es fruto del crecimiento y reconocimiento de “la disidencia religiosa” y no de la apertura por parte de

las religiones institucionalizadas. El todavía calificativo de “secta” en la gran mayoría de las corrientes católicas y protestantes hacia las otras vertientes religiosas que aparecen o reaparecen en el continente, es otro de los signos de la intolerancia e intransigencia que aún caracteriza al campo cristiano histórico, más allá de la fácil o difícil relación con la modernidad. El diferente es el que está en medio de nosotros y no es fácil relacionarse con él.

La Iglesia católica busca ahora reafirmar su identidad frente a lo que considera el fruto del capitalismo salvaje desregulador del mercado: el “avance del secularismo”, la “destrucción de la familia”, la “crisis de la modernidad” y la “expansión de las sectas”. Catolicismo que cuenta a nivel mundial con un mayor reconocimiento -especialmente mediático - a partir de la figura de Juan Pablo II pero al mismo tiempo pierde pertenencias y filiaciones. Es a nivel local donde ofrece diversas alternativas: un catolicismo de certezas con fuerte espíritu de cuerpo, uno de comunidades emocionales que responda a las angustias y sed de espiritualidad de vastos sectores sociales, otro de apoyo a la diversidad desde el complejo mundo de discriminados y empobrecidos y otro de fuerte contenido ético individual aparecen compitiendo por la “oferta legítima”³⁸.

El mercado integral produjo la crisis del Estado de Bienestar, el crecimiento de la pobreza, la precariedad laboral y las incertidumbres y angustias sobre el futuro que pesan sobre cada vez más amplios sectores sociales. Este mercado integral ha extendido a infinito (y por ende desregulado) el creer y las creencias (entre ellas las religiosas) y corroído las instituciones históricas dispensadoras de bienes de salvación.³⁹ La hegemonía católica debe dar paso al crecimiento y multiplicación de diversos grupos religiosos que producen la mutación del campo religioso. El proceso de autonomización, subjetivización e

³⁸ Sobre la experiencia en Europa: Danièle HERVIEU LÉGER, *Le perelin et le converti*, París, Cerf, 1998
En Argentina: F. MALLIMACI, “Les courants au sein du catholicisme argentin: continuités et ruptures” en *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 91, CNRS-París, 1995.

³⁹ Una importante reflexión sobre la situación actual en el Brasil actual en: E. HOOMAERT, “Historia da Igreja na América Latina e no Caribe”, *Vozes*, Río de Janeiro, 1995.

individuación produce una explosión de creencias y de reestructuraciones que transforma radicalmente el actual campo religioso (incluido el católico) en el que las comunidades emocionales, las sanaciones, el creer por su propia cuenta, la religión difusa y el bricolaje forman parte del nuevo mapa religioso.

Este mismo proceso ha permitido que la crítica católica al neoliberalismo, al pago de la deuda externa y al capitalismo salvaje, vuelva a generar nuevas prácticas, adhesiones y credibilidades sociales sobre la institución. Las privatizaciones y la retirada del Estado en las políticas sociales abre nuevamente espacios para las actividades sociales “políticamente correctas y reconocidas” del movimiento católico. Esta presencia en sectores populares no se hace ya proponiendo una modernidad religiosa de inspiración integralista, populista o socialista como en los 70 sino con fuertes resabios neointegralistas. La condena al capitalismo neoliberal es tanto socio- económica como cultural y nuevamente se ofrece la identidad católica como solución a los problemas del “mal liberal”

Varios sacerdotes encuentran hoy en la crítica social o simbólica al actual "estado de malestar" un nuevo sentido a su ser religioso. Si hasta ayer eran casi exclusivamente los "sacerdotes sanadores" los que aparecían realizando "acciones extraordinarias" y por ende recibiendo una compensación "emocional" a la descalificación de su posición social en sectores populares, hoy vuelven a tener presencia los sacerdotes y obispos "críticos" al modelo social y económico. Pero a diferencia de décadas anteriores, cuando esa protesta se expresaba en términos políticos y partidarios, hoy se realiza desde la acción cotidiana de la "ayuda solidaria" y "acompañando" a las diferentes demandas. En la mayoría de los barrios y parajes, los religiosos católicos allí insertos son reconocidos y buscados más por su acción social que como especialistas de lo sagrado.

El ejercicio de esta “acción extraordinaria”, (carismática en otros términos) - sea la de sanar como la de obtener y brindar ayuda social - aparece entonces como una fuerza de compensación ideológica, permitiendo al discurso eclesástico en su conjunto reencontrar,

por el juego de la relegitimación profética, un nuevo lugar y espacio en el mercado social y simbólico frente a la competencia de otros actores religiosos y sociales.

En síntesis, este período nos muestra el quiebre del Estado de Bienestar, con un individuo con amplios derechos ciudadanos y democráticos, con derechos sociales en descenso, con angustias e incertidumbres sobre su futuro y con las grandes utopías desacreditadas. Se vive una modernización religiosa desregulada y con fuerte procesos de individuación, con un estado “prescendente” dado la competencia religiosa creciente y la gran mutación en el campo religioso. Esto puede ser asociado, en la crítica católica, al modelo neoliberal. El catolicismo aparece compitiendo por los bienes simbólicos con sus comunidades emocionales y ganando credibilidad social por su crítica neointegralista al modelo neoliberal que genera exclusión y pobreza. En esta etapa el catolicismo tolera apenas la pluralidad religiosa y busca “deslegitimar” las nuevas creencias. Los cambios en las leyes apuntan a “regular” las creencias legítimas produciendo una ampliación de la ciudadanía religiosa. El tipo ideal de catolicismo es el de reafirmación identitaria comunitaria sea en la vertiente emocional o social donde la expresión pública es monopolizada por el cuerpo de especialistas..

3. CONCLUSIONES PARCIALES

a. Dado que analizamos un terreno donde “nominar” es ya poder ocupar un espacio privilegiado en el juego⁴⁰, debemos recordar que las relaciones entre modernidad y religión fueron tratadas como si una excluyera a la otra. Más aún, el actor católico o el actor liberal o el actor socialista, utilizaron esta caracterización para

⁴⁰ Las formas de clasificación son formas de dominación. Por eso : “el mundo social es el lugar de luchas a propósito de palabras que deben su gravedad - y aún su violencia- al hecho de que las palabras equivalen a las cosas, en buena parte, y de que cambiar las palabras y, más en general, las representaciones... es ya cambiar las cosas”

BORDIEU, Pierre, *Choses dites*, París, Minuit, 1987.

impugnar a su adversario. De allí la importancia de estudios concretos en situaciones concretas.

b. Debemos evitar definiciones evolucionistas. Entenderemos la modernidad religiosa como el continuo proceso de transformación, recomposición y reorganización del campo religioso. La actual situación religiosa, nos dice una investigadora, "manifiesta 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 estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo" ⁴¹.

c. Tres modernidades religiosas aparecen hegemónicas en la mayoría de los países de América Latina. Las dos primeras, la liberal y la católica con fuerte carga utópica y con apoyo estatal. La tercera con crisis de las utopías y de las instituciones dadoras de sentido y por ende con fuerte procesos de individuación.

d. Queda por analizar el proceso de modernización y modernización religiosa en la única experiencia socialista y de partido único que sigue vigente que es la cubana. En este análisis no la hemos tenido en cuenta. Sin embargo, la crisis del modelo soviético y la caída del muro de Berlín afectó profundamente la vida social, económica y religiosa de la isla⁴².

e. El conflicto entre catolicismo y liberalismo es de largo plazo y pese a "pactos, acuerdos y relaciones", sigue presente en la sociedad latinoamericana. Mas aún, nuestra hipótesis es que dicho enfrentamiento al liberalismo es una de las principales características del "combate católico" por la identidad en el continente. El conflicto del catolicismo integral o el neointegral hoy – catolicismo hegemónico en todo el período que analizamos - con la modernidad no es circunstancial o pasajero sino que responde a una matriz forjada en el siglo pasado y que bajo diversas posturas, nombres y movimientos expresa a partir del "desencantamiento y crítica del mundo burgués" una búsqueda de

⁴¹ Danièle HERVIEU LÉGER, *Vers un nouveau christianisme ?*, París, CERF, 1986, p. 227.

⁴² Algunas reflexiones sobre la situación de los grupos religiosos en Cuba puede leerse en: Jacobo GUIRIBITEY (edit.), *Los olvidados de la historia*, CEHILA, La Habana, 1999.

superación. Para ello propondrá varias salidas: una vuelta al pasado, una restauración de valores, alianzas con actores sociales que hagan de su combate con el liberalismo uno de sus objetivos, su superación sin aceptar sus conclusiones.

f. No modernos, pre-modernos, antimodernos y hoy postmodernos son propuestas a las cuales este catolicismo de acción acude en su intento de “deslegitimar y condenar al mundo moderno” como ya lo reclamaba Pío IX con su Syllabus en 1864 y lo recuerda Juan Pablo II hoy al criticar el capitalismo salvaje y la deuda externa. No es el único catolicismo (su lucha con los católicos que conciliaban con el liberalismo o el socialismo no debe olvidarse) pero es el que ha hegemonizado el espacio católico desde el proceso de “romanización” en el siglo pasado hasta la actualidad con su estrategia de “reafirmación identitaria”. Frente al mito del apoliticismo de la Iglesia Católica, recordemos que “la fuga del mundo”, tema espiritual clásico, jamás ha sido ni es una máxima de la conducción romana.

g. El catolicismo oscila entre las críticas a la modernidad social (mostrando los costos sociales del capitalismo, la corrupción de los partidos políticos y expresa su duda con las formas dominantes de democracia), a la modernidad cultural (denunciando grupos con valores ajenos a la tradición latinoamericana) y a la modernidad moral (destrucción de los valores familiares, crecimiento del individualismo). Denuncia y propone, según países, actores relevantes y momentos históricos las concepciones católicas de lo social, cultural y moral a partir de su propia concepción de la modernidad religiosa.

h. La modernidad religiosa no es analizada por el catolicismo como algo autónomo sino como producto de procesos sociales, económicos y culturales. El rechazo, por ejemplo, por parte del catolicismo a ocupar el “espacio de lo privado” ha llevado en las mayorías de los países de América Latina a una continua redefinición de dichas fronteras. Del mismo modo debe ser analizada la pluralidad religiosa, tanto en sus aspectos legales como en la lucha cotidiana por la legitimación de las prácticas.