

Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares	Titulo
Mallimaci, Fortunato - Autor/a;	Autor(es)
América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO	Editorial/Editor
2009	Fecha
Colección Grupos de Trabajo	Colección
Modernidad; Discurso; Estado-nación; Práctica religiosa; Globalización; Catolicismo; Religión;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150116031228/Malli.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Fortunato Mallimaci*

GLOBALIZACIÓN Y MODERNIDAD CATÓLICA: PAPADO, NACIÓN CATÓLICA Y SECTORES POPULARES

INTRODUCCIÓN

Los conflictos sociales continúan en el planeta. Violencias, dominaciones y guerras recorren el mundo globalizado. El enfrentamiento fratricida no cesa. Numerosos motivos se han dado de los mismos. Sean cuales fueren, como ciudadanos del mundo, clamamos para detener esa maquinaria infernal. Más aún, ante tanto discurso religioso llamando a matar en nombre de Dios, en nombre de tal o cual religión, tenemos la obligación, como estudiosos de estos temas, de alertar sobre las nefastas consecuencias que han tenido, tienen y tendrán las matanzas de los *enemigos* en nombre de causas *sagradas*, en nombre de promesas de salvación, en nombres de cielos y tierras nuevas.

De allí la ambigüedad que uno experimenta al analizar el actual proceso de globalización. Al mismo tiempo que nos permite avanzar en comunicaciones e intercambios múltiples, presenta también su cara de explotación, dominio, empobrecimiento y *nuevas esclavitudes*. Hay una sensación generalizada de opresión, miedo y riesgo que recorre el planeta como fruto de un sistema capitalista convertido en estructura global y nunca tan aparentemente inamovible como en estos momentos. Es cierto que debemos tomar a la globalización en serio dado que a cau-

* Doctor en Sociología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Profesor titular de la UBA e Investigador principal del CONICET, Argentina.

sa del capitalismo salvaje *el mundo está en el límite* (Giddens y Hutton, 2001) y *el nuevo imperio en guerra*¹.

Mundo que, por un lado, presenta millones de personas activas, resistiendo dominaciones, sin querer ser pasivas y buscando identidad y pertenencia en múltiples grupos y movimientos sociales. Por otro lado, mundo imperial que impone una presencia global y amenazante de un sistema económico, militar, cultural y social presentado al conjunto como algo *natural, libre, imparable* y cargado de una promesa de salvación en el mercado integral.

Luego de años de incertidumbre estamos asistiendo al nacimiento de un nuevo orden con una potencia hegemónica que intenta funcionar como el nuevo Imperio. Una vez más se quiere construir una totalidad histórica que, controlando la memoria legítima, busca explicar el pasado, el presente y el futuro desde su única visión. Para los que lo aceptan, existe la promesa de *mercado más libertad*; en cambio, para los que no cumplen, el *castigo infinito*.

Globalización (especialmente económica, informática, financiera, tecnológica) que afecta entonces las relaciones a nivel mundial, creando nuevas reglas de juego; que de una u otra manera va erosionando el poder y la soberanía de los estados nacionales en la medida en que un número cada vez mayor de causas y soluciones están fuera de las fronteras y producen en la vida cotidiana un quiebre profundo en identidades y sentidos, con nuevas concepciones del tiempo, el espacio y las posibilidades de construir proyectos hacia el futuro.

Esta situación se expande en América Latina con la particularidad de ser el continente donde la distribución de los bienes es la más desigual del planeta. Difícil construir nuevos sentidos de pertenencia, de ciudadanía, de identidad y de dignidad si no se cambia el actual modelo de acumulación neoliberal que produce más y más pobreza y decadencia. Si las democracias sólo sirven para realizar negocios entre los grupos dirigentes –empresarios, políticos, líderes religiosos, fundaciones creadoras de *opinión*, medios de información, intelectuales *orgánicos* del pensamiento único, líderes de ONG, consultorías nacionales e internacionales, etc.– poco a poco perderán legitimidad, serán asociadas al mercado, y la indiferencia y la apatía ganarán a millones de habitantes de nuestros países creando las condiciones para mayor sumisión. Problema nada fácil cuando la *utopía del mercado regulador* fruto de la *iniciativa privada* que nos lleva a la *prosperidad sin límites* eliminando *toda otra regulación* ha fragmentado a sectores populares

¹ Nos referimos a la guerra llevada adelante por el invasor Estados Unidos y sus aliados para imponer un *nuevo orden imperial* en Irak. Son acciones político-militar-religiosas impulsadas sin ninguna instancia normativa internacional que pueda detenerlas.

y medios, varios de ellos víctimas del mismo modelo. Problema económico por supuesto, pero también social, político, religioso –cómo no recordar las diversas y vitales *teologías de la prosperidad* que han inundado el mercado de bienes simbólicos de América Latina y producido un cambio cultural profundo en vidas, mentalidades e imaginarios de nuestras sociedades que ninguna investigación puede ignorar.

Se vive una profunda crisis de credibilidad fruto del quiebre de instituciones que en otros momentos históricos crearon normas, valores y comportamientos. Así, los sindicatos, las iglesias, las fuerzas armadas, la justicia, la policía, la educación, los partidos políticos, los funcionarios del Estado fueron perdiendo *poder de convencimiento* entre la población. Esto ha llevado a un proceso de individuación (personal y familiar) en la creación de normas y a una pérdida de credibilidad en algunas de esas instituciones que en otras épocas crearon sentido e identidad de largo plazo². Asistimos a un proceso donde, por ejemplo en el caso del catolicismo, la adhesión no significa participación, dado que se cree por propia cuenta y sin pertenecer, en un proceso de elección individual de las creencias (Davie, 1994)³.

La situación actual exige realizar un amplio debate crítico sobre el Estado-nación. Los últimos años ese Estado estuvo al servicio del partido de los negocios (reducción del Estado funcional al fundamentalismo de mercado). No se trata de destruir el Estado sino de construir o reconstruir otro tipo de Estado con mayores regulaciones y controles y al servicio del conjunto de los ciudadanos, recordando que los derechos de inclusión deben preceder a los de mérito o responsabilidad. Se debe pensar también en no destruir la política partidaria (antipoliticismo que es presentado como antiestatismo), puesto que eso hoy sólo significa que las empresas, los *virtuosos no contaminados* –sean religiosos, militares o líderes mesiánicos–, aparezcan como sus reemplazos *inevitables*. Pensar en otra política partidaria significa construir mecanismos de control y regulación (transparencia en el financiamiento, una relación con el mundo de los negocios evitando su colonización monetaria, etc.) como otros tipos de participación que sumen al voto otros mecanismos (consultas, referéndums, tipos de elección, rotación en las funciones, etc.) y que establezcan diversidad de participaciones evitando el des-

2 Una encuesta sobre confianza en las instituciones realizada en toda América Latina por el Consorcio Iberoamericano de Empresas de Investigación de Mercado y Asesoramiento mostró que, en 2001, la Iglesia Católica, con el 71%, es la institución más confiable, y los partidos políticos, con el 15%, ocupan la última posición. Además, Brasil, Ecuador y Argentina son los países que menos creen en sus instituciones con el 34, 38 y 39% respectivamente (*La Nación*, 2001).

3 La autora avanza en su estudio con el excelente subtítulo de “Believing without belonging”.

encantamiento del largo plazo o la pasividad y el retraimiento ciudadano actual *puertas adentro*. Los cambios en los gobiernos de América Latina de los últimos años están mostrando esas nuevas propuestas y una mayor solidaridad hacia las grandes mayorías ciudadanas luego de la debacle neoliberal. Se abren nuevas esperanzas con las nuevas hegemonías en Brasil, Venezuela, Argentina, Chile, Bolivia, Uruguay y las cuales pueden revertir una situación de décadas.

LOS CATOLICISMOS

Analizar el catolicismo es fundamentalmente comprender, en dimensión histórica y sociológica, el conflicto al interior de un consenso. Los conflictos y consensos son construidos por diversos actores para los cuales existe no sólo la historicidad sino también el contexto social, económico, cultural y religioso –*el aire de la época*– que permite expresar el *soy católico, formo parte del catolicismo, adhiero a la Iglesia Católica*. Por ello dejaremos de lado definiciones *esencialistas, deterministas o fundamentalistas* del catolicismo (que lo suponen uno, único, con una cabeza que manda y fieles que cumplen, con todo bajo control) para ir hacia paradigmas interpretativistas y construccionistas que muestren, nos hagan comprender, en dimensión histórica y sociológica, tensiones, continuidades y rupturas en el hoy y en el largo plazo desde la propia dinámica de los actores⁴.

Al mismo tiempo, estudiar el catolicismo significa recordar que el catolicismo es un Estado, una institución centralizada y jerarquizada a nivel mundial, con movimientos, redes y hombres y mujeres que vinculan lo político con lo religioso, lo cultural con lo identitario, la promesa de salvación con la esperanza de su cumplimiento en la vida cotidiana. Esto exige al investigador dejar también de lado concepciones reduccionistas del *campo religioso* (en especial en América Latina, donde la relación entre lo cultural, lo político, lo social y lo religioso ha estado y sigue estando vinculada por matrices comunes que permiten el paso de uno a otro sobre la base de mecanismos complejos de resignificación y redefiniciones recíprocas), así como de lo que significa creer. Las creencias políticas son también continuidades de creencias teológicas cristianas ahora secularizadas. El campo religioso se ve perturbado por el exterior en la misma medida en que el propio exterior resulta perturbado:

Si surgen en la sociedad otras fuentes o factores de perturbación, estos nuevos elementos podrán, o bien agravar la crisis

⁴ Entendemos por paradigmas los marcos teóricos-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad. En la actualidad, en la sociología coexisten, prioritariamente, tres paradigmas consolidados: el materialista histórico, el positivista y el interpretativo.

interna del sistema religioso, o bien acomodarse con él para atacar el sistema dominante, o bien amalgamarlos uno en otro, en un mismo rechazo (Poulat, 1987: 87).

Cuando hablamos de creencias nos referimos a “un conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no provienen del dominio de la verificación, de la experimentación, y, más abarcativo, de los modos de reconocimiento y de control que caracterizan el saber, sino que encuentran su razón de ser en el hecho que ellas dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que la tienen” (Hervieu-Léger, 1993: 105).

América Latina es también un caso especial diferenciado de Europa y Estados Unidos. La actual recomposición de las creencias no significa que *las otras son eliminadas* sino que conviven unas con otras. La *pre*, la *pos* y la modernidad nos acompañan tanto en el campo como en la ciudad. Algunos conceptos pueden ser muy útiles. Uno es el de *orden negociado* que da cuenta de las amplias y variadas *negociaciones* sociales, simbólicas, espaciales y económicas por las cuales diversos actores (institucionales, grupales e individuales) acuerdan su accionar en el corto y el mediano plazo. En la línea del interaccionismo simbólico diremos que la negociación es un componente clave para el funcionamiento de las instituciones y los campos socioculturales. Recordemos que García Canclini (1995) define muy precisamente cómo las identidades se constituyen no sólo en el conflicto entre clases sociales sino también en contextos institucionales de acción cuyo funcionamiento es posible en la medida en que los participantes, sean hegemónicos o subalternos, los conciben como un orden a ser negociado.

Otro concepto es el de *afinidades electivas* entre mentalidades y éticas religiosas con los intereses materiales y económicos. Se trata de buscar ciertas correlaciones entre las formas de la creencia religiosa y la ética práctica, no sólo en el ámbito de casos individuales sino analizando también las consecuencias totales del sistema. Max Weber estudió sistemáticamente estas relaciones entre ideas y mentalidades con los intereses materiales mostrando la equivalencia significativa del espíritu capitalista y la ética protestante. Tan pronto como un grupo de adeptos se siente atraído por un sistema ético, que originalmente se refería puramente a los problemas de la salvación y los valores supremos, comenzará a *elegir* aquellos rasgos de la *idea original* con los que tiene alguna *afinidad o punto de coincidencia*⁵. M. Hill sostiene:

5 Sobre orígenes y puntos de partida en las afinidades, ver Weber (1984).

Es de vital importancia subrayar que la afinidad electiva no pretende describir la racionalización condescendiente de unas actividades dudosas, sino más bien señalar la convergencia espontánea y gradual de una ética religiosa y un espíritu materialista, con lo que se pone en marcha un fuerte impulso hacia el compromiso racional con unas actividades económicas (Hill, 1976: 172).

Este concepto de *afinidades electivas* facilita un análisis de las complejas relaciones que permiten el paso de un campo al otro, evitando todo tipo de etiquetamiento, especialmente en un momento de profunda reestructuración de las creencias en nuestras sociedades, donde las comunidades emocionales priman sobre otros tipos de experiencias.

A fin de analizar sistemáticamente el fenómeno católico, dividiremos en parte algo que debe ser entendido como un todo relacional. No hay dirigentes sin grupos sociales que los reconozcan, no hay *derivadas ideológicas* por decenios, no hay bases *progresistas* y dirigencias *conservadoras*. Creemos entonces que el actual proceso globalizador capitalista debe ser analizado en relación al catolicismo en tres niveles: las posturas que lleva adelante el Papado; el efecto que tiene sobre América Latina la actual globalización excluyente, especialmente en lo referido a la pérdida de peso del Estado-nación y la reformulación de sus políticas; y la globalización en la vida cotidiana católica, con la profunda recomposición de sentidos, pertenencias e identidades.

MODERNIDAD CATÓLICA Y CRÍTICA AL NEOLIBERALISMO: EL PAPA EXPERTO EN HUMANIDAD

Juan Pablo II hizo de su presencia universal uno de los principales ejes de su *misión evangelizadora*⁶. Fue un *proyecto de acción planetario* en un mundo globalizado. Se comportó así como el *párroco de la gran aldea*. En una línea ya iniciada por Paulo VI con sus visitas a América Latina (para la Conferencia de Medellín en 1968) y a la ONU (donde se definió como *experto en humanidad*), el pontífice potenció, amplió y profundizó su figura social a nivel internacional. Hizo una fuerte utilización de los medios de comunicación masivos donde se presentó como figura estelar. Peregrinó a cada pueblo y cultura reconociendo en ellos la riqueza de la sociedad y relativizando así a los Estados-nación. Enfrentó de manera global e integral a la modernidad, sea en su variante socialista

⁶ Mientras este texto se enviaba para el debate y la reflexión del grupo, se produjo el fallecimiento de Juan Pablo II y la elección del cardenal Ratzinger, mano derecha y responsable del control ideológico de los funcionarios eclesiales, como nuevo papa Benedicto XVI. Es importante conocer entonces el "humus" sobre el cual se asientan los proyectos, posturas y acciones del nuevo papado para comprender futuras líneas de acción.

como liberal, recordando que la doctrina católica fue, ha sido y es la misma tanto para lo internacional como para la vida cotidiana.

Sus viajes por el mundo entero con amplia cobertura mediática en una sociedad sedienta de *testimonios virtuosos*, su constante prédica por la paz ante las viejas y nuevas formas de guerra y violencia que asolan a la humanidad, sus múltiples cartas, exhortaciones y recomendaciones⁷ sobre los actuales problemas que aquejan al planeta –hambre, pobreza, familia, aborto, injusticias, falta de libertades, etc.– lo han convertido en uno de los principales líderes éticos de la humanidad. Un Papa muy popular, pero, como lo demuestran todas las encuestas a nivel internacional, obedecido en sus formulaciones dogmáticas por un núcleo muy reducido de fieles. Llenar plazas no significa automáticamente sumar pertenencias al grupo. Recordemos que mientras Juan Pablo II era aplaudido en gran parte de Europa y EE.UU. cuando trabajaba por la caída de los regímenes comunistas, se lo ignoraba cuando levantaba la voz contra la guerra de Irak. Cuando en 2003 el “eje del Bien” invadió Irak, nuevamente se escuchó la voz del Papa manifestando su oposición, pero tampoco fue escuchado.

Dentro de este multifacético, diverso y complejo entramado no debemos olvidar *continuidades teológicas y doctrinales* que alimentan estas posturas, no se acepta que la religión sea un asunto privado dado que “la iglesia tiene su doctrina social que hoy más que nunca tiene el deber de abrirse a una perspectiva internacional”⁸; se insiste en valores, tradiciones e innovaciones surgidas de matrices cristianas y católicas como fundamento de la sociedad actual que se oponen tanto al *colectivismo marxista como al individualismo liberal*; se fortalecen las jerarquías y comunidades católicas en cada rincón del planeta reafirmandolas emocionalmente al mismo tiempo que se busca evitar todo tipo de *disidencias* (se recordará su campaña contra la Teología de la Liberación en América Latina) y, por último, se anuncia la primacía y autoridad del romano pontífice como cabeza y *maestro* de la catolicidad mundial.

Con respecto a su antecesor, Paulo VI, hay matices doctrinarios diferentes con su correlato metodológico. Si Paulo VI insistía en *los signos de los tiempos*, en la actualidad, para descubrir allí las prioridades a las cuales debería responder la Iglesia Católica, Juan Pablo II se justificará especialmente con la *ley natural* para desde allí deducir las

7 El miércoles 1 de agosto de 2001, Juan Pablo II dio su audiencia número mil frente a 30 mil fieles en la Plaza San Pedro. Según los cálculos del Vaticano, en Roma recibió a 16.007.700 peregrinos desde el comienzo de su pontificado.

8 Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987. Todas las citas de los textos del Juan Pablo están tomados de <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/>. Allí figuran todas las alocuciones citadas en este trabajo.

actividades de la iglesia. El primero trataba de analizar los hechos para aplicar la verdad católica. El segundo partía de la verdad católica y su correlato en la ley natural para manifestar el quehacer.

Su presencia política en la vida internacional presenta a grandes rasgos *dos etapas*. Una se extiende de 1978 a 1989, es decir, hasta el derrumbe de la ex Unión Soviética. La otra va desde 1989 hasta su muerte en 2005. En la *primera* predominan la denuncia y la deslegitimación de todo aquello que tanto externa como internamente pudiera ser asociado a cualquier tipo de marxismo o socialismo real. Juan Pablo II no escatimó esfuerzos en sumarse a movimientos sociales antisoviéticos, independientemente de su procedencia, en cada uno de los países del Bloque del Este. En la *segunda*, de 1989 hasta su muerte, caído el Muro de Berlín e implosionada la ex URSS, ante las posturas hegemónicas de Estados Unidos, ante un mercado omnipresente, prima la denuncia del *capitalismo y la globalización salvaje, el mercado como único ídolo, la cultura del aborto y del consumo, la defensa de la ley natural y de la vida por nacer y el pedido de condonación de la deuda externa* para los países más pobres. No se trata de varios discursos yuxtapuestos, sino del de la modernidad católica haciendo su propia memoria y su propia crítica a los otros universos simbólicos globales en competencia. No debemos olvidar que para algunos autores la Iglesia Católica es “una *complexio oppositorum*. No parece que haya contraposición alguna que ella no abarque”⁹. No olvidemos que ya Karl Manheim (2004) analizaba cuatro tipos ideales de utopías en la modernidad y veía las relaciones entre ellas: la *chiliastique* (quiliástica, de reminiscencia cristiana anabaptista), la liberal, la conservadora y la socialista-comunista. La primera, según su análisis, era la forma más radical de utopía moderna, dada su consideración central del tiempo presente (*kairos*), su éxtasis, su concepción de lo religioso y lo político como inseparables, y su oposición frontal e integral con la utopía liberal. Hay aquí material para profundizar en el análisis desde América Latina¹⁰.

A nivel de presencia pública internacional, algunos temas se destacaron con claridad. Deben ser leídos *integralmente*, puesto que forman parte de la misma concepción católica intransigente.

DEFENSA DE LA PAZ Y LA OPOSICIÓN A TODO TIPO DE GUERRAS

Se trata de una postura que reconoce su legitimidad en una tradición cristiana de oposición a cualquier tipo de guerra. Si en una época el

9 Así definía a la Iglesia Católica el controvertido escritor alemán Carl Schmitt (2001: 8) en su clásico texto de 1923, *Catolicismo y forma política*.

10 Nos referimos al excelente texto de Karl Manheim de 1930 donde analiza comparativamente las utopías como formas históricas de transformación del orden dominante ligadas a clases sociales.

concepto de *guerra santa* o el de *mal menor* pudo ser justificador de apoyo a tal o cual bando, desde el Concilio Vaticano II en 1964, la defensa de la paz se hace en nombre de preceptos evangélicos: *Todo hombre es mi hermano*. Cada primero de año se realiza la Jornada por la Paz, y en los últimos conflictos bélicos la voz de Juan Pablo II ha sido quizás la única voz *legítima* universal contra todo tipo de guerra y exterminio étnico. Se denunció (denuncia) la masacre del pueblo de Irak, los Balcanes, Rwanda, Afganistán o Palestina. En todos estos casos los países dominantes hicieron caso omiso a estas propuestas y la gran prensa silenció o dio poca importancia a estas posturas contra la guerra. No ha sido el caso contra la invasión de Irak, dado que varios países europeos y la sociedad civil mundial se han movilizado contra la matanza de civiles por parte de las tropas en pugna.

La guerra imperial de Estados Unidos con Irak volvió a mostrar a Juan Pablo II como uno de los principales líderes contra la guerra, ahora junto a los dirigentes de Francia, Alemania, Rusia y China. Ante los fundamentalismos religiosos, sea el cristianismo evangélico del presidente Bush, o los llamados a la guerra Santa de Osama Bin Laden o Saddam Hussein y de sectores extremos del Islam, la voz del líder de la Iglesia Católica tomó distancia condenando este *nuevo crimen contra la humanidad*. El presidente de Brasil, Lula, siguiendo una larga tradición que continua vigente hasta la actualidad en América Latina, lo propuso como *mediador* para frenar la actual masacre. No fue escuchado.

LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS Y LA DEFENSA DE SUS RAÍCES CULTURALES

El mensaje universal de Juan Pablo II sobre la paz va acompañado por *el pleno respeto a la identidad de cada pueblo*, en su doble dimensión de identidad cultural y apertura a la trascendencia (libertad religiosa). En la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1997) expresa: “Un mundo dividido en bloques presididos por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y la solidaridad dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado”. Es importante observar la resistencia a hablar de la defensa de los derechos del hombre –que cierta literatura católica asocia a los principios liberales de la Revolución Francesa– y, en cambio, la predisposición a pronunciarse en “defensa de los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana”, “de los pueblos y naciones”, de la “autodeterminación de los pueblos y la defensa de derechos sociales”. Recordemos que para Juan Pablo II los derechos humanos son violados porque “las premisas humanistas son reducidas a la impotencia debido a la falta de fundamento religioso” (Encíclica *Redemptor Hominis*). La visita a Cuba en 1998 debe ser interpretada desde esta óptica de apoyo al pueblo cu-

bano en su autodeterminación, frente a la agresión de Estados Unidos, y de exigencia a las autoridades cubanas de respeto a la libertad religiosa de esa misma sociedad.

MODERNIDAD CATÓLICA INTEGRALISTA COMO CONCEPCIÓN SUPERADORA DEL CAPITALISMO SALVAJE Y DEL COLECTIVISMO MARXISTA

La concepción católica romana no deja de integrar lo social con lo espiritual, lo local con lo internacional, lo público con lo privado, la defensa de la familia con la condena de las estructuras sociales y los valores que “destruyen a esas familias”. El Papa reafirma la “continuidad de la doctrina social junto con su constante renovación. En efecto, continuidad y renovación son una prueba de la perenne validez de la enseñanza de la Iglesia”. Si ayer se hablaba de “catolicismo integral”, luego de “desarrollo y progreso integral”, hoy se insiste en una “nueva evangelización integral”.

[La] enseñanza en el ámbito social [...] es constante porque se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus principios de reflexión [...] es a la vez siempre nueva, dado que está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos¹¹.

Así, en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1995, el Papa declara que debe abandonarse el “cinismo paralizante de los gobiernos” dado que la pobreza no es fruto del desarrollo tecnológico o de los cambios que se viven sino de “la falta de compromiso de los gobernantes con sus pueblos”.

Frente a las actuales relaciones económicas que oprimen pueblos y culturas, recuerda que deben primar principios éticos. Desde hace años Juan Pablo II viene hablando de la globalización como “un hecho humano” y “un signo de nuestro tiempo”. “La globalización no es buena ni mala. Será lo que la gente quiera que sea” (Académica Pontificia de Ciencias Sociales, 27 de abril de 2001).

Frente a una globalización neoliberal que excluye, planteará una globalización de la solidaridad. Se trata de “entretejer de solidaridad las redes de las relaciones recíprocas entre lo económico, lo político y lo social, que los procesos de globalización en la actualidad tienden a aumentar” (Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2000). Reafirma

¹¹ Encíclica *Sollicitudo rei socialis* escrita en 1997 para recordar el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio* de Pablo VI.

el valor de las culturas humanas y que “la globalización no debe ser una nueva versión del colonialismo”.

La temática de la deuda externa ha estado vigente en el magisterio católico, pidiendo su condonación para los países más pobres. El Papa recuerda en una Encíclica “que los cristianos deberán hacerse voz de todos los pobres del mundo, proponiendo el Jubileo como un tiempo oportuno para pensar entre otras cosas en una notable reducción, si no en una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones”¹². En otro momento dice:

Muchas naciones, especialmente las más pobres, se encuentran oprimidas por una deuda que ha adquirido tales proporciones que hace prácticamente imposible su pago [...] la extrema pobreza es fuente de violencias, rencores y escándalos. Poner remedio a la misma es una obra de justicia y, por tanto, de paz¹³.

En otro documento agrega: “Dirijo además una fuerte llamada al Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial, así como a los acreedores, para que mitiguen las deudas que sofocan a las naciones africanas”¹⁴.

IMPOSICIÓN DE UNA CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA PERSONA HUMANA LIGADA A LAS LEYES NATURALES

Juan Pablo II no cesa de recordar que, al igual que en la centuria anterior, en el siglo XX el primer principio que ha de regir las relaciones humanas, en este caso la globalización, “es el valor inalienable de la persona humana, fuente de todos los derechos humanos y de todo orden social. El ser humano debe ser siempre un fin y nunca un medio, un sujeto y no un objeto y tampoco un producto comercial” (*Incarnationis Mysterium*, documento de Juan Pablo II de Convocatoria del Gran Jubileo del año 2000).

Pero, a diferencia de su antecesor Paulo VI que interrogaba *los signos de los tiempos* para plantear su modernidad, el principio básico de Juan Pablo II es el de volver a *la ley natural* como fundamento de la ética. Como señala uno de sus principales asesores, responsable del control doctrinal y hoy el nuevo Papa: “Para la Iglesia el lenguaje de la naturaleza [...] es también el lenguaje de la moral” y no el “del libre arbitrio y albedrío de cada persona” (Ratzinger, 1985). Más aún, afirma:

12 Encíclica *Centesimus Annus*, proclamada a los 100 años de *Rerum Novarum* (1991).

13 *Incarnationis Mysterium*, bula de Juan Pablo II de Convocatoria del Gran Jubileo del año 2000.

14 Exhortación apostólica postsinodal, *Ecclesia in América* (1999).

Un personalismo a ultranza ha conducido a ciertos teólogos a rechazar el orden interno, el lenguaje de la naturaleza (que, por el contrario, es en sí mismo moral, según la constante enseñanza católica) dejando a la sexualidad –incluida la conyugal– al libro arbitrio de la persona [...] respetar la biología es respetar a Dios mismo y por lo tanto salvaguardar sus criaturas¹⁵.

A partir de esta concepción central se hacen campañas *pro vida* que intentan movilizar a la grey católica contra las campañas públicas llevadas adelante por el Estado-nación a fin de ampliar derechos sanitarios y sexuales. Se condenan *urbi et orbi* la utilización de condones y las leyes de salud reproductiva, se impiden la enseñanza sexual en las escuelas y la inseminación artificial, se condenan los diagnósticos prenatales, cuando se hacen con la perspectiva de interrupción del embarazo en caso de malformación, y cualquier tipo de aborto, dado que son considerados como *métodos antinaturales*. Las mujeres católicas que reclaman respeto a su individualidad y libre conciencia, pidiendo el *derecho a decidir*¹⁶, también son descalificadas. Así, los documentos afirman: “El derecho inviolable a la vida de todo individuo inocente [sic], el derecho de la familia y de la institución matrimonial constituyen valores morales fundamentales, dado que ellos conciernen a la condición natural y a la vocación *integral* de la persona humana” (Congregación Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum Vitae*, 1987).

Estas posturas serán llevadas, por ejemplo, a las Conferencias Mundiales sobre Población, Mujer, Desarrollo Social, donde el estado del Vaticano votará junto a países islámicos (y acompañado con entusiasmo por funcionarios del Estado argentino gobernado por los doctores Menem y De la Rúa) mociones contrarias a la autodeterminación de las mujeres. Además, Juan Pablo II rechazó toda posibilidad de reconocer a las mujeres el derecho al sacerdocio y de ampliar los derechos a las minorías sexuales.

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONSTRUCCIÓN DE ESPACIOS PÚBLICOS ECUMÉNICOS UNIVERSALES

Los gestos han superado aquí los acuerdos doctrinarios. Al mismo tiempo que Juan Pablo II se reunía con rabinos, imanes y patriarcas y

¹⁵ *El respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Instrucción de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe (1987).

¹⁶ Hacemos mención al movimiento de Católicas por el Derecho a Decidir, más conocidas por su nombre en inglés, *Pro Choice*, dado el peso relativo en Estados Unidos de América. Publican una revista titulada *Conciencia Latinoamericana*, editada por la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.

visitaba sinagogas, mezquitas y templos ortodoxos, el diálogo cristiano con el Consejo Mundial de Iglesias (reunión de las principales denominaciones evangélicas del mundo) se debilitaba y resentía.

En octubre de 1986 protagoniza en Asís, Italia, por primera vez, un macro-encuentro de líderes religiosos provenientes de todas partes del mundo. Alrededor de doscientos jefes de distintas confesiones religiosas oran en común por la paz y la justicia en el mundo. En 1992 se repite el encuentro, donde se predica especialmente por la paz en los Balcanes, y en 2002 se realiza el tercer y último evento. En la preparación de este tercer espacio de oración, y luego de los actos de terrorismo del 11 de septiembre de 2001, predica: “Debemos estar juntos, en particular cristianos y musulmanes, para proclamar delante del mundo que la religión no debe jamás ser motivo de conflicto, odio y violencias”¹⁷.

En síntesis, nos encontramos con un intento planetario de restablecer la integralidad del mensaje católico de Verdad en el seno de una sociedad secularizada de libre conciencia en búsqueda de reencantamientos espirituales. Proyecto de penetración católica y religiosa en las estructuras sociales, políticas y culturales que se enfrenta a otros catolicismos de diálogo, conciliación y superación de las actuales culturas modernas capitalistas. Tensión entre lo que un especialista llama la geopolítica de Juan Pablo II –y que consiste en “una una reconquista para la Iglesia de su autoridad sobre la sociedad [...] sus actos y discursos pueden ser resumidos: sociedad = familia = moral = nación = cultura = religión = organización jerárquica = obispo de Roma” (Blanquart, 1987: 167)– y una presencia ética de reconocimiento global en un mundo angustiado con estados nacionales cada vez más débiles.

Podemos así afirmar que el diagnóstico de Juan Pablo II es que se vive una modernidad en crisis y que sólo un catolicismo unido, sin fisuras, con una clara doctrina social integralista de enfrentamiento de las modernidades y de reafirmación identitaria puede llevar a buen término las reorientaciones o restauraciones que el planeta necesita. Se busca así jugar un papel creciente en la escena internacional. El investigador Blancarte nos recuerda que la Santa Sede “tiene temas de particular interés: libertad religiosa, derechos humanos, justicia social y paz mundial. Ello significa que, independientemente de quien sea el sucesor de Juan Pablo II, los estados de todo el planeta tendrán que estar muy atentos a la evolución doctrinal de la Santa Sede” (Blancarte, 2002: 49).

Ante las dudas de Paulo VI y los avances del Concilio Vaticano II sobre la autonomía creativa de la persona, Juan Pablo II buscó rehacer

17 Palabras en el *Ángelus*, 18 de noviembre de 2002.

certezas para presentarse a nivel local y mundial como el único líder carismático que se ofrece como *camino, maestro y verdad*. Desafío que debe enfrentarse a amplios sectores de la sociedad que priorizan la pluralidad, a culturas donde se valoriza la diversidad y donde la posibilidad de optar –social, política, sexual, religiosa y simbólicamente– en todo momento es una búsqueda que aparece hoy sin límites. Cada uno desea vivir su propia vida pero, mientras para unos el Estado aparece *protegiendo* esa individuación, para la mayor parte de los *vulnerables* representa la soledad y el quiebre de los lazos sociales¹⁸.

LA GLOBALIZACIÓN, LA CRISIS DE LOS ESTADOS NACIONALES Y LA TENTACIÓN DE LA NACIÓN CATÓLICA

Cuando hablamos del quiebre del Estado de Bienestar queremos referirnos a un determinando tipo histórico de legitimidad, presencia y organización del espacio estatal que se ha quebrado ante la globalización dominante y que está dando paso a otro tipo de Estado privatizador, caracterizado por abandonar, dejar de lado o deslegitimar aquello que lo caracterizó anteriormente.

Recordemos que en América Latina el mundo católico sigue siendo mayoritario. No sólo se debe analizar lo institucional sino también su presencia cultural, comunicacional, educativa, política, económica, social y simbólica a lo largo y ancho de cada país. La presencia católica en la sociedad no está exenta de ambivalencia y contradicciones, aspectos ligados a una religión de larga difusión, que permea los sectores de la vida social a la búsqueda permanente de posiciones de fuerza para desarrollar su misión. Es un mundo, una cultura, donde su influencia política y social continúa siendo considerable, donde la principal crítica no proviene de agnósticos o ateos sino de la mutación pentecostal (Bastian, 1997).

CREDIBILIDAD FRENTE AL QUIEBRE DEL ESTADO DE BIENESTAR

Veamos esta situación desde un país que durante décadas simbolizó el tipo ideal de modernidad capitalista, como es la Argentina. Pobreza, desocupación, precarización del trabajo, vulnerabilidad, crisis de la educación pública y procesos de marginalización y exclusión caracterizan hoy la situación de amplios sectores de la población argentina. ¿Cómo explicar que hoy, en la Argentina, cerca del 40% de su población de casi 37 millones de habitantes vive y sufre la pobreza mientras casi la mitad de los trabajadores perciben salarios que apenas les per-

¹⁸ Para la individuación de los integrados, ver Beck (2001); para la individuación de los vulnerables, Mallimaci y Salvia (2005).

miten sobrevivir, fruto del modelo cultural y económico neoliberal?¹⁹. Una mirada sobre esta realidad debe hacerse en perspectiva histórica, analizando situaciones reales, visiones del pasado y expectativas hacia futuro. El imaginario de una sociedad igualitaria, de amplia movilidad social vía la educación y el trabajo, con servicios y bienes para la gran mayoría, se ha quebrado, haciendo derrumbar ilusiones, esperanzas y sueños para una enorme porción de la ciudadanía argentina. El Estado de Bienestar que dio sentido, pertenencia y dignidad a amplios sectores de la sociedad argentina desde los años cuarenta hasta los ochenta –más allá del régimen político vivido– hoy se ha reducido a su mínima expresión. La amplia proporción de integrados de otras décadas hoy es acechada por propuestas que los dejan afuera, sin posibilidades, a merced del mercado²⁰.

La credibilidad a fin del milenio es, en este contexto, uno de los bienes más preciados. Cualquier actor que hoy busque presencia e impacto social deberá no sólo decir que es creíble sino demostrarlo. Pero la llamada *crisis de representatividad* y *crisis de credibilidad* no afecta por igual a todos los actores e instituciones.

Los conflictos sociales que hoy atraviesan el país no son todos canalizados por partidos políticos o instituciones sindicales. Se está produciendo una ruptura entre la protesta y las instituciones que solían expresarla o contenerla, mostrando, desde otros ángulos, que la crisis del Estado de Bienestar arrastró consigo a las instituciones *legítimas* (Bourdieu, 1988).

Una encuesta realizada por el Instituto Gallup y publicada por la revista *Tercer Sector* en 1998 sobre la confianza de la población en algunas instituciones brindó el siguiente resultado²¹.

Confianza de la población argentina en instituciones (en %)

Institución	Mucha y bastante confianza	Poca y ninguna confianza	Ns/ Nc
Iglesia Católica	64	33	3
Entidades de bien público sin fines de lucro	58	35	8
Escuelas públicas	56	40	4
Universidades estatales	53	30	17
Ejército	35	56	3

19 Cifras sobre pobreza, desocupación, educación y concentración de la riqueza fueron tomadas de la *Encuesta permanente de Hogares* (EPH), INDEC 2005.

20 Una reflexión criticando las ideologías dominantes puede hallarse en Bustelo y Minujin (1998).

21 Resultados similares se repitieron en 2000, 2002 y 2004.

Los números 233 y 240 de la revista argentina *Vida Pastoral* (2002 y 2003) brindan resultados y comentarios de otra encuesta realizada también por Gallup, solicitada por la Universidad Católica Argentina y efectuada en 2001 bajo el título “Valores, iglesias y distintos aspectos del culto católico”. La revista publica que *la mayoría de los argentinos se define como una persona religiosa* (83%). Un 24% de la población asiste a una iglesia o templo una vez a la semana o con mayor frecuencia; un 40% va entre una vez al mes y una vez al año, y un 34% con menor frecuencia o nunca. El autor del trabajo nos recuerda que no se debe asociar la *visita semanal al templo* con la *asistencia al culto*, ya que en referencia a la eucaristía dominical católica la participación no alcanza el 9%. Este es un dato central ya que nos muestra que las personas creen sin participar en lo regulado institucionalmente, y este dato no es percibe sólo en los últimos años sino que es una constante en el catolicismo argentino del siglo XX.

Los artículos citados de Eduardo González muestran que la mayoría de los argentinos (84%) declara pertenecer a la religión católica. Las frases más asociadas con el comportamiento de la Iglesia Católica en la Argentina son: “fomenta el desarrollo espiritual”, “es defensora de las necesidades de los pobres”, “es comprensiva frente a los problemas sociales”. La tarea principal más mencionada para la Iglesia en Argentina es la de “*ayudar a los pobres, humildes y necesitados*”. La mitad de la población sostiene que la parroquia de su zona trabaja mucho o bastante, tanto para iluminar espiritualmente la vida cotidiana como también frente al tema de la pobreza. Un poco menos de la mitad de los entrevistados (44%) se manifestó interesada en profundizar en el conocimiento de Jesucristo, en la lectura de la Biblia, en charlas y actividades de ayuda al prójimo, y afirmó estar dispuesta a dedicarle una hora semanal a esta tarea.

Una pregunta es central: *¿cuál fue el proceso que permitió a la Iglesia Católica recomponer, en poco menos de veinte años, su imagen en la sociedad?* Al finalizar la dictadura militar en 1983, una mayoría de obispos aparecían como los principales cómplices de las FF.AA. y por ende eran poco creíbles en la sociedad argentina. Su cercanía histórica con el poder militar, la colaboración en la legitimación del terrorismo de Estado y su poca confianza en la democracia eran algunas de sus características centrales²². No debemos olvidar que las encuestas de 1983 preguntaban sobre obispos y hoy lo hacen sobre la Iglesia Católica en su conjunto.

La respuesta no debemos buscarla sólo en la institución católica, sino en los profundos cambios que produjo la retirada del Estado en la

²² Un libro clásico sobre el tema es el de Emilio Mignone (1986). Para un análisis de estas relaciones en el largo plazo ver Mallimaci (1996a).

sociedad política y las políticas sociales, y en la extrema orfandad que vivieron amplios sectores populares con las privatizaciones, las flexibilizaciones y el desmantelamiento del estado social.

Además, la crisis permanente abrió espacios para nuevas legitimidades de los grupos religiosos, buscados más por sus amplias respuestas sociales a la misma –simbólica, emocional, relacional, material– que por sus dogmas y programas de convicción doctrinal.

La posibilidad de *regresar* al Estado desde arriba y desde afuera volvió a tentar a los funcionarios católicos. El caso argentino es típico.

La crisis terminal de 2001 (recordemos que en esos días hubo protestas callejeras, decenas de muertos, movilizaciones populares heterogéneas –unos pedían la devolución de sus dólares y otros lo mínimo para sobrevivir–; se produjo la renuncia del presidente de la nación y en una semana se eligieron cuatro presidentes) es un momento de síntesis simbólica y política sobre la participación de diversos actores. Dejemos para otros autores un relato más amplio sobre lo sucedido. En este artículo nos interesa concentrarnos en el actor religioso. La Iglesia Católica apareció como una institución nacional que intentó nuclear a todos los actores significativos del estado y la sociedad. La mayoría de los partidos, sindicatos e instituciones representativas aceptaron reunirse con los obispos en esos meses. Se formó así un espacio llamado Mesa del Diálogo, donde la Iglesia junto al PNUD y funcionarios del gobierno de ese momento –el doctor Duhalde era el presidente de la nación– buscaron salidas de consenso. Frente al desprestigio del conjunto de la dirigencia política y la enorme crisis de representaciones que se vivía, una institución no partidaria local –la Iglesia Católica– y otra internacional –el PNUD– aparecieron como referentes del consenso.

El discurso institucional católico fue claro y preciso: ante el desmoronamiento del Estado y la sociedad, es necesario que los actores más representativos y poderosos en la sociedad argentina colaboren en la búsqueda de salidas. La idea de nación que tiene el Episcopado argentino y que desde hace años viene predicando aparece en escena: el catolicismo debe ser el garante de la unidad nacional; la crisis es moral y por ende el catolicismo propone su doctrina y su red social; se diagnostica:

No debemos llamarnos al engaño, la impunidad del delito, del uso de las instituciones de la comunidad para el provecho personal o corporativo [...] tienen como contracara la permanente desinformación y descalificación de todo [...] hundir a un pueblo en el desaliento es el cierre de un círculo perverso perfecto: la dictadura invisible de los verdaderos intereses,

esos intereses ocultos que se adueñaron de los recursos [...] Todos, desde nuestras responsabilidades, debemos ponernos la patria al hombro, porque los tiempos se acortan. La posible disolución la advertimos en otras oportunidades [...] nos sentimos también desamparados de nuestras instituciones desarmadas y desprovistas [...] Hoy estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia religiosa, filial y fraterna para sentirnos beneficiados con el don de la Patria (Bergoglio, 2004: 33)²³.

La Iglesia Católica quiere, como fuerza espiritual y cultural, jugar este papel de una manera hegemónica. Ningún otro grupo religioso participa de dicha mesa como organizador. Las otras religiones no han sido invitadas. Los obispos aprovechan el desprestigio partidario y su credibilidad en la sociedad para aparecer como *virtuosos no contaminados*. Se retiran de la confrontación partidaria directa y aparecen como los *canalizadores naturales del diálogo*.

¿Por qué la Iglesia Católica canalizó esa opción, y no otros actores políticos y religiosos? La presencia histórica en lo social y cultural de la Iglesia Católica y su espesor societal pueden ser una explicación. La crisis de representación de otros actores –nacionales e internacionales, económicos y políticos– y la permanente búsqueda de la legitimidad cristiana constituyen otra explicación. La persistencia del discurso antiliberal permite a la Iglesia y al movimiento católico reposicionarse en ese momento de crisis profunda en la Argentina caracterizada por un modelo *liberal, neoliberal, privatista y desregulador*. Pero sobre todo hay que destacar la decisión de un grupo de obispos que, a partir de la lectura que hicieron de la presencia colaboradora de la Iglesia Católica con la última dictadura militar, buscaron un nuevo protagonismo en democracia en un momento de quiebres generalizados.

Sin embargo, la experiencia del diálogo argentino no pudo ser continuada, mostrando el fracaso de seguir pensando en términos de nación católica en sociedades pluralistas y secularizadas. Reveló además que el Estado y los partidos políticos siguen siendo el principal sostén de la vida democrática.

Más aún, la llegada del presidente Kirchner al gobierno en 2003, tomando distancias del *alineamiento automático* de sus predecesores con respecto al Vaticano, abrió una nueva etapa de enfrentamiento en

23 Estas y otras declaraciones similares criticando al liberalismo, al capitalismo salvaje, los organismos financieros internacionales, el aborto, las políticas de salud reproductiva, la entrega gratuita de preservativos y la corrupción se hicieron una constante en los últimos años.

las complejas relaciones Estado, sociedad política, sociedad civil y catolicismo, siendo el asunto más emblemático la destitución del obispo castrense, único caso en América Latina (Mallimaci, 2005).

GLOBALIZACIÓN, VIDA COTIDIANA Y SECTORES POPULARES: LA LUCHA POR LA SALVACIÓN DE LAS ALMAS

Entendemos por catolicismos (en plural) en sectores populares a distintos tipos de presencia, sea institucional, grupal e individual, del catolicismo en los actuales heterogéneos sectores populares de la sociedad argentina. Esta presencia debe ser comprendida como fruto tanto del propio devenir del campo católico como del *aire y situación* epocal en la cual debe ser analizada.

Hablar de sectores populares en plural (trabajadores formales e informales, cuentapropistas, desocupados, habitantes de villas y barrios, discriminados, excluidos, etc.) es reconocer la multiplicidad de grupos, historias, relaciones y procesos que hoy componen el amplio y heterogéneo mundo de los empobrecidos. Sectores populares definidos entonces con relación al conjunto de la sociedad, es decir, tanto resistiendo como reproduciendo las características dominantes del capitalismo, y no definidos por una serie de rasgos *internos, esenciales, románticos o autónomos*.

En síntesis, analizaremos el proceso de negociación del catolicismo presente en sectores populares como la de un actor social más con sus proyectos, acciones, estrategias, identidades, universos simbólicos y presencias que son fruto tanto de su propio devenir histórico como del espacio social y cultural que puede ocupar en un contexto determinado y frente a aliados y/o competidores específicos según las afinidades electivas que se produzcan. Nuestra hipótesis central es que la institución católica se está convirtiendo, a partir de sus propias concepciones ideológicas y en un momento de crisis del Estado de Bienestar, en un espacio de cuestionamiento de la hegemonía neoliberal desde diversas variantes (integralistas, progresistas y emocionales), recuperando así legitimidad societal al mismo tiempo que pierde credibilidad religiosa y un grupo de sus miembros que forman parte de los sectores populares o son solidarios con ellos vuelven a encontrar sentido a sus vidas en la participación política, religiosa y social.

ADHESIÓN E IDENTIDAD

El trabajo de investigación desarrollado durante muchos años en sectores populares nos ha hecho ser cautos respecto de las mutaciones y transformaciones en adhesiones, pertenencias e identidades de dichos grupos. No se corrobora automáticamente ni la idea romántica de la *resistencia* que estarían ejerciendo ante sectores, planes o modelos he-

gemónicos, ni tampoco aquella que supone que hay sólo reproducción, manipulación o clientelismo, postura que adhiere –implícitamente– a los estigmas dominantes. Dada la fragmentación y la heterogeneidad crecientes, sólo el análisis de casos nos podrá mostrar una, otra o ambas situaciones al mismo tiempo.

En el caso de la Argentina y del catolicismo en particular, seguimos afirmando que la existencia de un activo y vital *mercado religioso* ha quebrado el monopolio católico en sectores populares. Asistimos así a una profunda reestructuración del catolicismo (Mallimaci, 1996b).

En concordancia con lo que venimos encontrando en numerosas investigaciones cualitativas y en relevamientos barriales²⁴, la proporción de evangélicos es mayor en la población empobrecida y vulnerable y en el segmento de edad entre 20 y 30 años.

Estos datos pueden también verificarse en el primer trabajo sistemático de fines de los noventa sobre el mapa actual de las creencias. En dicho estudio, Esquivel, García, Hadida y Houdin (2001) eligen, dentro del conurbano bonaerense (viven allí 9 millones de personas), el municipio de Quilmes (poco más de 500 mil habitantes), y realizan una encuesta representativa del conjunto de la población. Conocemos así cómo se combinan comportamientos y creencias religiosas por condiciones de sexo, por estratificación social y según el nivel de pertenencia institucional.

Los resultados son concluyentes: una abrumadora mayoría de la población (93,6%) cree en Dios. El catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria alcanzando el 77% de la población. Se percibe un crecimiento del protestantismo con un 10,2% del total, pero, analizado según estratos sociales –este es otro de los grandes aportes del libro–, en sectores populares ese porcentaje se eleva a 22%. Son grupos evangélicos pentecostales que, tomando distancia de lo sucedido en Estados Unidos o África, parten de un sustrato cultural católico y desde allí resignifican su nueva conversión.

Profundizando sobre las creencias, este estudio nos aporta valiosa información sobre el tipo de participación religiosa en las instituciones. Sabemos que el 7,2% de los católicos participa del culto casi siempre, mientras que un 45,1% lo hace de vez en cuando y un 37,8% no participa en actividades religiosas. Estas cifras son bien diferentes en los grupos evangélicos, lo que demuestra una ligazón entre adhesión y participación. Mientras que sólo el 2,3% de los católicos forma parte

24 Nos referimos a las numerosas monografías producidas desde 1992 a la actualidad en el Seminario Sociedad y Religión de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por los doctores Floreal Forni y Fortunato Mallimaci.

de núcleos activos, este porcentaje se eleva al 25,1% en el caso de los evangélicos. Sólo el 18,4% no participa en las actividades religiosas.

Es decir que para una gran mayoría de los ciudadanos el catolicismo aparece como un gran dador de identidad social, cultural y religiosa. Este proceso identitario es acompañado de un proceso de secularización que se expresa en la toma de distancia de los mandatos institucionales a nivel de la vida cotidiana (como en los temas de pareja, familia, sexualidad, compromiso y creencias dogmáticas) y en un funcionamiento diario en que cada uno recompone su propia creencia en Dios de miles de maneras diferentes. Vivimos en Argentina una sociedad secularizada desde una fuerte presencia cultural católica. Otros países de América Latina podrán aportar elementos sugerentes para la reflexión y podremos avanzar así en estudios comparativos.

Otro nivel a tener en cuenta es el de los grupos católicos presentes en los sectores populares. Nuestras investigaciones nos han mostrado que la gran mayoría de las personas ligadas a estos grupos tienen ya un mínimo capital social, cultural y simbólico. Los sectores sociales más vulnerables o que han quebrado sus vínculos consigo mismos, con sus familias o con el entorno social difícilmente forman e integran estos grupos, dado que sus demandas son mucho más individualizadas (Mallimaci, 1996c).

Podemos distinguir al menos cinco tipos significativos de presencia social del catolicismo. No se oponen entre sí, sino que forman parte del actual *consenso negociado* del catolicismo argentino. Los separamos para el análisis pero el *tránsito religioso* al interior de estos catolicismos, las resignificaciones, relecturas y modernizaciones de tradiciones y memorias son intensos y continuos.

El primer tipo está ligado a la *presencia festiva de la religiosidad popular* en la que participan miles de creyentes en diversas devociones. Un mapeo debe abarcar desde la Virgen de Luján, a la Virgen de San Nicolás, la Virgen del Valle, la Virgen de Itatí, la Virgen “desatanudos”, pasando por San Cayetano o el Señor de Mailín y las devociones para los inmigrantes de los países vecinos (Virgen de Copacabana y de Caacupé).

El segundo nos remite al *bricolage* y *cuentapropismo religioso* de miles de católicos que construyen sus propias maneras culturales y sociales de ser católicos (desde los que lo hacen desde sus espacios privados hasta los que se relacionan con algún espacio institucional). Este catolicismo difuso en el que se cree sin pertenecer es, a su vez, la religión de la gran mayoría de los argentinos.

Para muchísimos ciudadanos, la práctica religiosa, al igual que la política, se ha convertido en *delegativa*. Ellos quieren ir a su culto, a su elección y que sus *autoridades* (religiosas o políticas) estén allí cuando ellos lo necesiten. Quieren que los traten bien, buscan dejar de sufrir y que se los haga

felices cuando ellos deciden participar, pero no desean tener una práctica ni regulada ni continua ni controlada. Enorme desafío para los responsables de las empresas de salvación, dado que los creyentes asisten en momentos especiales y excepcionales que ellos deciden expresando las formas nuevas de las creencias religiosas. En el fondo hay un profundo cuestionamiento a la memoria dominante del tiempo y de la regularidad cultural así como a las instituciones que validan esas regularidades, dado que ahora es el *individuo creyente* el que valida y valora su propia regularidad y subjetividad.

Los otros tres tipos de presencia católica podemos vincularlos, de alguna manera, con la crisis ya mencionada del Estado de Bienestar y las necesidades insatisfechas a nivel individual, simbólico y emocional. Aparecen así diferentes tipos de catolicismo buscando dar respuestas a las necesidades emocionales fruto de la situación de angustia e incertidumbre, así como a la satisfacción de necesidades materiales a nivel de alimentación, hábitat y trabajo. Los grupos católicos organizados que hoy vuelven a ganar legitimidad y notoriedad en los sectores populares son aquellos que combinan la crítica con la solución inmediata de necesidades.

En el tercer tipo de catolicismo, hay mayor insistencia en la *comunidad emocional* y priman las experiencias de movimientos como la Renovación Carismática y los sacerdotes sanadores, entre los que se destaca la demanda de salud. Este tipo de catolicismo, si bien fue cuestionado en sus comienzos, hoy goza de apoyo institucional debido a la “barrera” que opone al crecimiento de otras expresiones religiosas similares no católicas, especialmente las evangélicas pentecostales.

En el cuarto modelo, hay mayor relevancia del compromiso social, donde priman las organizaciones ligadas a las parroquias y al territorio con su *solidaridad asistencial*. El discurso aquí es mayoritariamente de *reafirmación identitaria de certezas y de la doctrina social de la Iglesia*; esto quiere decir que las respuestas a lo social van junto con la denuncia de la falta de moral y del crecimiento del divorcio y el aborto, dado el *hedonismo reinante*, y el énfasis en la necesidad de afirmar valores católicos, especialmente a partir de las escuelas y colegios propios²⁵.

25 Este discurso vuelve a cobrar fuerza especialmente con el peso creciente en la institución del actual cardenal de la ciudad de Buenos Aires, caracterizado históricamente por sus posturas integralistas de derecha y sus relaciones con sectores militaristas. Al mismo tiempo que acompaña el traslado de los restos del asesinado (en 1974) sacerdote tercermundista Carlos Mugica a su nuevo destino en una capilla de sectores pobres en la villa de Retiro, pide educación católica en las escuelas públicas. Superior de la Compañía de Jesús en los setenta, participa junto con las FF.AA. en la desaparición durante la dictadura empresarial-militar-religiosa de 1976 de dos sacerdotes jesuitas (Jalicks y Yorío) que trabajaban con sectores populares (son torturados en su cautiverio); brinda su apoyo para otorgar el título de profesor Honoris Causa al dictador Massera en la universidad jesuita de Buenos Aires (Universidad del Salvador) en 1977. Hace saber también a la clase dirigente sus prevenciones

En el quinto modelo, también se insiste en el *compromiso solidario* desde el fortalecimiento de la sociedad civil y el *respeto a la diversidad*. Estos grupos están compuestos por numerosas redes, órdenes religiosas, comunidades eclesiales de base y personas ligadas e insertas en sectores populares, discriminados y excluidos con posturas críticas frente al Estado y el modelo neoliberal, que plantean un catolicismo flexible en la identidad y reafirman la conciencia individual y la pluralidad e intransigencia en la defensa de derechos humanos y sociales.

Un caso de continuidad en la renovación es el de Cáritas. Presente en cada una de las parroquias y capillas católicas del país, permite una relación directa y capilar con las situaciones de vulnerabilidad social y personal: a los tradicionales comedores, roperos y farmacias se han sumado planes de construcción comunitaria de viviendas, cursos de capacitación, microemprendimientos, bolsas de trabajo, proyectos de asistencia técnica, evaluación de programas sociales, etc. La casi totalidad de la *ayuda social* de origen católico que se brinda en los barrios populares es canalizada por esta organización. La *crisis* de la presencia social del Estado y el descreimiento respecto de la *ayuda oficial* han hecho de Cáritas una de las instituciones más importantes con capacidad de canalizar recursos tanto privados como públicos hacia sectores populares.

¿Cómo es posible que Cáritas, hasta hace poco años desacreditada por asistencialista, sea hoy uno de los principales símbolos de la ayuda social, representante típica-ideal de la sociedad civil en todo evento social nacional o internacional? Indudablemente, más que del cambio interno de Cáritas, lo fundamental es dar cuenta de los cambios en la presencia social fruto de la retirada del Estado (que viene dejando parte de la acción social en manos privadas) y las transformaciones en la sociedad que reconoce credibilidad y seriedad en esta institución *católica por excelencia*.

OTRA MIRADA: LAS AVERSIONES CATÓLICAS CON EL CAPITALISMO LIBERAL

Siempre ha existido desde la Edad Media la idea del salario justo, que la Iglesia Católica ha apoyado y sigue apoyando como deja claro la reciente encíclica papal. Cuando las sociedades católicas adoptaron el capitalismo, en el siglo XIX, intentaron conservar la idea del salario justo para el trabajador y, con ella, las nociones del precio justo, el beneficio justo e incluso

acerca de sectores políticos *corruptos, carismáticos y técnicos*. Impone, por ejemplo, su veto frente a las políticas de salud reproductiva o de educación sexual llevadas adelante por el actual gobierno nacional y condena por *blasfemos* a los artistas que ridiculizan al cristianismo. Sus últimos discursos han sido pidiendo compromiso social y político *integral* a los católicos.

la empresa justa [...] En cambio, los norteamericanos dicen que el capitalismo representa la oportunidad para todos y el riesgo para todos; el que gana la partida es el afortunado. Y la tradición alternativa, la del capitalismo católico, el capitalismo social de mercado o el capitalismo participativo –llámese como se quiera– es la que está retrocediendo ante el avance de la globalización (Giddens y Hutton, 2001: 28).

El ethos de la ética económica de la Iglesia se resume en su concepto, probablemente tomado del arrianismo, sobre el mercader: *el mercader tal vez triunfe, pero no agrada a Dios*. La profunda aversión de la ética católica, y de la luterana que la sigue, a cualquier iniciativa capitalista está esencialmente fundada en el miedo a la naturaleza impersonal de las relaciones dentro de la economía capitalista. Esta impersonalidad es la razón de que ciertas relaciones humanas se desprendan de la Iglesia y de su influencia, y de porqué resulta imposible que esta las penetre éticamente o les dé forma (Max Weber citado en Löwy, 1999: 34-35).

Las dos citas tratan de mostrar cómo autores de distintas procedencias y en épocas diferentes analizan el vínculo crítico entre el capitalismo y el catolicismo. La presencia y ayuda social de los catolicismos va acompañada de una deslegitimación discursiva creciente por parte de la institución eclesial, tanto a nivel nacional como internacional, de los actuales modelos económicos dominantes y las consecuencias morales de su aplicación. Se denuncian en Buenos Aires, San Pablo, La Habana o Roma al mismo tiempo *el capitalismo salvaje y el individualismo hedonista, el modelo neoliberal y la destrucción de las familias por el actual crecimiento de la pobreza y la desocupación, la globalización excluyente y la revisión del pago de la deuda externa* por parte de los países empobrecidos, *la falta de moral que lleva al aborto*, etcétera.

Este discurso antiliberal o antineoliberal católico no es nuevo y puede producir afinidades con grupos y personas, sean de orientación derechista, izquierdista o antisistémicas, hoy también enfrentadas –desde perspectivas distintas– con el modelo hegemónico del mercado único, como podemos ver en las citas que preceden este capítulo. Obispos, sacerdotes o líderes católicos son llamados a participar en conferencias, talleres o grupos de reflexión diversos en los que se resignifica el discurso identitario desde esta misma racionalidad. En la mayoría de los casos es acompañado con la denuncia a la clase política como cómplice de las injusticias. Si ayer esto colaboraba con el imaginario golpista, hoy produce el crecimiento en la credibilidad institucional de *virtuosos no contaminados*.

El ejercicio de una *acción extraordinaria* (carismática en otros términos) –sea la de emocionar y sanar como la de obtener y brin-

dar ayuda social— aparece entonces como una fuerza de compensación ideológica, permitiendo al discurso eclesiástico en su conjunto, y al accionar de los sacerdotes, 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.

El catolicismo que había logrado entre los años treinta y los ochenta identificarse como *nacionalismo de sustitución*, consiguiendo que amplios sectores lo reconocieran como garante de identidad e integración social y cultural en una sociedad de pleno empleo, hoy se ve obligado a rehacer una nueva identidad en esta nueva situación de precariedad laboral, vulnerabilidad y pobreza. La *identidad católica del Estado de Bienestar* que acompañó especialmente la movilidad ascendente y la integración de amplios sectores obreros y medios hoy ya no puede seguir funcionando. ¿Cómo, con quiénes y desde dónde será construida otra identidad? Las ofertas de certezas, emociones y diversidades disputan la hegemonía.

La búsqueda de *ciudadanía religiosa* propia de una sociedad pluralista pone en tela de juicio a quienes reclaman *monopolios y poder de nominación legítima*. El citado ejemplo de Cáritas muestra las tensiones. Por un lado, su *ayuda social* debe llegar a todos los que la demanden sin preguntar su adhesión religiosa, y esto aumenta su legitimidad social. Por otro, como toda institución religiosa, parte fundamental de su razón de ser está en aumentar sus adeptos y adherentes, hecho dificultado al presentarse como *organización social* creando ciertos *desencantos* entre sus miembros que no ven crecer la *pertenencia católica*. Se legitima más una presencia que una doctrina; un estar junto al sufrimiento más que una afirmación dogmática; una profesionalización creciente dada por el sentido más que una mirada compasiva; una identidad barrial fortalecedora de la sociedad civil más que una presencia religiosa.

Debemos recordar que desde las prácticas religiosas intransigentes surgen trayectorias hacia lo social y político. Esto nos muestra, una vez más, que el catolicismo debe analizarse social e históricamente como una relación en continuo movimiento, lucha y pugna en el conjunto de la sociedad más que como una situación que puede aislarse y recortarse en un estrecho campo religioso. ¿No es desafiante analizar cómo la Iglesia Católica pasó de ser en los setenta caracterizada como “aparato ideológico del Estado” a ser considerada hoy como *una organización no gubernamental*? O, como la caracteriza el programa Most de Unesco, la primera ONG de la sociedad civil mundial (Unesco/Solagrál, 2001). ¿Cambian los principios católicos o cambia la sociedad que asimila más fácilmente a un obispo como miembro de una ONG que como *especialista de lo religioso*? La modernidad católica encuentra nuevos espacios de expresión pero mantiene su objetivo de largo plazo: la nación católica, el mundo cristiano.

La crisis de credibilidad actual de los partidos políticos muestra también cómo esos espacios pueden ser llenados por otros actores. La búsqueda de sentido en sociedades angustiadas e inciertas como las actuales se ha pluralizado y ninguna institución garantiza hoy el monopolio. Que la Iglesia Católica gane confiabilidad y que aparezca hoy con prácticas y discursos de oposición al modelo económico mientras se posiciona con elementos de certezas a nivel sexual, familiar, educativo e individual, nos enseña que la relación entre catolicismo-sociedad-Estado es un proceso abierto y fruto de la dinámica de los distintos actores presentes en un momento histórico determinado.

La estructura católica, a nivel mundial, regional y de la vida cotidiana, busca criticar, a su manera y con sus códigos propios, el actual modelo neoliberal, tanto en sus declaraciones públicas como mediante el impulso de una movilización masiva de la base católica cuyo ejemplo más directo fueron los múltiples viajes de Juan Pablo II por el mundo entero²⁶.

Esta presencia estructural apunta a tres grandes dimensiones consideradas vacantes por la institución católica:

- la reconstrucción de una comunidad ética y moral a nivel nacional y mundial que rehaga una *memoria autorizada*;
- la reconstrucción de una *concepción de la humanidad* que elimine la pobreza, el hambre y la miseria de millones de personas; y
- la reconstrucción de una comunidad política partidaria que dé respuestas a las demandas ciudadanas evitando la actual irrelevancia y pérdida de credibilidad y legitimidad que hoy experimentan.

Las jerarquías católicas han decidido seguir pensándose como eje de la nacionalidad y la sociedad globalizada, se han retirado de la confrontación partidaria directa y aspiran a cumplir un rol de mediadores de los conflictos, buscando así imponer una regulación ética externa. Visto desde este análisis estructural, más allá de las concepciones individuales de los que participan en los diversos grupos católicos, lo que se discute es cómo enfrentarse al actual *relativismo* de la modernidad: ¿se debe ser antimoderno, posmoderno o no moderno? Son tres maneras de decir no al mundo moderno, que pueden coincidir en un momento, que coexisten a nivel local, nacional y mundial, que buscan distintos apoyos externos pero que tienen detrás cada una su modelo de Estado, de sociedad, de democracia y de catolicismo, a la espera de imponerlo.

²⁶ Retomando a su manera y estilo lo ya manifestado por Paulo VI en su visita a la ONU en 1965, donde se presentó como *ciudadano del mundo, experto en humanidad*. Cientos de viajes y países visitados con miles de discursos muestran este nuevo intento de movilizar la feligresía católica *desde la base* y con el Pontífice Romano a la cabeza.

Asistimos a una reconfiguración mundial de las relaciones entre sociedad, Estado-nación, imperio e instituciones y creencias religiosas en todos los niveles. La debilidad y crisis de la *oferta política partidaria* nacional en América Latina y otras zonas del planeta, dado que han dejado de ser creíbles sus *promesas de vivir mejor* fruto de la impotencia frente a la actual globalización excluyente que vivimos, vuelve a plantear el papel de lo partidario y lo religioso como dador de sentido y anunciador de promesas de salvación en nuestras sociedades secularizadas.

La relación entre autoridades católicas nacionales y líderes políticos también puede cambiar. El privilegio dado por la clase política, y garantizado en varias constituciones, a la religión católica está íntimamente relacionado con el intento de control e injerencia del poder político en los asuntos internos de las iglesias y en el poder de regulación que esta tenga del campo religioso. Antes que preguntarnos sobre la autonomía (teórica) de ambos campos (y a partir de allí valorar o denunciar o mostrar “las desviaciones”), es más útil y productivo analizar históricamente cómo se han dado las relaciones, es decir, cómo se ha politizado lo religioso y cómo se ha religiosizado lo político. Los niveles de laicidad en los estados nacionales deben ser vistos en este gran proceso donde hay *competencia y enfrentamiento* entre lo político y lo religioso, entre los estados y la institución católica, pero también *colaboración y complementariedad* según coyunturas y crisis. Hoy no se busca *quitar* lo religioso del poder político sino establecer cómo *utilizar* el poder de lo religioso o de las iglesias para fortalecer el debilitado y alicaído discurso político. Si ayer estas relaciones eran consideradas como resabios *premodernos*, hoy, como lo vemos en el discurso del imperio y de sus oponentes, en nuestro país y en el resto de América Latina, forman parte de las nuevas reglas de juego.

El catolicismo enfrenta así varios desafíos frente a esta nueva situación que ninguna investigación puede ignorar. ¿Podrá reconstruir una *concepción de la humanidad donde todos entren* sin asumir costos, conflictos y enfrentamientos internos y externos? ¿Tratará de reconstruir una comunidad ética desde el concepto de verdad única²⁷ que lleva

27 El tema de la construcción social de la verdad es también un desafío para las ciencias sociales, especialmente para aquellos interesados en conocer y comprender cómo se construye históricamente en grupos religiosos. En el caso de la Iglesia Católica es tema constitutivo. Por ejemplo, Juan Pablo II, desde su discurso inaugural en Puebla en 1978 hasta la actualidad con Benedicto XVI, se continúa repitiendo. Decía en una declaración del 28 de enero de 1979: “La Iglesia posee, gracias al evangelio, la verdad sobre el hombre... Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación”. Lo vuelve a recordar en su Encíclica sobre la Eucaristía de 2003: “La Eucaristía, siendo la suprema manifestación sacramental de la comunión en la Iglesia, exige que se celebre en *un contexto de integridad de los vínculos, incluso externos, de comunión*. De modo especial, por ser ‘como la consumación de la vida espiritual y la finalidad de todos los sacramentos’, requiere que los lazos de la comunión en

inexorablemente al desconocimiento social y simbólico del otro/otra? ¿Se puede moralizar el mundo de la vida nuevamente sólo con la doctrina social de la Iglesia sin caer en las intolerancias? ¿Qué respuesta dar a la actual afirmación del primado de la experiencia emocional sobre toda forma de conformidad institucional que prevalece en vastos sectores católicos? ¿Cómo incluir a los actores sociales fruto de la “alta modernidad” que viven los actuales procesos de individuación y de recreación pública-privada de las creencias con dominación masiva de la cultura del individuo caracterizada por la subjetividad y la propia construcción del sistema de creencias? ¿Qué tipo de cultura católica podrá respetar pluralismos y al mismo tiempo denunciar impunidades y desigualdades hoy flagrantes sin quebrar la propia *comunidad católica internacional*? ¿Podrá colaborar en la reconstrucción de una comunidad partidaria plural y diversa nacional e internacional si predomina excluyentemente la idea de la catolicidad como cimiento de la nacionalidad, la nación católica, o si se busca hacerlo, por ejemplo, desde *los principios cristianos que construyeron Europa* eludiendo otras tradiciones?

Las respuestas hegemónicas que se han dado a estos temas muestran por el momento más *temor y reafirmación identitaria* ante la fragmentación de la memoria en individuos y grupos católicos que apertura a otras memorias católicas y cristianas²⁸ (como las de otros grupos no religiosos). También hay otras respuestas intransigentes en el cuestionamiento de la modernidad liberal, que buscan rehacer y movilizar nuevas identidades desde “el mundo de los pobres, discriminados y marginados” con mayor libertad de conciencia, autonomía, creando comunidades donde el afecto y el placer formen parte de la misma “concepción de espiritualidad”, anunciando que “la utopía ya está en medio de nosotros” (Souza, 2003: 258)²⁹. Una vez más investigar no es lo mismo que profetizar.

los sacramentos sean reales, particularmente en el Bautismo y en el Orden sacerdotal. No se puede dar la comunión a una persona no bautizada o que rechace la verdad íntegra de fe sobre el Misterio eucarístico. Cristo es la verdad y da testimonio de la verdad (ver *Jn* 14, 6; 18, 37); el Sacramento de su cuerpo y su sangre no permite ficciones”.

28 Cuando nos referimos a *memorias históricas* queremos con ello significar tanto proyectos, movilización de hechos y representaciones de un tipo de pasado, como construcción de utopías. Un proyecto histórico de un grupo o clase social necesita, para ser perdurable y legítimo, necesita la movilización de una determinada memoria en función de una determinada utopía. Tres momentos de un mismo proceso.

29 Souza realiza un excelente trabajo mostrando en el largo plazo la construcción de nuevos horizontes teóricos y sociales frente a la crisis global. La experiencia cristiana en el Brasil que acompaña a la sociedad civil y a los movimientos sociales nacionales e internacionales como el Foro Social Mundial, articula con diversos actores culturales y políticos, hoy colaborando con el gobierno del presidente Lula.

ANEXO

INSTITUCIONALIDAD CATÓLICA EN ARGENTINA, 2005

Total de obispos	107
Sacerdotes diocesanos	3.446
Sacerdotes religiosos	2.202
Total de sacerdotes	5.648
Diócesis permanentes	519
Seminaristas mayores diocesanos	1.281
Órdenes y congregaciones religiosas masculinas	77
Casas de religiosos	772
Órdenes y congregaciones religiosas femeninas	223
Casas de religiosas	1.803
Monasterios de clausura (monjas)	61
Seminarios diocesanos (mayores)	28
Seminarios diocesanos (menores)	25
Hermanos	751
Hermanas (religiosas)	9.113
Parroquias	2.674
Iglesias y capillas	8.742
Santuarios	98
Basílicas	45
Universidades católicas	7
Colegios católicos	2.543
Diarios católicos	1
Agencias informativas	1
Publicaciones periódicas	455
Radioemisoras	122
Editoriales	42
Casas de ejercicios espirituales	210
Librerías católicas	142
Centros asistenciales	137
Centros de salud	25
Centros de asistencia de enfermos y personas en situaciones de riesgo	37
Instituciones de ayuda y servicio comunitario	53

Fuente: AICA (2005).

BIBLIOGRAFÍA

AICA-Agencia Informativa Católica Argentina 2005 *Guía Eclesiástica Argentina* (Buenos Aires: AICA).

- Bastian, Jean Pierre 1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Beck, Ulrich 2001 “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política” en Giddens y Hutton *En el límite. La vida en el capitalismo global* (Barcelona: Tusquets).
- Bergoglio, Jorge 2004 *Ponerse la patria al hombro. Memoria y camino de esperanza* (Buenos Aires: Claretiana).
- Blancarte, Roberto 2002 *El sucesor de Juan Pablo II* (México DF: Grijalbo).
- Blanquart, Paul 1987 “Le pape en voyage: la geopolitique de Jean Paul II” en *Le retour des certitudes* (París: Le Centurión).
- Bourdieu, Pierre 1988 *Cosas dichas* (Buenos Aires: Gedisa).
- Bustelo, Eduardo y Minujin, Alberto 1998 *Todos entran. Propuesta para sociedades incluyentes* (Bogotá: UNICEF/Santillana).
- Davie, Grace 1994 *Religion in Britain since 1945* (Oxford: Blackwell).
- Esquivel, J.; García, F.; Hadida, M. y Houdin, V. 2001 *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes).
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos* (Buenos Aires: Grijalbo).
- Giddens, Anthony y Hutton, Will 2001 *En el límite. La vida en el capitalismo global* (Barcelona: Tusquets).
- González, Eduardo 2002 “La encuesta Gallup y el futuro de la pastoral en la Argentina” en *Vida Pastoral* (Buenos Aires: San Pablo) N° 233.
- González, Eduardo 2003 “El financiamiento de la Iglesia Católica en Argentina” en *Vida Pastoral* (Buenos Aires: San Pablo) N° 240.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993 *La religion pour mémoire* (París: Cerf).
- Hill, M. 1976 *Sociología de la religión* (Madrid: Cristiandad).
- Löwy, Michael 1999 *Guerra de dioses* (México DF: Siglo XXI).
- La Nación* 2001 “Los argentinos confían poco en sus instituciones” (Buenos Aires) 14 de noviembre.

- Mallimaci, Fortunato 1996a “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica” en *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad Nacional de Quilmes) N° 4.
- Mallimaci, Fortunato 1996b “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires) N° 14-15.
- Mallimaci, Fortunato 1996c “Protestantismo y política partidaria en la Argentina” en Tomás Gutiérrez (comp.) *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe* (Lima: Cehila).
- Mallimaci, Fortunato 2005 “Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner en América Latina hoy” en *Revista de la Universidad de Salamanca* (Salamanca) Vol. 41.
- Mallimaci, Fortunato y Salvia, Agustín 2005 *Los nuevos rostros de la marginalidad. La supervivencia de los desplazados* (Buenos Aires: Biblos).
- Manheim, Karl 2004 *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Mignone, Emilio 1986 *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* (Buenos Aires: EPN).
- Poulat, Emile 1987 “Desbordes del campo religioso” en Weil, Eric; Strauss, Leo y Poulat, Emile *Religión y política* (Buenos Aires: Hachette).
- Ratzinger, Joseph 1985 *Entretien sur la Foi* (París: Fayard).
- Schmitt, Carl 2001 *Catolicismo y forma política* (Madrid: Tecnos).
- Souza, Luiz Alberto Gomez de 2003 *A Utopia surgindo no meio de nos* (Río de Janeiro: Mamad).
- Tercer Sector 1998 “II Encuesta Nacional sobre Trabajo Voluntario y Donaciones”, Foro del Tercer Sector/Instituto Gallup, Buenos Aires.
- Unesco/Solagral 2001 “Surgimiento de la sociedad civil mundial, 1775-1918. La Iglesia católica romana fue probablemente la primera organización no gubernamental internacional activa” en *Courrier de la Planete* (París).
- Weber, Max 1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Sarpe).

