



BIBLIOTECA
DEL CONGRESO
DE LA NACIÓN

[1859 - 2009] 150 Aniversario



REPÚBLICA ARGENTINA

Nº 124

Boletín de la BCN



**Creencias,
política
y sociedad**

Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación. -- Año 1, nº 1 (1918)-
Año 11 (1929) ; 2a época, Año 1, nº 1 (mayo 1932)-Año 2, nº 6 (oct.1934) ;
[3a época], nº 1 (sept./oct. 1934)- . -- Buenos Aires : Biblioteca del
Congreso de la Nación, 1918- .
v. ; 25 cm.

ISSN 0004-1009.

1. Biblioteca del Congreso - Argentina - Publicaciones Periódicas. I. Biblioteca
del Congreso.

Boletín de la BCN N° 124

Creencias, política y sociedad

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA

Nafragio frente a las costas de Chapadmalal

Óleo 140cm x 170cm (2006), Daniel Santoro

DIRECTOR RESPONSABLE

Bernardino I. Cabezas

COMPILADORES

Marta M. Palchevich y Luis H. Martínez

DISEÑO, COMPAGINACIÓN Y CORRECCIÓN

Subdirección Editorial

Las opiniones, ideas, doctrinas, conceptos y hechos aquí expuestos,
son de exclusiva responsabilidad de los autores.

© Biblioteca del Congreso de la Nación, 2008

Buenos Aires, diciembre de 2008

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

ISSN 0004-1009

*Me hago la señal de la cruz a pesar de ser judío
¿A quién llamar?
¿A quién llamar desde el camino
tan alto y tan desierto?*

Jacobo Flijman, Canto del cisne, *Molino Rojo*

El hombre ha sentido siempre la necesidad, incluso en los tiempos más primitivos, de hacerse una imagen del mundo y de su origen. Por ejemplo, la siguiente es una antiquísima imagen del origen del mundo: alguien fue asesinado, fluyó su sangre y de esa sangre se hicieron los hombres; no, no los hombres, sino sólo los valientes. Y los cobardes y las mujeres, éstos no se hicieron de la sangre, sino de la carne de las dos piernas [...]. En verdad el hombre siempre las ha metido en el mismo saco junto con los cobardes.

Erich Fromm, *El amor a la vida*

Su premisa mayor [de la teoría pragmatista de la verdad] es: Las creencias que persisten tras haberse suscitado una duda son verdaderas. Su premisa menor es: Las creencias que han demostrado ser útiles persisten tras haberse suscitado una duda. De ahí se sigue que tales creencias son verdaderas. Entonces el pragmatismo gira en redondo y nos incita a preservar vivas tales creencias sobre la base de que son verdaderas. Pero si su psicología fuera correcta, la exhortación sería innecesaria dado que, por su premisa menor, sin duda mantendríamos tales creencias.

Bertrand Russell, *Ensayos filosóficos*

Si le digo: "Sea usted teósofo o mahometano", ésta será probablemente una opción muerta, porque para usted ninguna de las hipótesis está viva. Pero si digo: "Sea usted agnóstico o cristiano", ocurre de otro modo: dado su tipo de educación, cada una de las hipótesis tiene algún atractivo, por pequeño que sea, para sus creencias.

William James, *La voluntad de creer*

Anticlericalismo y secularización en Argentina

Roberto Di Stefano

¿Qué deberíamos entender por secularización? Entre los sociólogos, antropólogos e historiadores no existe consenso unánime en torno a la respuesta a dar a esta pregunta.¹ Existen tantas definiciones de secularización como de religión, en buena medida porque ambos conceptos están estrechamente ligados. No se trata de discusiones ociosas: si elegimos una definición de religión sustantiva, es decir, que atienda principalmente al contenido de las creencias, vamos a observar un proceso de secularización más acentuado que si optamos por una definición funcional, o sea, una que subraye la función o las funciones que la religión cumple en la vida de los individuos y las sociedades. En el siglo XIX se registran menos fiestas religiosas públicas, menos ordenaciones sacerdotales y menos donaciones a instituciones religiosas; el arte comienza a preferir los temas profanos, el anticlericalismo arrecia, los libros religiosos son superados cuantitativamente por las novelas y relatos de viajeros, entre otros muchísimos indicadores. Sin embargo, persiste la pregunta de si la religión pasa a ocupar un lugar secundario en la vida de los hombres o si simplemente pierde visibilidad o es reemplazada por otras creencias que asimilan parte de sus valores, significados y funciones, deviniendo de ese modo “religiosas”. Además, ¿de qué “hombres” hablamos? ¿Cómo se mide la fe de los individuos? Una religión menos visible puede ser el resultado de una religiosidad más interior y más profunda que la que expresaba la piedad barroca, teatral, espectacular –en el sentido originario del término– que encontramos en la colonia. En todo caso, estamos llamados a no dejarnos engañar por las apariencias, y menos aún por la lógica institucional de las Iglesias, de acuerdo a la cual la fe se mide por la adhesión a la autoridad religiosa y la participación de los fieles en la vida comunitaria y en las celebraciones del culto. Hoy vemos claramente que no es así: en nuestro país la mayor parte de la gente declara a las encuestas que cree en Dios y se define como católica, y sin embargo sólo una muy baja proporción participa de la vida de la Iglesia. Más baja, incluso, que la de países europeos que se suponen más “secularizados”.

Entiendo por secularización el proceso de adecuación de las ideas y prácticas religiosas a los cambios que experimentan las sociedades a partir de su ingreso en un contexto que podemos denominar, por comodidad, de modernidad madura. Muy esquemáticamente, ese nuevo contexto prevé, entre otros items, la concepción de la sociedad como suma de individuos autónomos capaces de construir su propia historia y de crear por sí mismos las pautas de su convivencia; una noción de la soberanía política que postula su origen en la sociedad misma; la idea de que el lugar de cada uno de los individuos que la componen debería guardar relación con sus capacidades

¹ Una buena síntesis de los problemas y debates en torno al concepto en Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, capítulo primero de la primera parte.

y esfuerzos y con las funciones que desempeña, y no ya con la pertenencia por nacimiento a un determinado orden o estamento; la convicción de que el desarrollo de la ciencia y de la técnica constituye el motor del progreso humano. En palabras de Danièle Hervieu-Léger,

La “secularización” de las sociedades modernas no se resume [...] en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma.²

En época colonial la religión no constituía una esfera separada de los demás aspectos y áreas de actividad de la vida social –política, economía, ciencia, artes– ni se había producido aún una escisión clara entre ámbito público y ámbito privado; la historia de la secularización es en parte la de la problemática conformación de esas esferas diferenciadas de la religión, a la que se intentará circunscribir, a su vez, dentro de los límites de una esfera propia. En este sentido, nuestra historia es historia de la secularización. Podemos pensar la religión en los siglos XIX y XX argentinos desde esta perspectiva, que contempla reacomodamientos no sólo externos –del lugar de la religión en el orden social– sino también modificaciones internas para acompañar ese proceso dentro de las mismas instituciones religiosas.

En este artículo deseo proponer una posible cronología de ese proceso y esbozar sucintamente algunos nudos temáticos y problemáticos que creo relevantes. He elegido hacerlo desde la “ventana” que ofrece el anticlericalismo, ideología de la secularización que cumplió un papel fundamental en el desarrollo de los procesos políticos y culturales vinculados a ella. Ha dicho René Rémond que el anticlericalismo, más allá de su ineludible ligazón con la historia religiosa, constituye un fenómeno de la mayor relevancia para la historia política, intelectual y cultural de Occidente.³ La proliferación de estudios de los últimos decenios, inicialmente atentos a sus manifestaciones en la Francia decimonónica y en la España de la Segunda República, pero progresivamente ampliados hacia otros contextos históricos, confirma esa convicción del historiador francés, que dedicó al tema varias obras fundantes.⁴ La historiografía argentina no ha abordado todavía el estudio del fenómeno de manera sistemática, lo que no deja de llamar la atención en un país que ha visto arder sus iglesias en varias oportunidades. El anticlericalismo contribuyó decisivamente a configurar las relaciones entre Iglesia, Estado y sociedad, entre religión y política, entre espacios públicos y privados, para adecuarlas a las transformaciones que estaban imponiendo los procesos políticos, económicos y culturales más generales. Aportó,

² Hervieu-Léger, D. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México: Ediciones del Helénico, 2004, p. 37. De la misma autora, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris: Bayard, 2003.

³ Rémond, R. “Anticlericalism: Some Reflections by Way of Introduction”, *European Studies Review*, Vol. 13 (1983), pp. 121-126.

⁴ En particular Rémond, R. *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris: Fayard, 1976.

además, nuevas formas de pensar la religión y su relación con el poder que son en buena medida tributarias de la tradición cristiana, de la que paradójicamente heredó muchas de sus preocupaciones, valores, concepciones y prácticas. Muy a menudo el cuestionamiento de la Iglesia e incluso del catolicismo ha nacido de un manifiesto celo por la pureza de la religión, a la que se ha considerado mancillada por un culto “idolátrico” y utilizada políticamente por el “despotismo religioso”, celo de cuya sinceridad no tengo motivos para dudar. Expresión de una voluntad secularizadora, el anticlericalismo comparte con el cristianismo también su carácter polifónico, la convivencia en su seno de multitud de voces, melodías y matices: desde el cuestionamiento de ciertas instituciones como la Inquisición, la Compañía de Jesús o más en general las órdenes religiosas, pasando por la condena de las “indebidas ingerencias” del clero en la vida pública o la pretensión de la Iglesia de imponer a la entera sociedad sus preceptos, hasta la censura de la religión en sí misma, concebida como invención fraudulenta, máscara de intereses inconfesables de un clero parasitario, factor de atraso para el progreso de la humanidad.

En las nutridas filas del anticlericalismo encontramos a hombres y mujeres de las más diversas extracciones sociales y culturales, desde miembros de las elites económicas hasta trabajadores sin calificación alguna, desde conspicuos intelectuales hasta anónimos analfabetos, provenientes de las más variadas identidades políticas y matrices ideológicas. Encontramos a hombres y mujeres del derecho, de las letras y de las ciencias y a los trabajadores manuales que han saqueado e incendiado la iglesia del Salvador y firman la declaración en sede judicial con una “X”. El anticlericalismo ha ofrecido, en variadas ocasiones, un terreno de diálogo para esos actores tan disímiles, separados por extracción social, ideología política o formación intelectual, pero unidos por similares rencores hacia el clero, hacia la Iglesia y tal vez hacia la religión. Y ha apelado a muy diferentes armas para librar su sagrado combate: desde el disparo de tinta del artículo periodístico hasta el discurso y la conferencia, desde la mofa en cantares y coplas, o la caricatura mordaz, hasta acciones de violencia colectiva que pocas otras causas son capaces de desatar.

1. EN LA SUPERFICIE

Desde el mismo momento en que la revolución postula una concepción monista de la soberanía que afirma su origen excluyentemente en el pueblo o en los pueblos —se entendiera lo que se entendiese entonces por ello—, la religión es desplazada ulteriormente de su lugar de piedra angular de la legitimidad política y rectora de la convivencia social. Digo *ulteriormente* porque ya los Borbones, en la segunda mitad del siglo XVIII, habían dado algunos pasos en ese sentido. Aunque el hecho de que la religión perdiera ese lugar primordial que le reservaba el antiguo orden no implica que la fe de los individuos se haya debilitado ni que la sociedad pueda considerarse menos religiosa, la revolución posee un costado activamente secularizador y anticlerical que se expresa a partir de dos fenómenos confluyentes: la necesidad de dismantelar un viejo orden al que la religión ha estado indisolublemente ligada y la emergencia de

rencores antiguos hacia la autoridad religiosa, progresivamente visibles en el último tramo del período colonial, que detectan en las contradicciones que conlleva esa tarea la ocasión de ganar la superficie. Las autoridades revolucionarias se enfrentan al problema de conservar “la religión de nuestros padres”, pero modificando o eliminando a la vez aquellas prácticas, instituciones e ideas religiosas que se consideran incompatibles con el nuevo orden y que no son pocas. Menuda tarea. Las brechas que esa ambivalencia abre en los discursos y actitudes oficiales respecto de la religión se transforman en canales de expresión de enconos hasta entonces reprimidos.

El fenómeno es fácil de advertir en ámbitos como la vida militar, el teatro y la prensa periódica. En los ejércitos las manifestaciones de animosidad y violencia contra sacerdotes y símbolos sagrados no son infrecuentes. Durante la ocupación del Alto Perú por las tropas comandadas por Juan José Castelli se profana una cruz, lo que sumado a muchas otras denuncias –y a la derrota militar– da lugar a un proceso judicial contra el líder revolucionario. Según uno de los testigos comparecientes, “*unos oficiales del ejército de la patria tomaron una cruz, la arrastraron y dieron de sablazos*”; según otro, “*se hablaba con algún libertinaje por algunos oficiales del ejército en orden al sistema del materialismo*”. Un sacerdote declara haber llegado a sus oídos que “*en la antesala del dicho doctor Castelli se había vertido la proposición de que no había Dios*”.⁵ No es el único caso. En 1815 las *Memorias curiosas* de Juan Manuel Beruti dan cuenta de varios episodios de violencia ejercida por militares contra eclesiásticos.⁶ En septiembre de 1816 San Martín promulga en Mendoza las “Leyes penales del Ejército de los Andes con arreglo a ordenanza, resoluciones posteriores y las de su General, para leerse en los cuerpos a la tropa”, en las que se lee:

1° Todo el que blasfeme contra el santo nombre de Dios, su adorable madre, e insultare la religión, por primera vez sufrirá cuatro horas de mordaza atado a un palo en público, por el término de ocho días, y por segunda será atravesada su lengua con un hierro ardiendo, y arrojado del cuerpo.

2° El que insultare de obra a las sagradas imágenes o asaltare lugar consagrado, escalando iglesias, monasterios, u otros será ahorcado.

3° El que insulte de palabra a sacerdote sufrirá cien palos; y si los hiriere levemente perderá la mano derecha; si les cortare algún miembro, o les matare, será ahorcado.⁷

Que las primeras tres “leyes penales” estuvieran dedicadas a castigar faltas contra personas, símbolos o imágenes religiosos con suplicios de reminiscencias medievales demuestra la gravedad del problema. El capitán de ese Ejército sanmartiniano Juan Apóstol Martínez, cuenta el General Miller, acostumbraba “á

⁵ “[Proceso al Doctor Juan José Castelli. Su conducta pública y militar desde que fue nombrado representante hasta después del Desaguadero] 1811-1812”, *Biblioteca de Mayo. Colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XIII: “Sumarios y expedientes”, Buenos Aires: Senado de la Nación, 1962, pp. 11.796, 11.799 y 11.819.

⁶ Beruti, Juan Manuel. *Memorias curiosas*, Buenos Aires: Emecé, 2001, p. 266.

⁷ *Biblioteca de Mayo. Colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina*, Guerra de la Independencia, Tomo XVI, primera parte, Buenos Aires: Senado de la Nación, 1963, pp. 14.218-14.219.

burlarse y dar chascos a los curas, si eran Españoles ó pertenecían al partido realista. En una ocasión, fingiendo hallarse enfermo peligrosamente con grandes quejidos y mil apariencias que hacían creer cierta su dolencia, envió á buscar un fraile para confesar los tremendos pecados que decia haber cometido. Cuando ya se habia atraído toda la atencion del confesor, concluyó refiriendole un sueño supuesto en el cual decia, que una vez habia hechado [sic] a puntapiés á un cura de su casa, 'y ahora (dijo repentinamente) vais á ver practicamente cómo se verificó el sueño del Apostol Juan', y diciendo y haciendo puso al frayle como nuevo. Mas de un reverendo llevó por días y días las señales del anti-apostolico pie de Juan".⁸ No puedo evocar otros ejemplos por razones de espacio, pero créame el lector que no son pocos.

El anticlericalismo revolucionario se expresa también a través de la prensa periódica, de la difusión de estampas y libros, de encendidos discursos públicos y del teatro porteño, en el que a partir de 1815 se pusieron en escena piezas que escandalizaron a muchos fieles devotos. *El triunfo de la naturaleza*, por ejemplo, narra una historia de amor ambientada en el Perú de la conquista, entre Cora, una Virgen del Sol, y Molina, un guerrero español. La Virgen del Sol es evidente figura de las monjas católicas, y la obra apunta –como denunció en un sermón un afamado predicador dominico– a poner en tela de juicio la vida monástica y en particular la castidad y el celibato sacros: si la historia escandaliza es porque Cora, que ha jurado al Sol conservar intacta su virginidad hasta la muerte, la pierde con inesperada rapidez cuando Molina la rescata del incendio que destruye el templo y la conduce exánime a un bosquecito cercano, en el que se enciende otro tipo de fuego.⁹

¿Cómo interpretar estas manifestaciones tempranas de anticlericalismo? Hay una veta subterránea de protesta anticlerical, en algunos casos iconoclasta y sacrofóbica, que se manifiesta en la medida en que las condiciones lo permiten. La multiplicación de episodios de ese tipo en las últimas décadas del siglo XVIII se explica por las modificaciones en el equilibrio de los poderes civil y eclesiástico –y en favor de los primeros– que introducen los Borbones.¹⁰ Esa proliferación colonial sugiere que la revolución no engendra el anticlericalismo, sino que simplemente le permite alcanzar la superficie. Al desplazar a la religión de su lugar de piedra angular que el antiguo orden, pese a todo, le había garantizado hasta el final de sus días, al crear nuevos poderes que –como el militar– pueden entrar en competencia con el eclesiástico, al relajar los mecanismos de control ideológico y al condenar el despotismo de la conquista y de la Inquisición, la revolución abre una grieta a través de la

⁸ *Memorias del General Miller escritas por John Miller*, Buenos Aires: Emecé, 1997, pp. 179-180.

⁹ Di Stefano, R. "El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824)", *Itinerarios*, Anuario del Centro de Estudios "Espacio, Memoria e Identidad" (CEEMI), Universidad Nacional de Rosario, Año 1, N° 1 (2007), pp. 183-227.

¹⁰ La bibliografía referida a México ha señalado la incidencia de esos cambios en los vínculos entre párrocos y feligreses. Cfr. Taylor, W. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora: Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Colegio de México, 1999; Van Young, E. *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

cual esa veta subterránea gana visibilidad. A lo largo del siglo XIX ese filón de protesta se transformará progresivamente en una ideología anticlerical positiva, en el sentido de que no se limitará a expresar su rechazo hacia el clero o hacia los símbolos de una religión que se considera anacrónica e incluso antievangélica, sino que actuará eficazmente en la tarea de modelar una nueva sociedad y una nueva Iglesia.

En el nuevo orden que instaura la revolución, la Iglesia no puede seguir identificándose maquinalmente con la sociedad, aunque los contornos de ambas sigan coincidiendo casi exactamente. La necesidad de encontrar para la religión un lugar adecuado dentro de él, que nadie discute, configura básicamente tres soluciones que representan tres modelos posibles de secularización. Rousseau tal vez los habría asimilado a la “religión del ciudadano”, a la “religión del hombre” y a la “religión del sacerdote” que describe en el *Contrato social*. La religión del ciudadano es la “*de sus dioses, de sus patronos propios y tutelares*” a los que se rinde culto por medio de “*sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por las leyes*”. Ella comprende “*el culto divino y el amor de las leyes, y, al hacer de la patria objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al dios tutelar*”. La segunda es la religión “*sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral; es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que podríamos llamar el derecho divino natural*”. La última es la que impone “*dos legislaciones, dos jefes, dos patrias*”, funesta porque somete a los hombres “*a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos*”, y con ella Rousseau se refiere obviamente al catolicismo. Esa intuición del ginebrino anticipa la configuración en el siglo XIX de tres modelos de secularización que podemos denominar republicano, liberal e intransigente. El primero subordina la religión al Estado como culto civil, el segundo reclama la libertad religiosa y la neutralidad en ese plano del Estado; el tercero postula la libertad de la Iglesia respecto del Estado y la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, y si puede considerarse un modelo más de secularización es porque en definitiva admite que religión y política, Iglesia y Estado, constituyen realidades que es preciso diferenciar.

La reforma que Buenos Aires realiza en 1822, reproducida en algunas otras provincias con alcances y éxitos dispares, se inspira en el modelo de secularización republicana: la unidad de una serie de instituciones coloniales juzgadas imprescindibles bajo el paraguas de una Iglesia estatal centralizada y la eliminación de otras consideradas anacrónicas y problemáticas, en particular las órdenes religiosas. El discurso anticlerical que acompaña a este proyecto enriquece con registros provenientes del utilitarismo de Jeremy Bentham otros más antiguos, que llaman a recuperar la pureza de la Iglesia primitiva, libre aún de la corrupción del connubio con el poder. El mensaje es claro: institucionalizar y centralizar la Iglesia como segmento del Estado en construcción y a la vez reducir su ámbito de acción a una esfera propia, cuya constitución libra del peso de la religión a las demás, que se piensan progresivamente en términos seculares: la política, la economía, la cultura. El discurso anticlerical se propone en este caso como defensa del verdadero cristianismo contra

el fanatismo, la ignorancia, la avaricia de los frailes y las ansias de poder ilimitadas del papado.

La Generación Romántica que comienza su largo periplo intelectual hacia 1837, crítica de esa asimilación de la Iglesia al Estado, abraza en cambio la “religión del hombre”. Esteban Echeverría y sus compañeros lamentan que el clero, en lugar de predicar la moral evangélica a las masas, se hubiera comprometido demasiado con las luchas revolucionarias y las contiendas civiles: “*deseábamos [...] que el clero comprendiese su misión, se dejase de política y pusiese manos a la obra santa de la regeneración moral e intelectual de nuestras masas populares, predicando el cristianismo*”. Para lograrlo era preciso que ese cristianismo, que según el Echeverría del *Dogma socialista* es “*esencialmente civilizador y progresivo*”, triunfase sobre la “*religión del sacerdote*”, la de “*ese poder colosal que se sienta en el Vaticano*”, la de los “*hipócritas y falsos profetas del Anticristo*”. Así despuntaría la aurora del día feliz en que reinase “*en toda su pureza el cristianismo, destruida la superstición y aniquilado el catolicismo*”.¹¹ Este tipo de manifestaciones es habitual en otros miembros de esa generación, marcada por el pensamiento del segundo Lamennais, del Conde de Saint-Simon –y su obra *Nuevo cristianismo*–, de Pierre Leroux, de Edgar Quinet y de Jules Michelet –protagonistas de la llamada “batalla del jesuitismo” de 1843, que repercutió enseguida en el Río de la Plata– y de otros pensadores críticos en materia religiosa.¹² A partir del divorcio de 1857-1875 muchos de ellos radicalizarán su discurso anticlerical, en un contexto de progresiva polarización de las posiciones que esgrimen los devotos de la “religión del hombre” y las que oponen los católicos, acusados de defender la nefasta “religión del sacerdote”.

2. EL DIVORCIO

El momento de ruptura se produce entre 1857-1875, amplio arco cronológico durante el cual católicos y anticlericales construyen una relación conflictiva en la arena pública sobre la base de la descalificación mutua. Se acusarán mutuamente, por ejemplo, de responder a intereses extraños al país y de profesar ideas subversivas: los católicos serán esclavos del Vaticano, los anticlericales serán meros importadores de ideas francesas extrañas a la identidad argentina; los católicos estarán al servicio de un poder que con el *Syllabus* ha negado el principio de la soberanía popular, los anticlericales serán inculpados de pretender erradicar la religión, fundamento de la vida social. La lógica del anatema, de la excomunión, tiende a prevalecer

¹¹ Echeverría, E. *Obras completas*, Buenos Aires: Antonio Zamora, 1951, *Ojeada retrospectiva*, p. 168, *Dogma socialista*, p. 239 y *Exposiciones...*, p. 224.

¹² Halperín Donghi, T. *El pensamiento de Echeverría*, Buenos Aires: Sudamericana, 1951, Cap. III: “Ideas sobre religión”, pp. 45-87 y González, L. *Repensando el Dogma Socialista de Esteban Echeverría*, Buenos Aires: Universidad Torcuato Di Tella, 1994, pp. 74-81; Myers, J. “La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en *Nueva Historia Argentina*, Tomo III, a cargo de Goldman, N. *Revolución, república, confederación (1806-1852)*, Buenos Aires: Sudamericana, 1998, pp. 381-445.

cada vez que los ánimos se encienden. Y los ánimos se encienden a menudo y por muy diferentes motivos.

El período se inicia con el primer choque importante entre la Iglesia y la masonería, que desde la caída de Rosas ha ganado adeptos. Una pastoral contra las sociedades secretas que en febrero de 1857 publica el obispo de Buenos Aires suscita airadas reacciones entre los masones, que insisten en definirse como católicos. Un año más tarde, en ocasión de la epidemia de fiebre amarilla que asola a la capital, los masones fundan un *Asilo de Mendigos* que irrita a los católicos, hasta entonces administradores en exclusiva de las instituciones filantrópicas. En ese marco la familia del masón Juan Musso recibe la negativa del cura de San Miguel, apoyado por el obispo, para celebrar los funerales de su deudo, “*privandole de los sufragios por su alma y condenando su memoria sin juicio, sin prueba, sin delito, á la mas rigorosa pena de la Iglesia*”, como si se tratara de “*un hereje, un criminal renitente, ó cualquier otra cosa qe lo alejase de las puertas de su Culto Catolico*”.¹³ Pocos días después las “*Sociedades Masónicas*” se declaran “*amenazadas por la autoridad eclesiástica en sus derechos religiosos y aun civiles garantidos por las leyes y Constitucion del Estado*” e imploran la protección del Gobierno en un extenso escrito en el que explican que las bulas pontificias condenatorias de las sociedades secretas no comprenden a las que, como ellas, “*respetan las leyes y las autoridades civiles y religiosas de los países en que residen, y que, ligando á los hombres por paternales vínculos, solo concretan sus esfuerzos al bien de la humanidad*”. De manera que el obispo “*ha padecido un error grave, y perjudicial en extremo á la sociedad en general, y á sus familias en particular, anatemizando la Francmasonería, sin conocimiento de causa, sin juicio, y sin prueba*”.¹⁴

La disputa por los rituales y los espacios de la muerte entre Iglesia y masonería continúa en los años siguientes: en 1861 el sonado “caso Jacobson” decide al gobierno uruguayo a nacionalizar los cementerios y despierta voces en favor y en contra de la medida en la prensa porteña; en 1863 se suscita otro enfrentamiento por los funerales de Blas Agüero, muerto impenitente, y en 1864 el problema adquiere contornos más complicados, porque el que fallece es el masón Eusebio Agüero, conspicuo sacerdote y Rector del Colegio Nacional, al que dada su dignidad correspondía la inhumación dentro del recinto de la catedral.¹⁵

¹³ Archivo General de la Nación (en adelante AGN) X 29-2-1. Estado de Buenos Aires, Leg. 162 (1858), exp. 15.578, 6 de septiembre de 1858.

¹⁴ AGN X 29-2-1. Estado de Buenos Aires, Leg. 162 (1858), exp. 15.594, 11 de septiembre de 1858.

¹⁵ González Bernaldo, Pilar. “Masonería y Nación: la construcción masónica de una memoria histórica nacional”, *Historia*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 25, 1990, p. 88; el caso del padre Agüero en Onsari, Fabián. *Mitre. Los ideales masónicos en la organización nacional a través de su actuación*, Buenos Aires, 1956, pp. 51-52, donde reproduce un discurso del presidente Mitre en 1868 en un banquete masónico recordando el conflicto por la sepultura de ese “*hermano que vestía el traje de los clérigos*”.

A esa expulsión de los masones de la Iglesia y a los problemas que suscita se suma una serie de acontecimientos que sellan la ruptura entre laicismo y catolicismo: el *Syllabus* se transforma desde 1864 en documento emblemático del “despotismo clerical”, denostado en innumerables discursos. Esa extensa “colección de errores modernos” considera tales muchas de las libertades que para la época se han convertido ya en parte del sentido común, como la que enuncia que “*todo hombre es libre en abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, tuviere por verdadera*”, la que expresa que “*en nuestra edad no conviene ya que la religión católica sea tenida por la única religión del Estado, con exclusión de cualesquiera otros cultos*” y la que afirma que “*la autoridad no es otra cosa que la suma del número y de las fuerzas materiales*”. Las condenas y repulsas de ese documento papal, que pocos años más tarde se extienden a los del Concilio Vaticano I, en particular al que establece el dogma de la infalibilidad del romano Pontífice, dan mucha tela para cortar a los oradores y publicistas anticlericales.

En 1867 la legislación laicista del gobernador de Santa Fe Nicasio Oroño despierta una andanada de artículos en la prensa periódica. Desde las páginas de *El Inválido Argentino* Juan María Gutiérrez denuncia “*La montonera de sacristía en Santa Fe*” y Juana Manso invita a “*secularizarlo todo [...] hasta volvernos estado laico. Los cementerios para que los cadáveres no sean profanados porque es una impiedad. La enseñanza para que los niños que han de continuar cuando hombres la república, no sean supersticiosos y estúpidos. El matrimonio porque debe darse a esa institución la misma expansión que le da hoy todo el mundo civilizado. [...] En suma para conservar la soberanía popular, base del sistema representativo, tenemos que desobedecer la Iglesia porque el catolicismo es incompatible con esos principios [...] Los pueblos que proclaman su soberanía no pueden ser pues Católicos como lo manda la Iglesia, sino Cristianos como lo manda el Evangelio que es otra cosa que Roma*”.¹⁶

En 1870 se inicia un período de intensa propaganda anticlerical que se acentúa en los años siguientes, no sólo en Argentina. En Italia las tropas de la monarquía toman Roma el 20 de septiembre, poniendo punto final al poder temporal del Papa; en Alemania la *kulturkampf* de Bismarck da lugar a una sucesión de medidas que comprenden, entre otras, el control de las predicaciones, de las escuelas y de la formación del clero católicos y la expulsión de los jesuitas; en Austria se denuncia el concordato y el Estado legisla sobre disciplina eclesiástica; en Francia, durante los sucesos de la Comuna de 1871, se fusila al arzobispo de París; en Brasil el enfrentamiento con la masonería desemboca en la detención y reclusión de los obispos de Pará y Pernambuco. En buena medida se trata de respuestas a la infalibilidad pontificia, que el Concilio Vaticano I proclama como dogma de fe en 1870. A raíz de ello el anticlericalismo gana espacios en la prensa periódica porteña. *La Tribuna* abre el año 1870 pronunciándose en contra de la infalibilidad, que en ese momento está

¹⁶ *El Inválido Argentino*, 26 y 30 de junio, 21 y 28 de julio, 4 de agosto, 22 de septiembre, 13, 20 y 27 de octubre, 3, 7, 10 y 17 de noviembre de 1867. La cita de Juana Manso en este último número.

siendo debatida en Roma, y afirmando que el catolicismo poco tiene que ver con el Evangelio y el cristianismo.¹⁷ Las prácticas y creencias tradicionales son a menudo comentadas con sorna, como puede observarse, por ejemplo, en el tratamiento que recibe la noticia de que en Lima ha fallecido una beata “en olor de santidad”, olor del que el articulista pide mantenerse alejado.¹⁸ Sin renegar del cristianismo y mucho menos de la religión, *La Tribuna* ofrece una visión demonológica de esa fe tradicional que denuesta, pero que a la vez, sin embargo, necesita sustituir de alguna manera. Esa necesidad impide la enunciación de un discurso exterior al terreno religioso, lo que reviste a su prédica de connotaciones de guerra espiritual. En un artículo que exuda un optimismo a toda prueba, su autor pinta al siglo XIX “*rodeado de la humanidad entera que le aplaude y bendice*” y a la ciencia moderna “*rodeada de todos los atributos de una santa de la vieja leyenda –la palma de la paz oprimida contra el corazón y la aureola luminosa en torno de su noble cabeza*”. El lenguaje y los símbolos de la religión se funden en un molde secular: “*si los libros apocalípticos hubieran de interpretarse alguna vez de nuevo por nuevos Santos Padres, los futuros Leibnitz, tal vez encontrarían el símbolo de la ciencia moderna en aquella mujer vestida de luz, coronada de estrellas, que huella al dragón negro y mal intencionado*”.¹⁹ Esa nueva fe en el progreso y en la ciencia libra un sagrado combate contra el “dragón negro” que intenta retrotraer la civilización decimonónica a las tinieblas medievales. El monstruoso “dragón negro” es el clero, pero sobre todo las órdenes religiosas, y en particular la Compañía de Jesús.

El crescendo de la oposición entre catolicismo y anticlericalismo, convencidos ambos de estar librando una guerra en la que está en juego la salvación de la humanidad, y por ende una guerra religiosa, se acelera en 1874 tras la fallida revolución de Bartolomé Mitre en 1874 contra el gobierno nacional presidido por Nicolás Avellaneda, cuya gestión es acusada de connivencias con el clericalismo. El arzobispo León Federico Aneiros, figura muy discutida por la opinión pública liberal, milita además en las filas del oficialismo y ocupa una banca como diputado nacional. Esa coyuntura política altamente conflictiva se enrarece ulteriormente por la decisión de Aneiros de devolver la iglesia de San Ignacio a los jesuitas y a los mercedarios la de su antiguo convento, lo que suscita no pocas resistencias incluso dentro del clero. En la segunda mitad de 1874 la agitación anticlerical se intensifica y el 28 de febrero de 1875 tiene lugar un mitin en el Teatro Variedades del que participan logias masónicas y otras asociaciones como el Club Universitario, el Club General Belgrano y el Club Clemente XIV –de elocuente denominación– entre otras. Enardecida por la artillería pesada de los discursos de los oradores, la multitud deja el teatro y se dirige a la Plaza de la Victoria –hoy Plaza de Mayo–, donde se desencadena un ataque contra el Palacio Arzobispal, al que sigue otro contra la iglesia de San Ignacio y finalmente el saqueo e incendio del Colegio del Salvador. Los detenidos acusados de

¹⁷ *La República*, 22 de enero de 1870, “Una palabra más”.

¹⁸ *La República*, 18 de enero de 1870, “En olor de santidad”.

¹⁹ *La República*, 25 de enero de 1870, “1870”.

participar de los hechos son mayoritariamente argentinos –no extranjeros, como buena parte de la prensa de la época sostiene–, jóvenes, y de extracción social humilde.

La opinión pública, incluida la más radicalmente anticlerical, condena de inmediato los hechos con declaraciones que revelan la consternación y el horror que inspira esa violencia sacrófoba inédita.²⁰ La Argentina laica y anticlerical, que en los últimos veinte años se ha mostrado decidida a librar batalla contra el catolicismo con pocas reservas discursivas, está habitada también por individuos y grupos dispuestos a apelar a la violencia física. Quienes desean modelar un país en el que la Iglesia ocupe un lugar subordinado o la excluya de los grandes debates que agitan la vida pública, comparten el mismo terreno con quienes están resueltos a todo por verla desaparecer. Los paralelos que se establecen entre los sucesos de febrero de 1874 y la reciente Comuna de París son bien elocuentes, y revelan que el escenario que han abierto tiene poco que ver con el de 1857.

3. APOGEO Y CRISIS DE LA ARGENTINA LAICA

Durante esta etapa tiene lugar la sanción de las llamadas “leyes laicas” que durante los gobiernos de Julio A. Roca y Miguel Juárez Celman recortan facultades de la Iglesia en el área de la educación, en el control de los cementerios y en el de los ritos de pasaje, sancionando el matrimonio civil y el registro por parte del Estado de los nacimientos, matrimonios y defunciones. La crítica anticlerical, brevemente atenuada por la condena unánime que despierta en la opinión pública el incendio del Salvador, se intensifica en la segunda mitad de la década de 1870 y en los primeros años de la siguiente. En 1877, por ejemplo, se suscita un interesante debate en torno a la repatriación de los restos de San Martín y a su inhumación dentro de la catedral de Buenos Aires que inicia Adolfo Saldías desde las páginas de *El Nacional*.²¹ Saldías recibe el apoyo del anciano Juan María Gutiérrez, quien en carta privada le manifiesta su rechazo a ver al “*Grande Hombre, que como tal ha muerto fuera de toda comunidad religiosa, de toda iglesia*”, puesto a la par de Santa Rosa de Lima, “*esa chola clorótica que ha subido a los altares católicos, gracias al fanatismo de una colonia y al oro del Perú a que tan aficionada fue siempre, y lo es todavía, la Curia romana*”.²² Dos años más tarde la campaña política cordobesa se confunde con los conflictos entre grupos clericales que apoyan la candidatura de Carlos Tejedor y

²⁰ Furlong, G. *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Tomo II: 1868-1943, Primera Parte, Buenos Aires: Colegio del Salvador, 1944, pp. 72-125; Ramallo, J. M. “La Comuna en Buenos Aires. Dimensión de la crisis anticlerical de 1875”, *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional*, Tomo II, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1977, pp. 415-433; Bollini, C. *¿Quién incendió la Iglesia?*, Buenos Aires, Planeta, 1988; Sabato, H. *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004, cap. 8: “Un episodio violento”.

²¹ *El Nacional*, 9 de abril de 1877.

²² Morales, E. *Epistolario de Juan María Gutiérrez, 1833-1877*, Buenos Aires: Instituto Cultural Joaquín V. González, 1942, pp. 133-133v.

anticlericales que apoyan la del gobernador Del Viso y la del General Roca a nivel nacional.²³ En 1880, harto de las irreverencias de que es objeto el clero en la prensa periódica, el Vicario Capitular de Córdoba publica una carta pastoral contra los diarios *El Progreso*, *La Carcajada* y *El Interior*, lo que suscita un áspero debate que llega hasta Buenos Aires y provoca la intervención del Ministro Manuel Pizarro y del Nuncio Apostólico.²⁴ Por otro lado, el Congreso Pedagógico de 1882 inicia el debate en torno al problema de la educación, que moviliza a católicos y anticlericales en la prensa y en las calles: en septiembre de 1883 una multitudinaria manifestación en defensa de la enseñanza laica y en homenaje a Rivadavia, Mazzini y Garibaldi recorre las calles de la capital.²⁵ En 1884, tras arduos debates en aula y en la prensa periódica, se sanciona la Ley 1.420 de educación común. A ella le seguirán la que crea el Registro civil en 1886 y la que establece la obligatoriedad del matrimonio civil en 1888. Se sientan, así, los cimientos legales de la Argentina laica.

El anticlericalismo apuntala ese proceso desde la prensa, desde la tribuna, desde la banca parlamentaria. De este período surgen los vínculos de anticlericales argentinos y librepensadores europeos, que realizan un primer congreso internacional en Londres en 1882. Por otra parte, el anticlericalismo local se enriquece con el aporte de otras tradiciones que llegan de la mano de la inmigración, en particular de italianos y españoles. Sectores socialistas y anarquistas de amplia influencia en las primeras asociaciones obreras profesan un acendrado anticlericalismo que confluye con el nativo, presente en los más diversos medios sociales y culturales. Ese florecimiento se traduce en la celebración en Buenos Aires del Congreso Anticlerical Sudamericano en 1900 y en la del Congreso Internacional del Librepensamiento en 1906. Los educados y eruditos participantes de esos congresos comparten su fe anticlerical con grupos ocasionalmente inclinados a la violencia sacrófoba: en 1880 es asesinado en Buenos Aires el sacerdote Tomás Pérez y en Santa Fe un grupo de estudiantes agrede al obispo José María Gelabert.²⁶ En 1901 es saqueado y profanado en esa misma provincia el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe.²⁷ En 1919, durante los disturbios de la Semana trágica, son agredidas varias iglesias de Buenos Aires.²⁸

Por otro lado, aunque el anticlericalismo se erige en cultura contrapuesta al catolicismo, no se ha desembarazado del todo de ambigüedades e indefiniciones significativas respecto a la religión, ni ha abandonado por completo la búsqueda de

²³ Cárcano, R. *Mis primeros ochenta años*, Buenos Aires: Sudamericana, 1943, p. 52 y ss.

²⁴ Auza, N. T. *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1981, pp. 62-64.

²⁵ *La Tribuna Nacional*, 9 de septiembre de 1883; *Discursos pronunciados en la manifestación liberal de la juventud Universitaria de Buenos Aires*, Buenos Aires: *El Nacional*, 1883.

²⁶ Auza, N. T. *Católicos y liberales...*, *op. cit.*, p. 21.

²⁷ Archivo del Arzobispado de Santa Fe, "Parroquia de Guadalupe, I: 1822-1946", edicto de monseñor Agustín Boneo de 16 de mayo de 1901, ff. 34-35v.

²⁸ Bilsky, Edgardo. *La Semana Trágica*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984, pp. 72 y 87; Mallimaci, Fortunato. "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires: Cehila/Centro Nueva Tierra, 1992, p. 244.

sustitutos de la fe tradicional. Cuando sus relaciones con la Iglesia Católica se complican en 1883, el presidente Roca se ausenta de las celebraciones de Semana Santa, que cuentan por entonces con la presencia de los miembros del Poder Ejecutivo, pero asiste a funciones religiosas en un templo protestante.²⁹ Los vínculos entre anticlericales católicos y comunidades evangélicas, si bien notorios, no han sido todavía objeto de la atención que merecen, y su estudio puede depararnos unas cuantas sorpresas. Por otra parte, en las últimas décadas del siglo XIX, signadas por el positivismo y la confianza de las elites culturales en el inexorable advenimiento de un futuro promisorio para la humanidad merced al desarrollo de las ciencias, el espiritismo ofrece una atrayente propuesta de acceso a las realidades ultraterrenas por medio de una aproximación experimental. Los espiritistas argentinos, como León Denis, se consideran cultores de una ciencia experimental, una filosofía y una moral que proporciona “*un concepto general del mundo y la vida basado en la razón y en el estudio de los hechos y las causas*”. Ya fuera por mera curiosidad o movidos por alguna inquietud más firme, de aquellas sesiones de objetos movedizos, trípodes, posesiones y mediums en trance toman parte personajes conspicuos de la elite política y cultural argentina, algunos de los cuales serán recordados más bien por sus solemnes profesiones de fe racionalista y materialista. Entre ellos se destacan Miguel Cané, el General Roca –que acude para tomar contacto con un familiar cercano fallecido–, Carlos Pellegrini, Nicolás Avellaneda, Aristóbulo del Valle, José María Ramos Mejía –quien en *La neurosis de los hombres célebres* ve en el espiritismo una causa de locura–, Victorino de la Plaza, José Ingenieros y hasta Guillermo Wilde, el ministro más anticlerical de Roca, a quien Carlos Ibarguren recuerda por “*su punzante ironía al referirse a la religión y al clero*”.³⁰ Más allá del crédito que pudieran otorgar a la creencia en seres espirituales con los que es posible entrar en comunicación, esos hombres por lo general críticos de la religión católica se sienten de algún modo atraídos por una experiencia que pretende saldar la brecha que por entonces emplaza a la ciencia y a la religión en bandos inconciliables.³¹

La sección argentina de la *Federación Internacional del Libre pensamiento*, nacida en Bélgica y promotora de los “Congresos Universales” que a partir del celebrado en Londres en 1882 se verifican más o menos periódicamente, alcanza la madurez suficiente para ser la anfitriona del que tiene lugar en 1906.³² El movimiento librepensador local reúne a un público variopinto de masones, liberales, socialistas, anarquistas, feministas, espiritistas, esperantistas, republicanos italianos y españoles

²⁹ Auza, N. T. *Católicos y liberales...*, *op. cit.*, p. 201.

³⁰ Ibarguren, C. *La historia que he vivido*, Buenos Aires: Peuser, 1955, p. 49.

³¹ Bianchi, S. *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires: Sudamericana, 2004, pp. 140-149.

³² De Lucía, D. O. “Buenos Aires 1900. Imaginario científicista y utopía del progreso” en *Desmemoria*, Nro. 26 (2do. Cuatrimestre, 2000), pp. 147-166; del mismo autor, “Laicismo y científicismo en una gran capital: El Congreso Internacional del Libre pensamiento”, en *Buenos Aires 1910. El imaginario para una gran capital*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, pp. 185-195; Grandinetti, M. B. “La configuración identitaria de un colectivo anticlerical: el Movimiento Librepensador de Santa Fe, 1905-1921”, *Segundas Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, Tucumán, 15-17 de mayo de 2008.

y otros rebeldes con causa. En los textos producidos por el movimiento, el anticlericalismo y la denuncia de la religión como instrumento de avasallamiento de la razón y la libertad humanas alcanza por momentos inusitada virulencia. Pero el terreno desde el que esas críticas se formulan conserva rasgos que permiten pensar a la cultura librepensadora como una suerte de réplica secular de la católica. Los librepensadores poseen sus propios rituales, entre ellos los matrimonios y entierros civiles; celebran los domingos conferencias que reemplazan a la homilía parroquial y congresos internacionales que sustituyen a los concilios; realizan peregrinaciones a lugares de culto laico, como lo son en Buenos Aires el monumento a Garibaldi y la Plaza Roma. El V Congreso Nacional del Librepensamiento reunido en Luján en 1913 finaliza con una manifestación que evoca las peregrinaciones al Santuario: tras acudir a la estación de ferrocarril a recibir a concurrentes que llegan desde Buenos Aires, una gruesa columna recorre a pie las 22 cuadras que la separan de la Basílica para escuchar los discursos de selectos oradores “*frente a la mole levantada a un culto idólatra*”.³³ El tiempo de los librepensadores está ritmado por un calendario de festividades concebido como contracara del religioso, que celebra gestas como el 14 de julio y el 20 de septiembre y rememora a santos laicos supuestamente antecesores del movimiento, como Copérnico, Spinoza, Descartes, Voltaire, Rousseau, Rivadavia, Darwin, Comte, Victor Hugo, Zolá, Sarmiento y Spencer, entre otros. Poseen incluso sus “mártires” –así los llaman– como Giordano Bruno, el Chevallier de la Barre, Michel Servet y Francisco Ferrer.

La heterogeneidad de ese universo variopinto y a menudo contradictorio se refleja en las silbatinas que algunos oradores cosechan en los congresos por parte de la concurrencia. Los espiritistas suelen ser abucheados por los anarquistas y éstos por los liberales. ¿Qué los reúne entonces? Justamente el anticlericalismo, una de cuyas funciones ha sido la de crear espacios de diálogo y de confluencia entre corrientes muy distintas y a veces incompatibles de pensamiento. Confluencias, además, de muy diferentes estratos sociales tan sólo unidos por esa fe laica en la salida del hombre de su infancia espiritual merced al uso de la razón y el desarrollo de la ciencia. Ese terreno de diálogo está fundado en la unánime aversión por el clero o por la religión misma, y en una filosofía de la historia positivista que contrapone el mundo nuevo de la razón y la ciencia al del fanatismo y la superstición. De acuerdo con ella, la humanidad atraviesa estadios de civilización sucesivos que culminarán en el triunfo final de la ciencia, en la racionalización de la entera vida social y moral de los hombres y en la consecuente erradicación de las supersticiones. La religión, la Iglesia, el clero, son los últimos obstáculos al triunfo final de la ciencia y del progreso. Un diagnóstico en cierto modo normativo, porque busca influir en el curso de los acontecimientos, definir un tipo de modernidad en el que la religión ya no tendrá lugar. Así por ejemplo, en 1913 el librepensador y dirigente radical Francisco Antonio Barroetaveña expresa su inquietud por la resistencia que las convicciones anti-

³³ *IIº Álbum Biográfico de los Libre=Pensadores*, Buenos Aires: “El Progreso”, 1916, p. 159.

guas de los argentinos oponen a su pronta desaparición, *conditio sine qua non* para que las nuevas gobiernen sin obstáculos los destinos del país:

Seguir haciendo indefinidamente lo que practicaron los padres y los más remotos antecesores, se considera, para muchas personas, como una gran virtud, reverencia y piadosa adhesión a la memoria de sus padres; sin examinar la verdad, el sentido, ni la moralidad de la doctrina o costumbre arraigada. Y esos hijos fidelísimos a la tradición paterna, miran como una ingratitud, como una traición, como una profanación del respeto a los antepasados, el que otros hijos o descendientes, se aparten de las creencias de sus mayores, convencidos de la verdad, de la conveniencia y del progreso de la nueva doctrina, sobre la tradición heredada.

El apego al pasado comporta la conservación de edificios y monumentos históricos, “*mamarrachos, adefesios artísticos*”, como la “*mediocre pirámide*” de 1811 o ese “*vizcacheral que se llamó Cabildo, del peor gusto arquitectónico y en plena ruina, partido por el eje con la hermosa Avenida de Mayo, a cuya apertura se luce la maravilla colonial*”. Pero sobre todo Barroetaveña lamenta la perpetuación de “*cultos y supersticiones ridículas, incompatibles con las exigencias del tiempo*”, y dedica un violentísimo párrafo al clero católico, que según cree continúa dominando a la sociedad y enriqueciéndose por medio de

...la patraña de la resurrección de los muertos y su culto lucrativo; el cuento del juicio final y las recompensas de la otra vida; las ilusiones de la inmortalidad del alma, del Paraíso y del Infierno, de la vida extra-terrestre, colmada de dichas inefables y divinas, en vez del valle de lágrimas de esta vida carnal, efímera y miserable;... de la Corte Celestial, con ángeles, arcángeles, Dios padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo, madre de Dios, San José, y grandes masas corales de santos, vírgenes y purificados de todo calibre...³⁴

Lo más alarmante es que ese terco pasado cuenta, para su defensa, con “verdaderos ejércitos oscurantistas de parasitarios” que conservan demasiado intacto su poderío. Un diagnóstico que no es completamente imaginario, porque desde 1890 se están verificando cambios silenciosos pero significativos, favorecidos por la progresiva difusión de corrientes de pensamiento críticas de esa fe racionalista, por el “nacionalismo ambiente” y la consecuente preocupación por el problema de la identidad nacional de un país cuya fisonomía cultural se ha pluralizado como resultado de la inmigración de masas.³⁵ A esa preocupación se suma la que suscita el denominado “peligro maximalista”, que muchos observadores vinculan de manera directa al aluvión inmigratorio. Ambas inquietudes distienden las relaciones entre elites y autoridades eclesiásticas, entre creencias laicas y religiosas, entre Estado e Iglesia. Las elites argentinas comienzan a mirar con mayor simpatía a las congregaciones que ingresan

³⁴ Barroetaveña, F. A. “¡La tradición!” en Zubiaur, J. B. y Barroetaveña, F. A. *Propaganda liberal*, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1913, pp. 75-97.

³⁵ Bertoni, L. A. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

al país, en muchos casos para atender a alguna de las comunidades europeas transplantadas, así como las iniciativas generadas por el flamante catolicismo social, entre ellas los Círculos de Obreros (1891), visualizados como posibles antidotos para el virus maximalista. Por otra parte, el Estado ha conservado intactas, aun en los momentos de mayor enfrentamiento, algunas áreas de acción para la Iglesia —como las misiones entre los indios, las cárceles femeninas confiadas a la Congregación del Buen Pastor, el servicio de enfermería de algunos hospitales y segmentos de la educación privada— que ahora tienden a ampliarse. Ese acercamiento se ve favorecido por el hecho de que en Argentina el catolicismo no se constituye en alternativa política dotada de un propio partido. La ausencia de una verdadera “cuestión religiosa” permite que entre católicos y liberales moderados se entablen alianzas políticas cambiantes.³⁶ En ese contexto progresivamente adverso, los sectores más decididamente antirreligiosos o anticlericales comienzan a sentirse amenazados por lo que denominan “ofensiva clerical”. Las denuncias de un connubio entre el poder político y el poder eclesiástico se dejan sentir desde la presidencia de Luis Sáenz Peña (1892-1895). Ya en 1895 la Logia “Philatetos” del Gran Oriente Español organiza una conferencia a cargo de Adolfo Vázquez Gómez sobre la “Invasión clerical en Sud América”.³⁷ Recientes investigaciones han retrotraído el proceso de fortalecimiento institucional del catolicismo hacia fines del siglo XIX.³⁸ Primicia de los tiempos que se avecinan es el naufragio del proyecto de ley de divorcio de 1902, defendido fogosamente en la Cámara de Diputados por oradores de la talla de Barroetaveña y respaldado en las calles con manifestaciones masivas encabezadas por socialistas y masones.³⁹ Pero el fenómeno se tornará evidente recién en la década de 1930. Tuvo suerte Barroetaveña al morir en 1933 y ahorrarse con ello el disgusto de ver flaquear en muchos “espíritus débiles” la fe racionalista y la convicción de que las creencias religiosas estaban destinadas a desaparecer.

4. APOGEO Y CRISIS DE LA ARGENTINA CATÓLICA

A partir de la década de 1920 resulta más perceptible que el país cosmopolita y liberal pierde terreno frente al desarrollo del nacionalismo, en particular al de matriz católica e hispanista, y ante el reverdecimiento del catolicismo, que al cabo de la guerra y en el clima de crisis ideológica consecuente logra capitalizar esfuerzos desplegados en los últimos decenios. El catolicismo se postula ahora como alternativa a la Argentina laica, como solución integral a los problemas de los individuos y del país, y se propone reconquistar la Argentina para Cristo poniendo en marcha un conjunto de instituciones entre las que destacan los Cursos de Cultura Católica (1922),

³⁶ Así es incluso en el bastión del catolicismo, la provincia de Córdoba. Cfr. Moyano, J. “Clericales y liberales en la política cordobesa entre 1890 y 1930. ¿Polarización permanente o fracturas coyunturales?”, *Estudios Sociales*, n° 32 (primer semestre de 2007), pp. 71-93.

³⁷ *Revista Masónica*, Año II, N° 22, 15 de noviembre de 1895, pp. 349-350.

³⁸ Lida, M. “El catolicismo de masas en la década de 1930 en la Argentina. Una revisión historiográfica”, *Segundas Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, Tucumán, 15-17 de mayo de 2008.

³⁹ Rodríguez Molas, R. *Divorcio y familia tradicional*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984.

la revista *Criterio* (1928) y la Acción Católica (1931).⁴⁰ El cambio de clima resulta tan claro en la década de 1930 que se ha llegado a hablar de un proceso de “clericalización de la vida pública argentina” que alcanzaría su ápice con el golpe de estado de 1943.⁴¹

La Argentina laica en retroceso no deja de presentar batalla, en la calle, en las tribunas, en la prensa y en la producción cultural. Por ejemplo, frente a la reivindicación de la actuación del clero durante la Revolución de Mayo, que incluye la publicación de obras históricas y la fijación de placas conmemorativas, el socialista Juan Carlos Varetto responde con un libro que afirma que el rey de España tendría mejores motivos para recordarlo agradecido.⁴² En 1934 el anticlericalismo no deja pasar la oportunidad que le ofrece la conmemoración del cincuentenario de la Ley de Educación 1.420 para dar respuesta a la movilización masiva de católicos durante el Congreso Eucarístico Internacional.⁴³ Y tres años más tarde vuelve a arriesgar en la polémica que Lisandro de la Torre entabla con monseñor Franceschi en torno a la doctrina social de la Iglesia.⁴⁴ Pero esas resistencias son insuficientes para contrarrestar el peso de la crisis mundial del liberalismo en el período de entreguerras y el acercamiento de sectores políticos y de las Fuerzas Armadas a la Iglesia tras el golpe de estado de 1930.

Dos factores de incidencia dispar influyen entonces en las relaciones entre la Argentina laica y la Argentina católica: por un lado, la guerra civil española (1936-1939) exacerba los ánimos, dada la estrecha identificación entre el bando nacionalista liderado por Francisco Franco y la Iglesia, que salvo algunas significativas excepciones apoya el levantamiento. La violencia anticlerical desatada por sectores republicanos contribuye a consolidar esa alianza, dentro y fuera de España. Pero, por otro lado, la aparición de movimientos y regímenes fascistas y el estallido de la Segunda Guerra Mundial irán transformando las prioridades de los defensores del laicismo, enrolados por lo general en el bando aliadófilo. La oposición a la “invasión clerical” tiende a perder relevancia para liberales y socialistas abocados a la formación de amplios frentes populares contra el “nazifascismo”. La Iglesia advierte, por su lado, que los fascismos no son interlocutores con los que resulte fácil dialogar. Los católicos que se han ilusionado con la idea de “cristianizar” esas experiencias, con las que el catolicismo tiene sin lugar a dudas algunos puntos de contacto —el anticomunismo, el antiliberalismo, la concepción organicista de la sociedad—, quedan progresivamente aislados o pierden

⁴⁰ Mallimaci, F. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires: Fundación Simón Rodríguez-Biblos, 1988.

⁴¹ Zanatta, L. *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1996, p. 18.

⁴² Piaggio, A. *Influencia del clero en la Independencia Argentina (1810-1820)*, Barcelona: Luis Gili, 1912.; Varetto, J. C. *Hostilidad del clero a la independencia americana*, Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1922.

⁴³ En ese año *La Vanguardia*, periódico socialista, publica “Una Campaña Laica. El cincuentenario de la ley de Educación Común nro. 1420”, *La Vanguardia*, Serie II, Tomo X, N° 93 (1934); “La moral sin Dios”, *La Vanguardia*, Serie II, Tomo XI, N° 195 (1934). El acercamiento del Presidente Justo a la Iglesia reaviva las polémicas en torno a las relaciones Iglesia-Estado: *La Iglesia y el Estado Argentino (página de historia)*, Buenos Aires: Federación Gráfica Bonaerense, 1934; Justo, J. B. *La Iglesia y el Estado*, Buenos Aires: Casa del Pueblo, 1934 [1ª edición 1926].

⁴⁴ *Obras de Lisandro de la Torre en tres grandes tomos*, Tomo III: Temas filosóficos, Buenos Aires: Hemisferio, 1952, “La cuestión social y los cristianos sociales” y “La cuestión social y un cura”.

las esperanzas que habían depositado en esas anheladas nupcias, sobre todo luego de que el Papa manifiesta su adhesión a una “verdadera y sana democracia” en el radiomensaje “Benignitas et Humanitas” de la víspera de Navidad de 1944.

A partir de entonces, en el marco de la guerra fría y de las persecuciones que sufren los cristianos en algunos de los países que caen bajo la órbita soviética, la prioridad número uno de Pío XII es la contención del comunismo. El legado de la guerra permite un mejor diálogo entre católicos y demócratas, liberales y hasta socialistas, siempre que no comulguen con la amenaza comunista. Lo permite hasta con los Estados Unidos, novedad impensable pocos años atrás, cuando el país del norte representaba para el catolicismo la amenaza del imperialismo protestante. Por eso no resulta extraño que el discurso anticlerical y librepensador de antaño, manifestado en los encendidos discursos de un Alfredo Palacios, de un Francisco Gicca o de un Juan Carlos Varetto, se haya morigerado luego de la guerra en un socialista como Enrique Dickmann. El abordaje de la religión en sus *Recuerdos de un militante socialista*, que publica en 1949, distingue cuidadosamente entre “*los creyentes sinceros, los que profesan la pura doctrina cristiana predicada por los Evangelios; los que aceptan el Sacro Logos del Sermón de la Montaña, donde se proclama la bienaventuranza de los que tienen sed y hambre de justicia; los que defienden la libertad y la dignidad del hombre, tal como lo predicó el Rabí de Galilea, el más divino de los hombres y el más humano de los dioses; los que en la reciente guerra monstruosa se han incorporado al gran ejército de la Democracia y de la Libertad...*” y “*los hipócritas y los fariseos que denuncia el Evangelio, los que se aprovechan de la religión como disfraz para ocultar sus espurios y menguados intereses económicos y políticos*”, que en la pasada guerra “*se han colocado del lado –y a su servicio incondicional– de la Bestia Apocalíptica nazifascista*”.⁴⁵ La religión en sí misma no es, para Dickmann, el enemigo por antonomasia, como lo fuera para muchos de los más conspicuos socialistas, radicales liberales o demócrata-progresistas de las primeras décadas del siglo.

Otro ejemplo lo tenemos en la tenue oposición, expresada en tonos más bien defensivos, que radicales, demócrata-progresistas y laboristas levantan contra el proyecto de ley de enseñanza religiosa de 1947. Algunos de los legisladores apelan al discurso moderado que distingue entre el catolicismo “democrático” de Jacques Maritain y de monseñor De Andrea y el de “*la España dinástica y teocrática, absolutista y clerical*”.⁴⁶ No cabe duda de que apenas un par de decenios atrás un debate parlamentario sobre el mismo tema habría concitado antagonismos más decididos y expresados en tonos mucho más virulentos. El sueño del país laico de los librepensadores tiende a replegarse hacia una más modesta –y tímida– defensa de la laicidad del Estado. Pero la posición privilegiada que la Iglesia ha obtenido –y a la que no tiene la menor intención de renunciar– está cimentada, más que en sus pro-

⁴⁵ Dickmann, E. *Recuerdos de un militante socialista*, Buenos Aires: La Vanguardia, 1949, pp. 457-461.

⁴⁶ Caimari, L. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires: Ariel, 1994, pp. 152-158.

pías fuerzas, en las condiciones que ha creado la profunda crisis de legitimidad en que se ha desbarrancado el régimen político en 1930, crisis que le ha asignado un poder tutelar no sólo a ella, sino también, y sobre todo, a las Fuerzas Armadas. De manera que el proyecto de neocristiandad que cobra auge en esos años no cuenta, en realidad, con sólidas bases de apoyo.

De hecho, durante los años de gobierno peronista ese proyecto comienza a revelar su carácter utópico, al resultar cada vez más claro que la influencia que ejerce el poder eclesiástico en las instituciones públicas no se proyecta de manera parejamente satisfactoria sobre una sociedad secularizada en sus valores y comportamientos, poco permeable a sus orientaciones morales. Pero la jerarquía eclesiástica permanece abroquelada en su defensa: el desplazamiento del catolicismo europeo y latinoamericano hacia la alternativa demócrata-cristiana, que comporta un esquema menos arcaico de secularización y que cosecha adhesiones en la generación de militantes católicos que hará sus primeras armas en la década de 1950, entusiasma poco o nada a la mayoría de los obispos, renuentes a abandonar el proyecto de reconquista de la sociedad toda. La influencia de la Iglesia se ve afectada, además, por la hegemonía ideológica y política del peronismo, que prevé para ella un lugar subordinado dentro de su marco de alianzas. Ese desajuste entre el atrincheramiento de la jerarquía en torno al proyecto de “nación católica”, por un lado, y las nuevas condiciones políticas e ideológicas por otro, abre la grieta a través de la cual el anticlericalismo radicalizado vuelve a emerger a la superficie en la segunda mitad de la década de 1950. Ocurre en ocasión de dos grandes conflictos muy distintos, pero que tienen algo en común: la rapidez con que se extiende la protesta mucho más allá de las cuestiones que le han dado inicio.

El más violento es el enfrentamiento con el peronismo, que si bien estalla en noviembre de 1954 ha venido incubándose desde los años 40.⁴⁷ Muchas coincidencias pueden señalarse entre catolicismo y peronismo, pero son igualmente numerosos los factores de discordia. No pocos católicos vivieron con irritación el hecho de que Perón se hubiese “apropiado” de la doctrina social de la Iglesia en 1945. Por otra parte, así como el peronismo ha reunido a conspicuos militantes y dirigentes católicos –que en muchos casos lo abandonarán–, también ha reclutado figuras vinculadas a la masonería o provenientes de partidos de izquierda que no han renegado de su anticlericalismo, prudentemente disimulado durante los años de mejores relaciones con la Iglesia. Los factores de irritación abundan. Perón y Eva Perón profesan una suerte de cristianismo secularizado que comporta implícitas censuras del “fariseísmo clerical”. En *La razón de mi vida* Eva Perón exhibe una fe cristiana provista de un fuerte filón de crítica de los formalismos de la institución eclesiástica. Perón distingue en discursos públicos entre “buenos” y “malos” cristianos, identificando al “cristianismo práctico justicialista”

⁴⁷ Caimari, L. *Perón y la Iglesia Católica...*, op. cit.; Zanatta, L. *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Buenos Aires: Sudamericana, 1999; Bianchi, S. *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso”, 2001.

como el “verdadero cristianismo”. En la medida en que las relaciones se enfrían, Perón y Eva Perón apelan siempre menos al catolicismo y más al cristianismo, del que el peronismo se presenta como fiel defensor. Las diferencias se explicitan a partir de 1949, cuando el peronismo rechaza las pretensiones eclesiásticas en relación a la reforma constitucional y comienza a tomar otras decisiones adversas a sus aspiraciones. Como parte de ese progresivo alejamiento, en los primeros años 50 esa religión secular que es el peronismo sale a buscar en espiritistas y pentecostales a los interlocutores religiosos que puedan sustituir al catolicismo. Contemporáneamente, la crisis económica y la “peronización” del Estado, incluidas las Fuerzas Armadas y la educación, van enajenándole al gobierno el consenso de las clases medias y polarizando a vastos sectores de la sociedad en torno a la antinomia peronismo-antiperonismo.

La escalada anticlerical comienza en octubre de 1954 a raíz de la denuncia de Perón de que “*elementos clericales*” intentan infiltrarse en las “*organizaciones del pueblo*”. Pero los datos disponibles muestran que el catolicismo, incluido el flamante Partido Demócrata Cristiano, está muy lejos de representar una amenaza para la hegemonía peronista en el movimiento obrero y en la esfera política. Por eso es que el nivel de violencia que se desata entonces, con detenciones de sacerdotes y laicos, con discursos radicalizados de dirigentes políticos y sindicales, y finalmente con el incendio de la curia y de las iglesias del centro de la capital el 16 de junio de 1955, no se explica sino por la puesta en juego de odios de larga data. Quienes nunca han digerido del todo el lugar que la Iglesia ha comenzado a ocupar desde la década de 1930, quienes encuentran en el “cristianismo peronista” un discurso religioso que recoge registros de un anticlericalismo ancestral, transforman el conflicto planteado con la Iglesia en una contestación más vasta. La ritualidad de los desmanes, que comprende el uso del fuego purificador, la acción iconoclasta, la parodia litúrgica –es decir, la ritual imitación burlesca de las celebraciones religiosas por parte de los agresores del templo, revestidos de los paramentos litúrgicos–, nos hablan de la expresión de rencores profundos que han estado fermentando desde antiguo.

El otro conflicto es el de “laica o libre”, punto de arribo, en realidad, de una miríada de episodios, tensiones y chisporroteos relacionados con la defensa de la laicidad del Estado en ese ámbito de gran peso simbólico en Argentina que es el de la educación.⁴⁸ La reintroducción de la instrucción religiosa en las escuelas públicas, antigua reivindicación católica, había logrado algunos avances durante la década de 1930, un sonoro triunfo al ser establecida por decreto por el gobierno de facto en 1943 y otro más sólido al ser sancionada como ley nacional por el peronismo en 1947.⁴⁹ Durante el conflicto 1954-1955 el peronismo había respondido a las “provocaciones” católicas con una furibunda andanada de medidas que incluían, entre otras, la supresión de las

⁴⁸ Sobre “laica o libre” puede verse Zanca, J. A. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 85-135.

⁴⁹ El lugar que el gobierno surgido del golpe de estado de 1943 confirió al catolicismo antimoderno en Halperín Donghi, T. *La república imposible (1930-1945)*, Biblioteca del Pensamiento Argentino, V, Buenos Aires: Ariel, 2004, pp. 309-314

clases de religión. Pero la caída de Perón consolida momentáneamente la posición eclesiástica, debido al protagonismo que han desplegado los católicos en el conflicto y al déficit de legitimidad política del régimen militar. El desajuste se produce en este caso porque las medidas que Perón había tomado para “castigar” a la Iglesia, incluida la supresión de la educación religiosa, habían consagrado paradójicamente antiguos anhelos de los partidos tradicionales, de derecha y de izquierda, que han apoyado el golpe militar y que ahora se oponen a dar marcha atrás con ellas. Los debates y protestas se inician cuando el presidente Aramburu opta por suprimir la ley de divorcio peronista y su ministro de educación, el notable católico Atilio Dell’Oro Maini, emite un decreto para reglamentar el funcionamiento de las universidades que autoriza la creación de casas de estudio privadas, hasta entonces inexistentes, a las que se reconocería la validez de los títulos emitidos. Pero los contrastes más estridentes tienen lugar en septiembre de 1958, cuando el gobierno constitucional de Arturo Frondizi se propone transformar en ley el decreto en cuestión. Nuevamente la disputa excede rápidamente el problema específico de la educación para poner en el tapete el lugar de la Iglesia y de la religión en la vida social, lo que queda de relieve en la capacidad de los reclamos universitarios para movilizar un amplio abanico de actores más allá del ámbito de la educación.⁵⁰ La creación de universidades privadas ha sido identificada desde sus albores como indicio de aspiraciones más vastas de la Iglesia, que durante el gobierno de Frondizi consolida los espacios que ha recuperado tras la caída de Perón debido a la debilidad de un sistema político tutelado en última instancia por las Fuerzas Armadas y a la función integradora que el desarrollismo prevé para la religión en el marco de su proyecto de país. Las masivas movilizaciones de septiembre de 1958 muestran la rápida conformación de un amplio frente laicista que a partir de la específica discusión en torno a las universidades privadas enarbola imágenes que identifican la iniciativa católica con el oscurantismo, con el autoritarismo político y hasta con el imperialismo norteamericano.

Obviamente, esas movilizaciones de 1954-1955 y de 1958 convocan a sectores diferentes de la sociedad a partir de preocupaciones parejamente disímiles. El anticlericalismo peronista denuncia los supuestos intentos católicos de infiltrar las “organizaciones del pueblo” y en particular el de dividir al movimiento obrero por medio de la promoción de sindicatos confesionales. Las protestas de 1958 resucitan la bandera de la enseñanza laica que ha quedado eclipsada desde 1943. Pero tomadas en conjunto constituyen respuestas al modelo de cristiandad reeditado durante el período de entreguerras, agónico en la segunda mitad de la década de 1950. En esos años resulta cada vez más claro que se trata de un modelo anacrónico, incapaz de suscitar vastas adhesiones en una sociedad cada vez más plural y secularizada. Incapaz, incluso, de lograr el grado de aceptación que antaño cosechaba dentro de la misma Iglesia: la intención de crear sindicatos y universidades confesionales implica

⁵⁰ La causa recibió incluso el aval de un buen número de sindicatos: ferroviarios, bancarios, telefónicos, madereros, gastronómicos, portuarios, taxistas y de la carne, entre otros. Cfr. Zanca, José A. *Los intelectuales católicos...*, *op. cit.*, p. 113, nota 66.

la presencia en su seno de sectores que propician un modelo diferente de secularización, el que postula una mayor independencia del catolicismo respecto del poder político. Sus críticos parecen no advertirlo, pero intuyen la debilidad de un catolicismo lacerado internamente, en el que el modelo de cristiandad concita cada vez menores consensos. La ruptura de 1954-1955, al dejar a la Iglesia a merced de quienes en el último cuarto de siglo han soportado a regañadientes el protagonismo que ha venido ejerciendo, señala la hora de ponerle fin. Ni el desafío que podían representar el sindicalismo católico o el Partido Demócrata Cristiano para el peronismo en el campo sindical y político ni el que podía significar la creación de universidades confesionales para la enseñanza laica a fines de la década de 1950 pueden explicar las dimensiones que adquieren los conflictos que desatan. Si las alcanzan es porque esos combates, al remitir a un problema mucho más vasto, son capaces de despertar un nutrido coro de voces de protesta cuya presencia en la cultura argentina constituye un dato de largo plazo, no un mero fenómeno de manifestación episódica. Tiene razón José Zanca cuando advierte en esa coyuntura de la segunda mitad de la década de 1950 el principio del fin del país confesional que cobró forma durante la década de 1930.

A MANERA DE BREVEÍSIMO EPÍLOGO

A partir de esas dos grandes colisiones de 1954-1955 y 1958 la cuestión religiosa no ha vuelto a suscitar parejos furoros. En buena medida ello se explica porque el laicismo y el anticlericalismo lograron mucho de lo que pretendían por acción de la Iglesia misma, que en el Concilio Vaticano II admitió —no sin férreas resistencias internas— que los católicos eran una parte, entre otras, de un mundo que no les pertenecía de manera exclusiva. Ese acontecimiento constituye una divisoria de aguas en la larga serie de reajustes y reacomodamientos de la religión que hemos identificado como proceso de secularización, del que las ideas laicas y anticlericales fueron a la vez expresión y motor. Pero la renovación conciliar no permeó a los católicos de manera uniforme. Hubo episcopados más receptivos a ella y otros, como el argentino, que las acogieron con menor entusiasmo. Por otra parte, a lo largo de los cuarenta años que separan al catolicismo actual del que vivió aquella primavera, estallido cultural de por medio, la Iglesia ha ido retornando a ciertas posiciones intransigentes que en los años del concilio muchos creyeron superadas. En el caso argentino hay que agregar que experiencias como las dictaduras militares de la “Revolución Argentina” (1966-1973) y el “Proceso de Reorganización Nacional” (1976-1983) dieron lugar a nuevas colisiones entre sectores católicos integristas y las Fuerzas Armadas.

En parte por esos motivos, el regreso de la vida constitucional en 1983, en un contexto de progresiva pluralización de la sociedad y del campo religioso, ha dado lugar a nuevas tensiones, algunas de las cuales derivaron en choques de mediana intensidad. Sucedió, por ejemplo, en ocasión de la discusión y sanción de la Ley de Divorcio de 1987 y tras la convocatoria al Congreso Pedagógico Nacional de 1988. Los hubo también, aunque más acotados, en el ámbito cultural, con la obra de teatro

Misterio Buffo de Dario Fo, la película *La última tentación de Cristo* de Martin Scorsese y las exposiciones del artista plástico León Ferrari. Por otro lado, casi todos los gobiernos constitucionales desde 1983 han tenido roces con la Iglesia a causa de cuestiones relativas a las políticas de derechos humanos y de salud reproductiva y al problema de la pobreza y de la exclusión. Al mismo tiempo, gobiernos y fuerzas opositoras de diverso signo han buscado y buscan apoyaturas en Iglesias y movimientos religiosos para librar sus combates políticos. Evidentemente, los vínculos entre las creencias religiosas y las tradiciones laicas del país, igualmente vigorosas, son una cuestión que ha de darnos todavía mucha tela que cortar.

Vigencia de las teologías latinoamericanas¹

Renée de la Torre

1. ¿QUÉ IDENTIDAD ES LA LATINOAMERICANA?

La utilidad del término Latinoamérica ofrece antes que nada la capacidad de diferenciación, emancipación e independencia de un subcontinente con respecto a los proyectos imperiales: la colonización ibérica y el imperialismo yanqui. Paradójicamente, aunque los latinoamericanos nos asumimos bajo este ropaje de identidad imaginada² para diferenciarnos y distanciarnos de los sistemas de dominio y dependencia, el concepto fue inicialmente creado para extender el dominio del imperio francés a principios del siglo XIX, bajo el poder de Napoleón III, a los países de América y para legitimar la invasión napoleónica que en ese tiempo había avanzado hacia España y Portugal, y cuyo triunfo representaría también su poderío sobre sus colonias en América que se encontraban en proceso de independización (Phelan 1986).³

Sin embargo, la concepción de esta porción continental bajo el nombre de Latinoamérica surge también en el contexto de una identidad de pertenencia negada, a raíz de que el país sajón del norte se adjudicó la identidad continental: “*Los Estados Unidos son América y sus habitantes americanos, quedando fuera de esta dominación el resto de la región y sus habitantes. La otra América tendrá que ser llamada española, ibera, latino o indoamericana*” (Zea 1990: 46). Lo cual en primera instancia marca una otredad impuesta por quienes se adjudican la identidad continental. Tal vez sea por ello que los latinoamericanos nos sentimos “latinos” siempre en contraposición a los “gringos”. Por tanto es una identidad referencial, que se construye sobre la capacidad de generar alteridad, es decir una demarcación del otro y a partir de procesos de negociación para establecer la relación con ese otro exterior (Augè 1995: 87).

¹ Algunos elementos de este ensayo fueron presentados en el Seminario La latinité en question, en París primavera del 2003, organizada por la Union Latine y el Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine (IHEAL). En 2004 fue publicada en sus memorias, bajo el título: “El catolicismo popular: un lugar donde se negocia la identidad latinoamericana”.

² Las comunidades imaginadas, como son la nación y la identidad subcontinental son aquellas en donde distintos individuos que no se conocen ni se conocerán de manera personal, establecen lazos imaginarios de comunión al saberse parte de una comunidad mayor, que les permite compartir ritos, valores, y símbolos mediante los cuales se representan un todo (Benedict 1993).

³ Un antecedente importante del origen de la idea de Latinoamérica fue el programa geo-ideológico proyectado por Chevalier en 1885, para diferenciar tres grupos raciales en Europa: los germánicos anglosajones del norte, las naciones latinas del sur y los pueblos eslavos de oriente (Phelan 1986).

No obstante, la adopción de la identidad latinoamericana, pasa también por la necesidad interna de emancipación del dominio colonial. Suplir Ibero o Hispano América por el término Latino América supone romper con el poder colonial. Supone el comienzo de una historia propia. Concebir Latinoamérica permite establecer una distancia necesaria con los colonizadores de España y Portugal, pues a finales del siglo XIX la Europa ibérica no sólo deja de ser el referente de identificación, sino que se convierte en el referente de diferenciación requerido para construir las naciones independientes.

Con los años, la identidad latinoamericana, que conformaba una unidad política y cultural imaginaria en un territorio que va de Norte a Sudamérica donde los principales rasgos compartidos son la lengua y la religión, fue retomada también como una bandera de independencia e ideología anticolonialista y antiyanqui que buscaba generar un movimiento cultural y un pensamiento político latinoamericano que rompiera con las inercias de la dependencia económica de los países capitalistas. El panlatinismo europeo se extendió hacia Latinoamérica y fue incorporado al discurso de intelectuales para quienes representaba sobre todo el reconocimiento de distinciones culturales que acentuaban la diferenciación y autoafirmación anti-yanqui, en donde se le daba contenido a la dicotomía anglosajona-latina. Sin duda, fue el factor religioso la matriz de esta distinción: los anglosajones (de cultura protestante) y latinos (católicos). Recordemos al escritor Enrique Rodó quien en su famosa novela *Ariel* (1900) estableció los parámetros de la distinción cultural entre una y otra, distinguiendo bajo la figura del Calibán a la América del norte con los rasgos culturales de utilitaria y material; en contraposición América Latina se representa en la imagen del joven Ariel, caracterizada de espiritual, jovial, pensadora y cultivadora de las artes.⁴ Esta metaforización de la relación no sólo plantea las diferencias que nos dividen, sino también alerta sobre la continua seducción que el poderío material y económico alcanzado por la América del Norte ejerce continuamente sobre el rumbo identitario de la América Latina: el riesgo de perder nuestra identidad pasa por el dilema de la sajonización o la latinización (Zea 2002).⁵

No cabe duda de que la identidad bajo el ropaje de Latinoamérica ha permitido trazar la necesaria diferenciación con los otros externos. Sin embargo, Latinoamérica no ha podido generar su propia visión de la historia, aquella que le permita articularse y relacionarse con sus propios otros internos. No ha podido mirarse desde dentro y romper con la mirada imperial desde la cual se construyeron sus otredades internas (los actores excluidos, las culturas marginales y las prácticas estigmatizadas). Latinoamérica no ha logrado la aceptación de sus peculiaridades. No ha logrado

⁴ En la oposición entre Ariel y Calibán está el símbolo del estudio filosófico poético de Enrique Rodó. Se dirige a la juventud americana, de la América que llamamos latina, y la invita a dejar los caminos de Calibán, que conducen al utilitarismo, la sensualidad sin ideal; y la seduce de seguir a Ariel, el genio del aire, de la espiritualidad que ama la inteligencia, la belleza, la gracia y los puros misterios de lo infinito (Alas 1971: 24).

⁵ Enrique Rodó se sitúa frente a la disyuntiva de los civilizadores, en la que él aprecia que los latinoamericanos no sólo admiramos la fuerza y grandeza de la civilización norteamericana, sino que tendemos a imitar su cultura. Para Rodó sajonizarse es una forma de negarse a sí mismo. Rescatar la latinidad es una manera de afirmarse en lo que se es. (Zea 2002: 6).

asimilarse a sí misma en su diversidad y complejidad cultural, pues hasta nuestros días siguen vigentes las percepciones extranjeras a través de las cuales miramos como salvajes a los nativos, como extrañas nuestras expresiones culturales, como idolátricas a la religiosidad popular, como inferiores a los indígenas y afroamericanos, y como lastre al propio mestizaje que traemos en nuestra sangre. Despreciamos nuestra propia memoria histórica, y servimos como continente realizable de las utopías de los países desarrollados.

No obstante la yuxtaposición de la mirada externa, también existen idealizaciones peligrosas en las que lo latinoamericano es retomado para representar el factor indoamericano y rescatar su pureza precolombina, lo cual tampoco es posible ni deseable pues el dilema identitario de Latinoamérica no se resolverá con la búsqueda de purezas culturales ni yuxtaponiendo la visión del otro externo para remarcar nuestras realidades como si fueran otredades. Más bien se requiere de la asimilación de nuestra diversidad y complejidad cultural, y más precisamente de la conquista del respeto a la diversidad y la capacidad de alteridad con nuestros propios “otros internos”.

Por eso es que en muchos discursos, Latinoamérica aparece más como un horizonte utópico que como una realidad histórica, como lo menciona García Canclini “*La cultura latinoamericana no está hecha: es la historia de una búsqueda aún abierta*” (García Canclini 2000). El problema que enfrenta el construir una identidad latinoamericana es que carece de unidad interna (racial, cultural lingüística). Una solución ha sido hablar del mestizaje para sustituir la falta de unidad cultural. Sin embargo, aunque existe una franja de cultura mestiza, su uso generalizado estandariza y homogeneiza las desemejanzas internas de los pobladores de esta América.⁶

Uno de los desafíos para América Latina ha sido y continúa siendo la integración de las diferencias culturales, raciales, lingüísticas y, más recientemente, con la presencia de nuevas religiones no católicas, las religiosas. Aunque suene contradictorio, el concepto de lo latino americano en primer lugar surge en la ruptura de un sistema colonial español y formó parte del sueño de la independencia de un joven continente; en segundo lugar, se utiliza para diferenciarnos de la otra América: la sajona; y en tercero, aunque alude sólo a una raíz cultural común (la latina), su uso y apropiación no suprime el reconocimiento de nuestras hondas raíces indígenas y africanas. La tarea es hacer de las diferencias un crisol de la humanidad. De lo latino, término que los pobladores asumieron como bandera de libertad, no se busca recuperar la superioridad racial –lo cual sería imposible en una cultura mayoritariamente mestizada–, sino el carácter ecuménico, libre y respetuoso que,

⁶ Aunque el español y el portugués son las lenguas dominantes y mayoritarias, no hay que perder de vista la diversidad interna de idiomas y dialectos, entre regiones y naciones (no es lo mismo hablar colombiano, que hablar argentino, o guatemalteco), o con raíces prehispánicas (maya, náhuatl, quechua, etc.) o en el cruce con otras culturas transterritoriales (como es el caso del spaninglish de las poblaciones latinas en Estados Unidos). América Latina no encierra en sí una totalidad única, sino que en ella habitan multiplicidad de culturas nacionales –que con distintas historias y aspiraciones utópicas se asumen o no circunstancialmente como parte de lo latino americano. Además, en cada nación existen enormes diferencias regionales, locales, e incluso étnicas.

entendido a la manera de Leopoldo Zea, es: “*La capacidad para ver en la diversidad de los otros la propia*” (Zea 2000: 17).

En este ensayo resaltaremos que algunas versiones de la religión católica no han sido un obstáculo para acceder al valor moderno de la ciudadanía –como lo planteaba el pensamiento jacobino– sino que, por el contrario, desde ahí han emergido discursos, proyectos y acciones de identidad latinoamericana que sirven de puentes para negociar y redefinir el acceso a la convivencia universal y para la incorporación de los valores de la modernidad como eje de sus demandas y aspiraciones (como pueden ser: la convivencia multicultural, la incorporación de esos “otros” excluidos, y el abanderamiento de los valores democráticos y de la defensa de los derechos humanos).

2. LA RELIGIÓN LIBERADORA

*Precisamente por el carácter no vertical de su difusión,
la modernidad entra o sube por lo que define como “otro”,
la religión, la magia, lo oral, lo tribal, lo no occidental,
lo no ilustrado.*

Pratt 2000: 37

Latinoamérica no sólo comparte una memoria de colonización, también comparte una memoria de resistencia; el catolicismo, religión mayoritaria en el continente, es también el terreno de la resistencia cultural de los pueblos indígenas y de las clases populares rurales y urbanas. En los años 50 en Brasil, en la zona del noreste, la más afectada por la pobreza y la injusticia, empieza a surgir una nueva modalidad de catolicidad que con el tiempo, gracias a la promoción del obispo brasileño Hélder Câmara, se difunde a lo largo de Brasil con la fundación de la Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño, que repercutió en la fracción de episcopados nacionales de muchos países latinoamericanos y, posteriormente, en 1955, en la formación de la iglesia latinoamericana a través del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (Smith 1994).

El objetivo de esta Iglesia era retomar las tradiciones culturales basadas en la religión popular para construir su propio acceso a la modernidad, haciendo énfasis en el fermento crítico, solidario y democrático, y denunciando la perduración de la dominación capitalista, que se veía como causa común de la injusticia y el empobrecimiento de los pueblos de Latinoamérica.

Un momento importantísimo para la concepción de una iglesia latinoamericana fue la Conferencia Episcopal celebrada en Medellín, Colombia (1968). A partir de Medellín, se buscó dejar de ser un eco de la preocupación y el quehacer teológico de lo que se producía en Europa. La revisión de los signos de los tiempos, a partir de la teoría de la dependencia, fue el germen de un movimiento eclesial capaz de formular un discurso propio y creativo de los propios latinoamericanos, conocido como la Teología de la Liberación. Si la teología europea progresista se planteaba el reto de

responder a los desafíos del mundo moderno donde la razón ilustrada cuestionaba a la religión y se veía un proceso de abandono de lo religioso, para los latinoamericanos el desafío era la no-modernidad marcada por la pobreza, el despojo y la opresión. La preocupación teológica europea tenía como interlocutor al no creyente y se cuestionaba el cómo hablar de Dios en un mundo adulto, en cambio para América Latina el interlocutor es la “no persona”, aquel al que no se le reconocen sus derechos humanos fundamentales. Como lo analiza Alfonso Ibáñez:

Una está instalada en la historia del mundo moderno y su problemática, la otra se coloca en el reverso de la historia y de la modernidad. Una se ocupa de la crítica de la religión, compartiendo un mismo mundo social. La otra, en cambio, reconoce que hay una contradicción entre opresores y oprimidos en el terreno social, entre quienes muchas veces se dicen cristianos que comulgan con la misma fe [Ibáñez 2003: 16].

Uno de los principales teólogos latinoamericanos que sin duda influyó con su reflexión a esta nueva tarea, fue el peruano Gustavo Gutiérrez quien planteaba:

Me pregunto si cuando se dice que la iglesia debe estar presente en el mundo, muchos no lo entienden exclusivamente en el sentido del mundo moderno y sus desafíos. Pero en la humanidad hay más que eso, hay áreas “no modernas” que plantean retos a la fe y que además son fuente de vida y reflexión teológica para la Iglesia. Estas áreas (la mayoría de la humanidad) constituyen el reverso de la historia. [Gutiérrez, citado en Gibellini 2000].

La teología latinoamericana fue construyendo una nueva tradición cristiana y una comprensión de la fe alternativa a partir de la opción preferencial por los pobres, que fue incorporando los puntos de vista de los más débiles: los campesinos, los pobres de las ciudades, los indígenas y más recientemente las mujeres. A diferencia de la teología europea, la Teología de la Liberación no surge de una preocupación intelectual abstracta, sino que es el resultado de un programa de acción católica de cambio social, cuya reflexión y sistematización se manifiesta en la teología. Mientras que los europeos se preocupaban en cómo enfrentar los efectos secularistas de la modernidad, para los obispos latinoamericanos el problema era cómo enfrentar la “no-modernidad” aquella que por ausencia crea al sujeto negado de la historia y del progreso: los pobres (individuos, pueblos y países) de América Latina. Esta preocupación desembocó en el pronunciamiento conocido como “a opción por los pobres”, la cual tenía no sólo una carga ideológica sino también estratégica. Así lo explica el Obispo mexicano Samuel Ruiz:

La opción por el pobre es una fórmula que nace en el contexto de un sistema económico particular, hoy dominante, al darnos cuenta de que no hay una yuxtaposición entre pobreza y riqueza, sino que hay una relación de causalidad, que hay pobreza porque hay riqueza. Entonces, los cristianos entendemos que no podemos quedar indiferentes. Frente a la pauperización, a un mundo dominante económicamente que aplasta y despoja, nos sentimos interpelados a tomar posición entre el mundo de la riqueza y el de la pobreza. Tenemos que optar. Si veo que la causa de la pobreza es la riqueza,

tengo que optar por los que están explotados, tengo que optar por el pobre. Al tenerse más conciencia de cómo funciona el sistema, es evidente que la Iglesia tiene que tomar una opción [Ruiz en Marcos 2000: 43].

La opción preferencial por los pobres concibe la pobreza como un problema que trasciende a los individuos: es un problema estructural, en el que el sistema de producción de la riqueza es a la vez el productor de la pobreza. Por tanto su postura pastoral no se limitaba a la caridad y a los proyectos de subsidiaridad, sino a una postura crítica sobre la acumulación de la riqueza y a una búsqueda de experiencias liberadoras a favor de los más débiles.

El proyecto de construir una iglesia latinoamericana fue generándose a través de la creación de pequeñas iglesias domésticas llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) que se fueron reproduciendo a lo largo del subcontinente latinoamericano. Una excelente descripción del proceso de conformación de las Comunidades y de su desdoblamiento de lo religioso a la acción política es la que nos brinda el Teólogo brasileño Leonardo Boff:

Por lo general todo comienza con los círculos bíblicos. Más tarde se pasa a la creación de la pequeña comunidad eclesial de base, cuya tarea consiste inicialmente en hacer profundizar internamente la fe, preparar la liturgia, los sacramentos y la vida de piedad. En una fase ulterior se pasa a realizar tareas de ayuda mutua en los problemas de la vida de los miembros. En la medida en que éstos se organizan y profundizan en su reflexión, caen en la cuenta de que sus problemas tienen un carácter estructural, que su marginación es consecuencia del tipo de organización elitista de la sociedad, basado en la acumulación privada; en suma: de la misma estructura económico-social del sistema capitalista. Es ahí donde la cuestión política y donde el tema de la liberación adquiere unos contenidos concretos e históricos. No se trata sólo de una liberación del pecado (del que siempre debemos liberarnos), sino de una liberación que posee también dimensiones históricas (económicas, políticas, culturales) [...] la comunidad no se transforma en una célula política. La comunidad es lo que es: lugar de reflexión y celebración de la fe. Pero es al mismo tiempo el lugar donde se enjuician éticamente, a la luz de Dios, las situaciones humanas [...] en la comunidad cristiana, el cristiano celebra y alimenta su fe; oye la palabra de Dios que le urge al compromiso con sus hermanos; en la comunidad política obra y actúa junto a los demás, haciendo realidad de un modo concreto la fe y la salvación [Boff 1981: 24].

En las reuniones de reflexión bíblica y evangelización de las CEBs se trabajaba con el método Ver-Juzgar-Actuar. En ellas la Biblia adquiere un nuevo sentido de sacralización: un libro revolucionario que documenta el proceso histórico de la liberación religiosa y el objetivo de la liberación social. Las CEBs han promovido la sacralización de una identidad comunitaria, una nueva Iglesia doméstica conceptualizada como el Pueblo de Dios.⁷ Dicha identidad articula el sentido

⁷ Para muchos sociólogos la aparición de las CEBs cuestionaban las distinciones conceptuales entre lo sagrado y lo profano; entre la secularización y la religión; entre lo moderno y lo tradicional. Esto se debe a que la Teología de la Liberación no sólo es un resultado de la secularización (entendida aquí como racionalización de lo religioso); es también una vía para resacralizar el mundo moderno.

trascendental de la salvación con metas y medios prácticos para conquistar fines seculares. El reino de Dios deja de ser algo lejano y distante y se coloca como guía de un proyecto socio-político que tiene por meta la construcción de un mundo más justo, solidario e igualitario.

Sin duda, el auge de las Comunidades Eclesiales de Base propició una nueva conciencia de emancipación y de lucha por condiciones más justas para los pobres que desembocaron en distintas experiencias de politización, por ejemplo, en 1971 se conformó el movimiento Cristianos por el Socialismo (coalición para promover el socialismo en nombre del evangelio) y en los 80, el Movimiento Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares (a fin de establecer redes y apoyos con los cristianos activistas). El fermento politizador de las CEBs se dejó ver en la participación de los católicos en los movimientos campesinos, en los movimientos urbano-populares de las principales metrópolis latinoamericanas y en movimientos indígenas. También alcanzó expresiones más radicalizadas que vinculaban a los católicos con la guerrilla (como fue el caso del sacerdote colombiano Camilo Torres con el Ejército de Liberación Nacional). A finales de los 70 y entrando a los años 80 hubo un auge de movilizaciones locales, regionales e incluso nacionales donde participaban católicos de las Comunidades de Base. Su presencia también alimentó la militancia de partidos y movimientos ciudadanos de izquierda. El catolicismo liberador tuvo también presencia en movimientos revolucionarios armados, como fueron los casos del ejército sandinista en Nicaragua (1979), la insurrección de El Salvador en 1980, y más recientemente, en 1993, la participación de los catequistas en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, México. No menos importante ha sido la experiencia de los católicos en la defensa de los derechos humanos, como las del Vicariato de Solidaridad en Chile, de la Oficina de Asistencia Legal en El Salvador, la Comisión de Justicia y Paz en Brasil, la Comisión de Justicia y Verdad en Guatemala y el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro y el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, en México. Por último, cabe resaltar también que a través de las CEBs se han realizado distintos proyectos de solidaridad inter-latinoamericana.

Este intento de crear una iglesia liberadora latinoamericana ha enfrentado severos problemas con la Iglesia Romana. Sobre todo desde que Juan Pablo II estuvo al frente de la iglesia universal, se la ha acusado de desvirtuar la teología cristiana al introducir elementos del marxismo; se ha sancionado la opción por los pobres como una pastoral “excluyente” que propicia la lucha de clases. También se le ha señalado como responsable de movimientos armados. El movimiento de la Teología de la Liberación ha sido severamente castigado por la Iglesia Vaticana, que primero rompió con la unidad de los obispos y posteriormente consiguió apagar la voz de los obispos que promovían una iglesia latinoamericana a favor de los pobres. Esto también repercutió en el debilitamiento de las Comunidades Eclesiales de Base, las cuales han sido reducidas a experiencias de algunas diócesis y parroquias excepcionales, pero en términos globales han perdido fuerza numérica, presencia eclesial y territorial, y su capacidad de constituirse en un movimiento subcontinental está muy mermada.

No obstante, la Teología de la Liberación sigue estando vigente, en la medida en que la opresión y la injusticia siguen siendo una realidad latinoamericana. Como veremos a continuación, las reflexiones teológicas se han venido diversificando y especializando para dar voz a los sectores más oprimidos de la sociedad y para incorporar otras demandas que inicialmente no retomaba. Hoy en día la Teología de la Liberación no sólo está presente en América, sino también en África y Asia. También trascendió las fronteras eclesiales del catolicismo y fue retomada en proyectos ecuménicos por algunas iglesias protestantes. Las comunidades de base fueron expulsadas de los templos pero poblaron y constituyeron una importante red de organizaciones no gubernamentales de defensa de los derechos humanos.

En el presente, la concepción del pobre ha ido adquiriendo distintos rostros, tonalidades y voces. Existen teologías de la liberación indígenas, afro-americanas, feministas y de los jóvenes. La Teología de la Liberación actual ha entrado en diálogo con la economía, con la ecología y con el feminismo, está abierta a renovarse, a iluminar nuevos problemas y a acoger la voz desde la perspectiva de otros actores excluidos del sistema. A continuación presentaré tres derivaciones del movimiento de liberación católica para Latinoamérica.

3. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ECOLÓGICA

América Latina ha sido un territorio que, desde la colonia hasta nuestros días, ha sido constantemente saqueado y explotado irracionalmente. Hoy Latinoamérica sufre la pérdida irreparable y el agotamiento de sus recursos naturales; la desaparición de especies animales; la deforestación y destrucción de bosques y selvas; las sequías de lagos y ríos; y la contaminación de sus mares. A este panorama se le agrega el de la pobreza y el incontrolable crecimiento demográfico.

Uno de los principales fundadores de la Teología de la Liberación Latinoamericana fue el sacerdote brasileño Leonardo Boff.⁸ Actualmente, el ex misionero franciscano desde su posición de laico, continúa haciendo reflexión teológica de liberación a la que denomina: Teología Ecológica Liberadora, cuyo planteamiento es además de novedoso muy complejo, pues abarca una teología ecológica, una ética ambientalista y una espiritualidad basada en una mística cósmica.

Su aportación teológica mantiene la continuidad con la Teología de la Liberación al privilegiar la acción preferencial por los pobres, enfatizando que, al igual que toda política ecológica, pretende conservar y preservar a las especies más débiles que se encuentran bajo amenaza de extinción; toda teología debe partir del punto de vista de quienes menos tienen, aquéllos cuyas vidas son frágiles y están en riesgo de morir y extinguirse. Además le da continuidad a la espiritualidad franciscana, pues retoma a San Francisco de Asís, junto con las enseñanzas provenientes del

⁸ Tras publicar el libro *Carisma y Poder*, Leonardo Boff, fue sometido a proceso por parte de la Santa Congregación para la Defensa de la Fe y fue condenado a un año de silencio. En 1992 renunció al sacerdocio cuando el Vaticano intentó decretarle de nuevo el voto de silencio.

budismo y del hinduismo, para generar una nueva concepción de la relación del hombre con la naturaleza, basada en una ética biocéntrica y no en el antropocentrismo que promueve el magisterio católico:

Tal concepto de ley natural no deja espacio suficiente para la libertad humana requerida por Dios. Por ella el ser humano prolonga el acto creador de Dios, administrando la naturaleza y trascendiéndola. El ser humano pasa constantemente de una situación existencial dada por su nacimiento y por la cultura ambiente (por la naturaleza) a una situación que él crea con su libertad, mediante la cual, él se define a sí mismo y plasma el mundo. Solamente en esta libertad el ser humano vuelve a ser él propiamente. Además de eso, es importante considerar que la naturaleza está siempre en proceso, nunca está acabada, está abierta al futuro de Dios y a los enriquecimientos de la evolución. Bíblicamente, la verdad de la naturaleza no es tanto lo que ella, en este estadio es, sino aquello que es llamado a ser en el plano de Dios, que progresivamente se va realizando en la historia por su propia fuerza interna y por las intervenciones del ser humano [Boff 1994: 69-70].

Es desde esta concepción biocéntrica que Boff propone una ética ecológica preocupada y comprometida con el rescate de la naturaleza y del ser humano, que valora la libertad humana y el diálogo entre la diversidad cultural como la mejor forma para generar conocimiento, y que entabla un novedoso diálogo con la ciencia holística y con sabidurías de otras religiones –especialmente con las orientales, las africanas y las amerindias. A la vez que esta nueva concepción biocéntrica se opone y es crítica al antropocentrismo que ha permeado el pensamiento occidental al interior del catolicismo, también es un fermento crítico de la racionalidad instrumental propia del capitalismo que reduce su relación con la naturaleza y con el ser humano a meras mercancías.

Otro ingrediente presente en su propuesta teológica es la mística cósmica, basada en la experiencia mística como percepción de la vida, orgánica o inorgánica. Como un todo organizado y a la vez dotado de múltiples significaciones. Tanto la mística como la espiritualidad critican la racionalidad instrumental propia del poder político y de la economía de mercado. En su lugar propone una racionalidad sacramental y simbólica de la gratitud con el mundo y con todas las vidas presentes en el cosmos, visto éste como un organismo vivo. Su visión holística, desemboca también en una concepción panteísta que ve a Dios como un todo, del cual todos los seres vivos somos parte de él. Ideas que mantienen muchos vasos comunicantes con la filosofía conocida como la Nueva Era.

La propuesta de Boff promueve una práctica transformadora, basada en una nueva relación entre el hombre y la naturaleza, a partir de la cual plantea una democracia “socio-cósmica y ecológica”, que en sus palabras consiste en:

Una democracia que viene de abajo, que incorpora la dimensión religiosa como estructura objetiva del ser humano, ya que el pueblo es pobre y religioso a la vez y, además tiene un deseo enorme de participación. Este proyecto puede crear un nuevo tipo de ciudadanía, abierto al diálogo y a la colaboración, en una sociedad mundial que está naciendo y que

comienza por primera vez a perfilarse en la historia de la humanidad [Boff 2000, en entrevista, tomada de: <http://www.forumsocialmundial.org.bib/von/asp>].

Leonardo Boff continúa denunciando la economía neoliberal, a la que define como un sistema desnaturalizado y deshumanizado, como la causa estructural de la miseria de gran parte de la población mundial y del desequilibrio ecológico que enfrenta la naturaleza y amenaza la vida del planeta. Para enfrentar esta situación propone:

Una ecología de la liberación que articule los dos gritos mayores que se escuchan actualmente: el grito del pobre y el grito de la tierra. Ambos se encuentran oprimidos. Necesitan de una liberación, se requiere crear una teología capaz de escuchar y de articular a los dos, la cual tendrá la oportunidad de ser verdaderamente integral. En verdad se requiere solo un proceso de liberación, porque el ser humano no es otra cosa que la propia tierra que grita, siente, piensa, ama y venera [Boff 2000, en entrevista, tomada de: <http://www.forumsocialmundial.org.bib/von/asp>].

No sólo denuncia la existencia de un sistema capaz de mercantilizar todo: desde el ser humano, su sangre y su cuerpo, hasta la naturaleza: su agua y sus recursos; sino también un fundamentalismo material que va arrasando con los valores de la solidaridad y la unidad.

En cuanto a sus repercusiones sociopolíticas, Boff considera que la dimensión ecológica debe ser el fermento de una nueva democracia, capaz de superar el etnocentrismo, y desde la cual se debe proponer un movimiento ciudadano ecológico que surja en la cadena de la vida y de las estrategias de resistencia de las bases populares. Por eso hace un llamado a aprender a mirar hacia los pobres, hacia el sur, hacia América Latina y África, para rescatar de las culturas populares las estrategias de resistencia y la manera en que se vinculan con la naturaleza. Propone que hay que globalizar el cristianismo popular que demostró que América Latina es una verdadera alternativa: *“Este es el cristianismo globalizable ¡el otro no! Es un trozo impuesto desde occidente y que cada vez será más accidente!”* [Boff 2000, en entrevista, tomada de: <http://www.forumsocialmundial.org.bib/von/asp>].

Sin duda el gran aporte de Leonardo Boff es la articulación holística de la dimensión espiritual con la política, la ecología, el cuerpo y la sexualidad. De ahí el aporte de una ética espiritual y ecuménica, capaz de establecer el diálogo fecundo con otros pensamientos religiosos universales, con la ciencia, con el hombre y con la naturaleza.

4. LA SABIDURÍA INDÍGENA O TEOLOGÍA INDIA

Una nueva concepción de la iglesia latinoamericana ha surgido a partir de la revaloración de las sabidurías indígenas como una nueva manera de reevangelizar la cultura latinoamericana. Uno de sus principales promotores de esta eclesialidad es el

obispo Samuel Ruiz.⁹ Aunque hay quienes consideran que este movimiento es una expresión más de la Teología de la Liberación, habrá que considerar que la teología indígena va más allá de la preferencia por los pobres, pues emprende un diálogo interreligioso entre el cristianismo y las religiones indígenas presentes en los rituales practicados al margen o de manera sincrética con el catolicismo. Como lo menciona Andrew Orta (1984), con respecto a la experiencia de los catequistas aymaras, en Bolivia, el pensamiento y la pastoral desarrollada por las teologías indígenas constituyen una “post” Teología de la Liberación.

A diferencia de la teología occidental, la teología indígena parte de la reflexión comunitaria: cada comunidad tiene un grupo de teólogos, quienes establecen comunicación con los abuelos que les narran los mitos y les cuentan antiguas palabras. Los teólogos indígenas transcriben los relatos y los regresan a toda la comunidad. El rescate de la teología india “*trata de recuperar el caminar de Dios en el pueblo, el caminar de Dios en los símbolos, los ritos, los mitos que son las antiguas palabras de los indígenas, para descubrir así el rostro y el corazón de Dios para los indígenas*” (Gómez en Torner 2003: 78).

La teología indígena busca rescatar y sistematizar el mensaje cristiano desde el ámbito de las culturas: “*presupone el reconocimiento de una revelación de Dios en las culturas, lo que el Concilio Vaticano II llamó ‘semillas del verbo’ presentes en las culturas*” (Ruiz: 39). Este movimiento emprende una nueva evangelización que parte del rescate y revalorización de la sabiduría indígena como camino para acceder a Dios. No es sólo una traducción del cristianismo a las lenguas nativas, sino un reevangelización que parte del reconocimiento de la sabiduría indígena, que tiene características diferentes a la cultura occidental que se impuso con el cristianismo. La sabiduría indígena es comunitaria no individual —no hay teólogos importantes que representen esta corriente, se nutre de la vida misma y no del pensamiento y de reflexiones abstractas como en el caso de la teología occidental:

La teología no es lo primero, sino lo último; no es un instrumento de trabajo que se aplica, sino el resultado final de una acción pastoral; después viene la acción concreta que resulta de ese compromiso, y sólo en tercer lugar aparece la reflexión, a partir de esas acciones, que es la teología: una reflexión a partir de la experiencia [Carlos Camarena en Torner 2003: 89].

Este nuevo movimiento eclesial reconoce otras fuentes de revelación como son los mitos (formas de reflexionar abstractamente sobre las cosas), la contemplación de la naturaleza y los sueños profundos donde se manifiesta el mensaje profético de Dios. Este movimiento reconoce que la revelación ha sido dada por Dios a estas

⁹ Samuel Ruiz se desempeñó como obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas desde 1959 hasta el 2000. Samuel Ruiz ha sido un obispo polémico. Una piedra en el zapato del Vaticano que no ha cesado de denunciar las injusticias que viven los indígenas de América latina y que generó una nueva manera de hacer iglesia, desde la espiritualidad india.

culturas y busca contrarrestar la imposición de la cultura occidental como única manifestación posible de la fe cristiana:

La teología india o la sabiduría india se ha movido en términos transecuménicos o interreligiosos. Por una parte abarca una reflexión sobre la religión precolombina y por otra, también aspira a ser una teología o reflexión cristiana que consiste en mirar el mensaje cristiano desde la propia cultura [Ruiz en Marcos 2000: 35].

En términos pastorales ha generado una innovadora manera de hacer iglesia, una reforma eclesial, que buscó emprender procesos de democratización de la diócesis que, a su vez, implicaban su desclericalización. Parte fundamental de este proyecto fue ordenar indígenas diáconos, es decir catequistas y evangelizadores indígenas, que dinamizaban una pastoral participativa para encarnar una iglesia autóctona.

Esta nueva visión de los indígenas como actores de su propio universo significativo de su religión, hecha con retazos de sus religiosidades prehispánicas, sobre sus propios modos de concepción y valoración del mundo, de dios, de la naturaleza y del hombre, no sólo promueve la consolidación de identidades que habían sido desvalorizadas por la cultura occidental y por el propio cristianismo, sino que aporta la revalorización de la sabiduría indígena que, aunque durante siglos fue negada para generar una identidad latinoamericana, son parte medular de Latinoamérica. La integración y el reconocimiento de las culturas indígenas son un reto para generar la utopía de un proyecto multicultural que enriquezca la visión de lo que Latinoamérica ha sido, es, y puede ser en el futuro.

5. LA TEOLOGÍA FEMINISTA

A partir de los años 90 se ha venido desarrollando, a nivel latinoamericano, e incluso internacional, una teología cristiana de la liberación feminista, basada en reivindicar los derechos de la mujer en la sociedad y al interior de la Iglesia:

El tipo de teorización que las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación han realizado hasta ahora, ofrece herramientas para elaborar un nuevo discurso ético sexual que incursiona en el campo minado que existe entre la enseñanza católica oficial, la teología de la liberación, el feminismo secular, la cultura patriarcal, y la brutal realidad de las mujeres pobres del continente [Vuola 2001].

El desarrollo de la Teología de la Liberación se concentró en un discurso basado en la defensa de los pobres, que homogeneizaba la noción de los pobres, sin tomar en cuenta que la pobreza afecta a la gente en formas diferentes dependiendo de su raza y del género. La Teología de la Liberación había sido un movimiento donde los hombres, sacerdotes y laicos eran los protagonistas del discurso intelectual aun cuando la participación cotidiana de las Comunidades de Base estuviera conformada mayoritariamente por mujeres. La teología feminista se tuvo que abrir

paso, incluso contraponiéndose a los teólogos de la liberación, esto lo ilustra el siguiente testimonio de Gebara:

Construir la teología feminista como crítica de la teología patriarcal significa tocar también el pensamiento de los padres de la teología de la liberación. En América Latina, decir “Iglesia” significa decir Iglesia jerárquica y masculina; decir «Teología» significa decir teología masculina. La “normatividad” de la teología masculina; la normatividad y la autoridad dentro de la teología de la liberación son también masculinas [Gebara en Daviau 2003: 106].

La teología feminista, o como recientemente se le ha llamado, la ecología feminista, contempla una visión holística de la relación naturaleza, pobreza y derechos de la mujer, y emprende un proceso liberador en este triple terreno. Desde la reflexión cotidiana de la problemática que las mujeres pobres enfrentan, se ha venido desarrollando una nueva teología que articula el feminismo con la preferencia por el pobre. Este discurso teológico considera tanto las realidades históricas de explotación, como los problemas que enfrentan estas mujeres desde sus propias condiciones corporales y las realidades de la reproducción. Es crítico con las tradiciones paternalistas y con el antropocentrismo propio del catolicismo. En la teología feminista se retoman también la defensa de los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres y la lucha por la equidad en las relaciones de género, tanto en la sociedad como en el interior de la Iglesia católica, y se pronuncian por una mayor participación de las mujeres en la jerarquía eclesial, pues consideran que si la mujer estuviera más integrada a la iglesia, probablemente las reglas sobre la sexualidad y la reproducción serían diferentes.

Esta teología empieza a tener presencia en distintos países latinoamericanos. Desde mediados de los 70 se conformó un grupo de mujeres que participaban en encuentros y proyectos teológicos como fueron los casos de Beatriz Couch en Argentina, Julia Esquivel en Guatemala, Ivone Gebara en Brasil y Elsa Taméz en Costa Rica. En sus inicios, este movimiento buscaba crear su propio discurso latinoamericano y cristiano sobre el feminismo, y rechazaba importar los discursos de Estados Unidos y Europa (Berryman 1987). Posteriormente, el feminismo católico se expresó en la fundación del movimiento Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), que fue fundado en 1987, al finalizar el Encuentro Internacional de Mujer y Salud celebrado en Costa Rica. La finalidad de esta asociación fue atender la problemática que Latinoamérica enfrentaba en materia de derechos sexuales y reproductivos. Católicas ha logrado conformar una red de carácter latinoamericano, que a su vez, mantiene vínculos con *Catholics for a Free Choice* de los países de América del Norte (Estados Unidos y Canadá). En 1989 se fundó la Oficina Regional de CDD para América Latina, primero con sede en Montevideo, Uruguay, y hoy con sede en Córdoba, Argentina. Hoy en día, CDD se encuentra presente en Chile, Colombia, Bolivia, Brasil, México y Argentina.

Son pocas las voces disidentes que hacen clamor por los derechos sexuales de la mujer dentro del catolicismo, sin embargo, lo relevante de su existencia y acción es

que rompen con la idea monolítica que la Iglesia católica presentaba en relación con la ética sexual. La incursión de los miembros de CDD en distintos foros nacionales y mundiales, como fue la Conferencia sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995, han mostrado que las posiciones del Vaticano y de los obispos no son representativas de la mayoría de los católicos. CDD en Brasil ha desarrollado una perspectiva teológica y moral que afirma la competencia de hombres y mujeres para tomar de manera responsable las decisiones concernientes a sus vidas reproductivas.

Una de las principales teólogas feministas latinoamericanas, ligada con la Teología de la Liberación es la brasileña Ivone Gebara, cuyo fértil pensamiento ha inspirado la incipiente conformación de una red de pequeños grupos ecofeministas organizados en países como Argentina, Chile, Perú, Venezuela, Bolivia, Uruguay y México.¹⁰ Los pronunciamientos de Gebara, junto con otras teólogas latinoamericanas, no se sitúan únicamente en el debate feminista por los derechos civiles de la libertad sexual y de la mujer, propios de la tradición liberal, sino que tienen un alto contenido crítico para crear conciencia sobre el sistema jerárquico patriarcal como fuente de la explotación de la naturaleza y de las mujeres. El pensamiento ecofeminista busca generar una conciencia de la conexión entre mujer y naturaleza, al tiempo que no se detiene en denunciar las condiciones sociales de la pobreza como generadoras de la “violencia institucionalizada” en donde la pobreza es una constante amenaza contra el derecho a la vida:

Una sociedad que no puede garantizar el empleo, la salud, la vivienda y la educación, es una “sociedad abortiva” que fuerza a las mujeres a escoger entre su trabajo y la interrupción del embarazo. Los millones de abortos y muertes es una realidad palpable que no se denuncia de la misma forma que “la vida inocente” que se pierde con un aborto [Gebara 1993, citado en Vuola 2001].

La teología feminista latinoamericana de Gebara corporaliza la noción de pobreza, y centra su clamor y reflexión de una nueva teología moral a partir del cuerpo de la mujer, un cuerpo sexuado que, por un lado, representa también ese otro sujeto negado por el catolicismo, y por otro lado, es en su propio cuerpo el lugar social donde recrudece la violencia institucionalizada de una sociedad no sólo injusta en términos productivos, sino también en términos de reproducción, y sobre todo que dichas condiciones privan a las mujeres de su propio derecho a la vida. Es por ello que la teología feminista más que proponer una nueva doctrina o ideología, propone un cambio en la concepción y en la relación del cuerpo, pues es ahí donde se cimienta la estructura de las relaciones patriarcales presentes en la sociedad, pero es también el lugar donde se experimenta la relación con lo trascendente. Para las ecofeministas los cambios estructurales de la economía, la política y la sociedad, sólo pueden darse alentando a una nueva concepción y experimentación del cuerpo pues, como argumentan:

¹⁰ El grupo más consolidado es el colectivo “Con-spirando” que tiene su sede en Chile.

Es sin duda desde nuestras experiencias que nos afirmamos no sólo hombres y mujeres, sino que nos afirmamos experiencialmente en la Tierra, en el cosmos, de la Tierra y del cosmos y teniendo en nosotros la Tierra y el cosmos. Es a partir de mi respiración, que percibo el aire, su importancia, su presencia atravesando todos los seres vivos. Aunque el aire sea mayor que mi respiración, sólo puedo hablar de él [...] en la medida en que lo experimento como vital para mí. [Gebara 2002: 73]

El cuerpo es concebido por el ecofeminismo como el lugar de lo sagrado donde se articula la conciencia individual del yo, la experiencia de la trascendencia que vincula al individuo con el Cuerpo Cósmico, la interconexión con la realidad del ecosistema.

Aunque la teología ecofeminista es minoritaria y enfrenta fuertes obstáculos para que sus reflexiones y cuestionamientos sean aceptados por la jerarquía eclesial, no obstante está generando un novedoso sentido de vida, abriendo un camino para deconstruir las verdades acabadas sobre las que descansa el patriarcado, y transitar por una nueva manera de re-ligar la vida cotidiana con lo trascendente, el cuerpo con la naturaleza, la hermenéutica con la mística religiosa.

La perspectiva ecofeminista intenta introducir otra manera de interpretar la Biblia, la historia, las tradiciones, a partir de una hermenéutica de género, basada en la interpretación del cosmos, de dios, y de la trascendencia, mediante la percepción del cuerpo como lugar de encuentro con lo sagrado y con lo trascendente. Aunque tiene como antecedente la Teología de la Liberación, ha roto su cordón umbilical, para renacer, más que como una teología, como una utopía dentro del cristianismo contemporáneo.

6. REFLEXIONES FINALES

Si algo caracteriza a Latinoamérica es su multiculturalismo. La heterogeneidad cultural está presente además en el sustrato indígena como en las distintas culturas africanas. Aunque no estaría mal conceptualizarnos como indio-latino-americanos, o como indio-latino-africano-americanos (para países como el Brasil), aun así sería insuficiente para abordar la diversidad, pues Latinoamérica no tiene una raza única, ni dominante, lo que la caracteriza es el mestizaje, no sólo racial sino cultural, y éste no es solamente un hecho consumado, sino que es el gran desafío que seguimos enfrentando los latinoamericanos: reconocer las convergencias sin anular las diferencias; integrar sin imponer un modelo sobre otro.

Las teologías de la liberación conciben que no es suficiente con reconocer la riqueza de la diversidad cultural, sino que es necesario disminuir las desigualdades sociales, políticas y económicas que se han impuesto sobre nuestras otredades internas (raciales, étnicas, culturales, populares y de género). Estos discursos emergentes, que promueven programas de pastoral, nos permiten mirar nuestra otredad interna, para dejar de mirarnos únicamente en oposición y seducción a lo que no somos (Europa y Estados Unidos). Como lo sugiere Mary Pratt, mientras que la modernidad europeizante y la estadounidense surgieron de un modelo contradictorio porque excluían a los otros internos, a través de las culturas populares los Latinoamericanos han construido sus propios accesos a la modernidad, aquella que permite que “el

otro” negado por la modernidad europeizante, sea a la vez el sujeto emergente de la historia en Latinoamérica (Pratt 2000). Este sería acaso el rasgo utópico de las teologías latinoamericanas.

Los tres casos aquí planteados, son movimientos de cristiandad que buscan incorporar a esos “otros internos” que fueron excluidos por las visiones occidentales, para generar un nosotros incluyente de nuestra diversidad cultural. Las teologías liberadoras latinoamericanas, aunque debilitadas por Roma, van abriendo nuevos caminos para concebir la heterogeneidad de los no-sujetos latinoamericanos que precisan ser incluidos en el proyecto de modernización. Paradójicamente, el sistema económico de industrialización trajo consigo la pobreza, debido tanto a la explotación humana como a la de los recursos naturales. Los pobres de Latinoamérica, son una mayoría, que, aunque silenciosa, ha construido sus dinámicas de resistencia a través de la religiosidad popular. Dentro de la gran masa de pobres, son los indígenas, los afro-americanos y las mujeres, quienes sufren los embates dobles de la exclusión, no sólo del proyecto económico, sino también por parte de la propia estructura eclesial. Son ellos también los protagonistas de las teologías liberadoras de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA:

- AUGÉ, Marc, (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- BENEDICT, Anderson (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERRYMAN, Phillip (1987) *Teología de la Liberación*. México: Siglo XXI.
- BOFF, Leonardo (1981) *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae.
- (1994) *Ecología, mundialización, espiritualidad*. México: Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares.
- (2001) *Casamento entre Céu e Terra*. Rio de Janeiro: Salamandra.
- (2001) *Espiritualidad. Un camino de transformación*. Santander: Sal Terrae.
- (2002) *Do iceberg a Arca de Né. O nascimento de uma ética planetaria*. Rio de Janeiro: Garanat.
- CRAHAN, Margaret E. (1996) “Catholicism and Human Rights in Latin America”, in Irene Bloom, J. Paul Martin and Wayne L. Proudfoot (eds.) *Religious Diversity and Human Rights*. New York: Columbia University Press (262-277).
- DAVIAU, Pierrette (dir.) (2002) *Pour libérer la théologie. Variations autour de la pensée féministe d’Ivone Gebara*. Québec: Presses de l’Université Laval.
- DE LA TORRE, Renée (2004) “El catolicismo popular: un lugar donde se negocia la identidad latinoamericana”, en *La latinité en question*. París: Union Latine/ Institut des Hautes Études de L’Amérique Latine (342-358).

- FUENTES MORÚA, Jorge (2002) “Una perspectiva desde el pensamiento de Leonardo Boff”, en *Revista Ciudades* 56. Puebla: RNIU (41-53).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2002) *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- GEBARA, Ivone (2000) *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Uruguay: Trotta.
- (2004) “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista“. En Sylvia Marcos (ed.) *Religión y Género*. Enciclopedia Iberoamericana, Madrid: Trotta.
- GIBELLINI, Rosino (2000) “El encuentro entre teología del Norte y teología del Sur”, en varios autores *Teología de la liberación. Cruce de miradas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac-CEP.
- IBÁÑEZ, Alfonso (2003) “Gustavo Gutiérrez: el Dios de la vida y la liberación humana” en *Revista Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. IX, n°. 26: 11-27.
- MADURO, Otto (1992) “Algunas implicaciones teóricas de la teología de la liberación en América Latina para la sociología de las religiones” en Martínez Assad, Carlos (Coord.) *Religiosidad y política en México*. Cuadernos de Cultura y Religión 2, México: Universidad Iberoamericana.
- MARCOS, Sylvia (1998) “Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz” en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, Tomo II (33-60).
- MARZAL, Manuel (ed.) (1994) *El rostro Indio de Dios*. México: Universidad Iberoamericana.
- MEYER, Jean (2000) *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. México: Tusquets.
- ORTA, Andrew (1995) “From theologies of liberation to theologies of inculturation: Aymara Catechist and the second Evangelization in Highlands Bolivia”, in Pattanyak Santya (ed.), *Organized religion in the political Transformation of Latin America*.
- PARKER, Cristián (1993) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- RUIZ, Samuel y TORNER, Charles (2003) *Cómo me convirtieron los indígenas*. Santander: Sal Terrae.
- PHELAN, John (1986) “El origen de la idea de Latinoamérica”, en *Ideas en Torno de Latinoamérica*, v. I, México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Unión de división de América Latina (441-455).
- PRATT, Mary (2000) “Modernidades, otredades, entre-lugares”, en *Desacatos* n° 3 *Modernidad y ciudadanía a fin de siglo*. México: CIESAS (21-38).
- SMITH, Christian (1994) *La teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Paidós.
- VUOLA, Elna (2001) “El derecho a la vida y el sujeto femenino” en: <http://www.dei-cr.org/pasos> (n° 88)

- ZEA, Leopoldo (1971) “Prólogo” *Ariel*. México: Espasa Calpe.
- (2000) “Latinoamérica, milenarismo en la Utopía” en *Hacia el Nuevo Milenio*, Tomo II, México: UAM.
- (2002) “Ariel un siglo después”, en Leopoldo Zea y Hernán Taboada (comps.) *Arielismo y globalización*. México: Tierra Firme/Fondo de Cultura Económica.

Los santos de las creencias populares

Religión, mito y símbolos en la construcción de las identidades populares

Rubén Dri

Las costumbres, la verdadera historia de este hombre [el gauchito Gil], dónde murió, cómo nació, está medio perdido... no está asentado. No está en ningún lado. Así que es medio confuso. No hay papeles. Y si no hay papeles, por dichos no se puede...

(Entrevista de Diego y María Paula a la Comisión Directiva)

1. MITO, HISTORIA, SAGA Y RELIGIÓN

El gauchito Gil desde fines de la década del 80 y con un impulso incontenible en la década siguiente se ha convertido en el centro indiscutido de las devociones populares. Sus ermitas atraviesan el territorio nacional de este a oeste y de norte a sur con sus velas siempre ardiendo, con las banderas, cintas y estandartes rojos, con el vino y los cigarrillos para el santo popular.

Una devoción profunda, emocionada, lo acompaña constantemente. Una sociedad en la que gran parte de la población ha tenido acceso a la educación media y superior se sorprende ante el fenómeno y pregunta cuál es su fundamento histórico. Es la exigencia de la Ilustración. Si no tiene fundamento histórico, si no se conoce en los hechos concretos la vida y acciones del gauchito Gil, nos encontramos en el ámbito del mito, del oscurantismo, del fetichismo. El gauchito Gil es conminado a rendir cuentas ante la historia “científica”.

La respuesta de los entrevistados que hemos puesto al principio nos orienta al respecto. Del Gauchito Gil poco se sabe a ciencia cierta, pero se sabe lo suficiente como para estar seguros de que realmente existió a mediados del siglo XIX, en la época de las luchas civiles entre azules y colorados, unitarios y federales, y que desertó para no participar en la lucha entre hermanos.¹ Esto no debería llamar demasiado la atención, pues de Jesús de Nazaret, a quien veneramos como el Cristo, –pese a las afirmaciones de la doctrina oficial– no conocemos mucho más.²

Desde que el ser humano es tal, animal racional, como lo define Aristóteles; ser dotado de conciencia, animal que mediante la aparición de la razón rompió el encierro de los sentidos en el que quedaron frenados sus ancestros animales, necesitó

¹ Sobre el tema, se puede consultar *Bandoleros rurales correntinos* compilado por Roxana Amarilla, y *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, coordinado por Rubén Dri.

² Sobre el tema, se puede consultar *El movimiento antiimperial de Jesús*, de Rubén Dri.

orientarse en el mundo y no lo hizo mediante la ciencia. Lo hizo con el mito o la religión, o mejor, con el mito, o sea, con la religión.

Normalmente cuando se habla de religión se entiende por tal una determinada religión institucionalizada como el judaísmo, el islamismo, el cristianismo o el budismo. Todas éstas se denominan “religiones”, pero en realidad son expresiones institucionalizadas de la religión. Ésta surge con el mismo ser humano como necesidad de orientación en el mundo. Nace colectivamente, pues el ser humano nunca es un átomo o una mónada que posteriormente se relaciona con otros seres semejantes. Nace en el entramado de relaciones humanas, relaciones sociales que lo constituyen esencialmente.

Es la colectividad, clan, tribu, familia extendida, comunidad, sociedad, la que necesita orientarse en el mundo. La orientación colectiva es, a su vez, la del individuo. Esa orientación se hace necesariamente desde un **centro**, abarcando la **totalidad del universo**. Es el universo, no importan las dimensiones que éste alcance, visto desde el centro en el que se ubica la tribu y el individuo con su grupo en ella.

La orientación implica, pues, **centro y totalidad del universo**. El hombre, la tribu, el clan, la familia extendida necesita ubicarse en el centro. No se trata del centro geográfico, sino del centro simbólico, cualitativo. Es por ello que en los grupos primitivos siempre el grupo se ubica en el centro y, por otra parte, cada casa, cabaña o tienda se ubicará, a su vez, en el centro.

Ello se ha reproducido en la denominada colonización española. La fundación de una ciudad equivalía a la construcción de un centro alrededor del cual se ubicaban los poderes, el templo y el cabildo. Con el crecimiento de la ciudad ese centro podía quedar geográficamente en la periferia, como acontece con la Plaza de Mayo en Buenos Aires. Ello no le quita para nada su calidad de “centro”.

Puede haber varios centros en una misma ciudad. En el caso de Buenos Aires, la Plaza de Mayo que ya hemos citado, la calle Corrientes desde Callao al obelisco o la zona de San Telmo. Nadie confunde esos centros con el centro geográfico. Los orientadores son aquéllos, no éste.

Pero el correntino, el catamarqueño, el riojano o jujeño sienten que el centro, la Plaza de Mayo, está muy lejos, tan lejos que parece inalcanzable. Necesitan perentoriamente el “centro” a partir del cual orientarse. Surgen así, la ermita del gauchito Gil; primero la ermita y luego el templo de la Virgen de Itatí o de la Virgen Morena. De esos centros se obtiene la visión de totalidad orientadora.

Ello implica que entre el centro y esa totalidad no hay fracturas o resquebrajaduras que hagan imposible la orientación. Precisamente son las fracturas que el individuo experimenta, sin poderlas expresar intelectualmente, las que la religión se encarga de soldar. Por ello “religión”, de **religare**, volver a ligar lo desligado, volver a unir lo desunido.³

El ser humano como todo ser vivo tiende a ser pleno, a desarrollar su fuerza vital en toda plenitud. En contra de esta tendencia se experimenta débil, sujeto a

³ Sobre la etimología de la palabra **religión** se han propuesto tres hipótesis. Cicerón la hace derivar de **relégere**, volver a leer algo que se leyó mal. San Agustín, por su parte, la hace derivar de **re-eligere**, volver a elegir algo que se eligió equivocadamente. Lactancio, escritor cristiano del siglo II es el que propone derivarla de **religare**. Es la etimología que creemos más acertada.

enfermedades, amenazado por peligros de todo tipo tanto externos como internos y esperado por la muerte al final del camino. El “cruzado” jugando al ajedrez con la muerte en la película el *Séptimo Sello* de Ingmar Bergman es la expresión artística de esa realidad que Heidegger definió como “ser para la muerte”.

Gilgámesch, el héroe del poema sumerio del mismo nombre, vaga por la estepa desconsolado por la muerte de su amigo. Exclama: “*Enkidu, mi amigo, al que yo amaba, ahora es como el barro. ¿No iré a conocer la misma suerte, a acostarme para no levantarme nunca jamás?*” (Poema de Gilgámesch, 1988, p. 137). Por su parte Adán tiene que escuchar la voz airada del Dios que lo ha creado: “*Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Porque eres polvo y al polvo volverás*” (Gn 3, 19).

El hombre, en contra de sus íntimas aspiraciones de totalidad, de realización plena, que debiera expresarse en desbordante felicidad, se siente angustiado por las amenazas que le vienen tanto desde su propio interior como desde su entorno natural, tanto desde el entorno de sus semejantes como desde el tiempo. Lo amenazan el pasado con la regresión al mundo caótico del que ha salido y el futuro incierto. La necesidad de orientarse, de encontrar el sentido que haga la vida respirable, es imperiosa, apremiante.

Surge entonces el mito o la religión, es decir el mito religioso o la religión mitológica. Nadie lo ha inventado. No es obra de los brujos, chamanes, “payés”, o sacerdotes. Ha surgido espontáneamente de la necesidad imperiosa de orientación. No ha brotado individualmente sino colectivamente. No lo ha hecho de manera conceptual sino simbólica. El aspecto afectivo, emocional, erótico, predomina de manera clara y contundente sobre toda conceptualización que, en realidad, todavía no ha aparecido.

Más tarde, en el siglo VI aC, en las costas jónicas del Asia Menor, surgirá la filosofía, y en el siglo IV dC, la teología. Ambas, filosofía y teología, cumplen el mismo cometido que el mito o la religión, es decir, otorgar sentido a la comunidad, sea ésta la polis del siglo VI aC o la Iglesia y el imperio del siglo IV dC. Son las culturas en las que el concepto en gran parte ha desplazado al símbolo las que exigen que la orientación religioso-mitológica sea completada o sustituida por la orientación filosófica o teológica.⁴

La narración mitológica que debe dar sentido a la tribu necesariamente es una narración “histórica”, es decir, narra la historia de la tribu desde sus orígenes. Es la totalidad de la “historia” de la tribu la que le otorga sentido a todos sus componentes. Pero esa “historia” no es la historia de los historiadores sino la de los mitólogos. Es la historia que narran los devotos del gauchito Gil, de la Virgen de Itatí, de la Virgen Morena o de la Difunta Correa.

⁴ La religión a veces se desdobra en una teología. Es el caso del cristianismo. Pero no necesariamente la religión requiere una teología. La necesidad de ésta surge en las sociedades en las que la conceptualización se ha desarrollado. La religión narra. Es el caso del evangelio que transcurre en el nivel de la religión, no de la teología. El lugar del concepto lo ocupan los símbolos. La teología transforma los símbolos en conceptos, con lo cual pueden ganar en precisión, pero sufren un empobrecimiento notable. Es el ámbito intelectual, filosófico del helenismo el que impuso al cristianismo la necesidad de expresarse teológicamente.

Se trata de narraciones mitológicas, las que –cuando tienen un determinado fundamento histórico como en los casos citados– constituyen “sagas”. Si les falta el fundamento histórico, son “leyendas”. En el análisis pues de las devociones populares menester es no confundir el nivel de la narración histórica en el sentido de las ciencias sociales, que emplean sus instrumentos, con el correspondiente al mito expresado en sagas y leyendas.

Por otra parte, es necesario no confundir el mito con la saga o la leyenda. Desde la Ilustración y el avance arrollador de las ciencias, el mito fue confundido precisamente con la leyenda. Entra entonces en colisión con la ciencia. Ésta, al derramar su luz sobre la realidad, hace desaparecer las tinieblas mitológicas.

La razón ilustrada, encandilada por el amplio despliegue de las ciencias se lanza al descubrimiento del universo y “*planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía*” (Hegel, 1973, p. 149). Se lanza a la conquista de los espacios siderales, hacia lo profundo de la materia, hacia los rincones más remotos de la historia, uno tras otro, los distintos espacios del universo van cayendo bajo su dominio.

Esas maravillosas conquistas la llevan a una confusión. Todo aquello que hasta ese momento era abarcado por los mitos y la religión son ahora propiedad de la ciencia. Las trompetas del juicio final están sonando para el oscurantismo religioso. Pero la realidad fue mostrando lo contrario. Cada avance de la ciencia se encontraba acompañado por un brotar de nuevas narraciones mitológicas.

La confusión reside en que la razón ilustrada, devenida razón científica, interpreta mal el ámbito de las narraciones mitológicas. Efectivamente, las ciencias a medida que avanzan de manera incontenible, cada vez acotan más el ámbito de conocimiento. Cuanto más rigurosa se hace una ciencia, más estrecha su objeto de estudio. El médico ya dejó de ser el científico que sabía todo lo relativo al organismo humano. Ahora cada órgano tiene su especialista.

En ese ámbito, el científico, todas las narraciones mitológicas son desterradas. Pero éstas se renuevan, no porque compitan con los descubrimientos científicos, sino porque su objetivo es diferente. Efectivamente, las ciencias buscan saber, conocer, para actuar sobre lo conocido. Su saber proporciona *poder*. Francis Bacon lo expresó con absoluta claridad: “*Ciencia y poder humano coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza no se la vence si no es obedeciéndola, y lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica*” (Bacon, 1961, p. 72).

La religión, o sea, sus narraciones mitológicas, apuntan a otro objetivo: otorgar sentido al grupo humano y al individuo. Ello sólo se logra mediante una cosmovisión que nunca puede otorgar la ciencia, que siempre es ciencia de lo particular. Las narraciones mitológicas en sociedades en las que predomina el concepto, se transforman en filosofía o en teología, pero las narraciones simbólicas no desaparecen.

2. LOS SÍMBOLOS ESTRUCTURADOS POR LA NARRACIÓN RELIGIOSA

Las estatuas, efigies, medallas, imágenes, estampas, estampitas, grabados, incrustaciones, marcas en la piel, monumentos, recorren la historia de la humanidad desde los más lejanos tiempos; en las cavernas cuyas inscripciones hoy admiramos, hasta los más recientes, ilustrados, “científicos”, escépticos, posmodernos.

Expresan pues, una necesidad del ser humano. La Ilustración creyó que se trataba de un efecto de la ignorancia que había hecho que los hombres se postrasen ante sus propios productos y terminasen adorando un pedazo de leño o de piedra. El espíritu de la Ilustración es el espíritu “científico”, para el cual no existen los símbolos, reducidos a fetiches. La ciencia no trabaja con símbolos sino con conceptos.

El problema es que el científico no se reduce a ser científico. Además de eso es un ser humano que siente, ama, odia, tiene amistades, placeres, felicidad, infelicidad. En qué ámbito de la ciencia puede colocar todo eso. Los sectores populares se orientan simbólicamente. Pero, los sectores “ilustrados” ¿no hacen lo mismo? ¿No está su vida también sembrada de símbolos? Por citar algunos: la bandera, los colores celeste y blanco, el himno, el color del club, la efigie de los padres fundadores de la patria, o del linaje o de la familia.

La primera orientación en el mundo que recibió la humanidad, o que recibieron las tribus o grupos primitivos, y la primera que recibe todo ser humano recién nacido es una orientación mitológico-religiosa. Para nada aparece el concepto, instrumento por esencia de lo científico. Son las narraciones mitológico-religiosas las que estructuran los símbolos orientadores.

El recién nacido llora al sentir la primera fractura, la que lo desliga del vientre materno en el que se sentía seguro, protegido, pleno. De ahí en más las fracturas no dejarán de producirse, de hacerse sentir, de profundizarse en tres ámbitos, el de la naturaleza o el cosmos, el de los otros seres humanos y el de la trascendencia, como quiera que a esta última se la denomine.

Recurriendo una vez más a los mitos relatados en el Génesis podemos comprobar los tres tipos de fractura fundamentales, las que están en la base de todas las demás, la fractura con respecto a la naturaleza o cosmos, la que se refiere a las relaciones de los seres humanos entre sí y finalmente, la relativa a la trascendencia.

Se parte siempre de la situación de plenitud, de plena felicidad, sin rupturas, ya sea la del Edén bíblico en el que Adán y Eva viven en perfecta armonía con la naturaleza, entre sí como pareja y con Dios que los ha creado; ya sea en el *cielo* platónico en el que las almas de los mortales gozan junto a los dioses; ya sea el momento de los presocráticos en el mito filosófico de Heidegger.

De esa situación se ha salido por vía de profundas rupturas que marcan para siempre al ser humano y de las cuales siente la imperiosa necesidad de liberarse. Algo hizo que esa totalidad armoniosa se fracturase. Ese algo en el relato bíblico fue la desobediencia a Dios por parte de Adán, quien comió de la fruta del árbol prohibido; fue la desobediencia del caballo “de mala raza” que provoca la caída del alma y su encierro en el cuerpo, según el mito platónico; fue la caída del “ser” en los “entes”, según el mito filosófico heideggeriano.

Esa fractura es tripartita. En primer lugar es una fractura con relación al dios, a los dioses o a la trascendencia en general. El Dios bíblico que era amigo de la pareja originaria y descendía todas las tardes al Edén para dialogar con ella, se transforma en el enemigo. En lugar de bajar para dialogar, ahora lo hace para castigar. Ya no es objeto de amor sino de temor. La convivencia con los dioses, según el mito platónico, ahora se ha perdido. El alma se ha precipitado a la tierra, ha sido exiliada, destinada a vagar como Gilgámesch por la estepa. Perdido el hombre entre los entes, según el mito filosófico heideggeriano, se encuentra totalmente separado del “ser”, que ya no le dirige la palabra.

La otra expresión de esta profunda ruptura es la ruptura con relación a la naturaleza. En el Edén la naturaleza era la morada del hombre. Los árboles le daban su sombra y sus frutos; los animales cohabitaban con el hombre en franca amistad. Todo ello se ha trastocado: **“Maldita sea la tierra por tu culpa. Con fatiga sacarás de ella tu alimento por todos los días de tu vida. Espinas y cardos te dará, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Porque eres polvo y al polvo volverás”** (Gn 3, 17-19).

En el mito platónico el alma es encerrada en un cuerpo, reino de la *doxa*, es decir, de la mera opinión, donde las cosas son y no son. Toda la naturaleza es un mundo cambiante en la que el alma se siente perdida. La naturaleza, mera sombra del mundo real perdido allá en las alturas del cielo cuando el caballo de raza mala se encabritara.

Con la pérdida del ser, en el mito filosófico, se ha perdido también la relación con la naturaleza, la vida sencilla en la que los entes, las plantas, los animales, los lugares se presentaban “a la mano”, en la inmediatez y la calidez de lo que se encuentra “en su casa”. La naturaleza cada vez más es invadida por una técnica prepotente que todo lo arrasa, de tal manera que **“no necesitamos bombas atómicas. El desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra”** (Heidegger, 1989, p. 70).

El mito es religioso porque vuelve a ligar lo desligado, a recomponer lo fracturado. Ningún sujeto, sea éste individual o colectivo puede sobrevivir fracturado. Tarde o temprano la fractura o las fracturas se harán sentir con fuerza y el sujeto se desplomará. Es por ello que la religión no es algo impuesto o proporcionado desde el exterior. Nace con el mismo ser humano que se siente fracturado.

Es por ello que el mito es una narración *simbólica* y más precisamente, una narración que estructura *símbolos*, pues son éstos los que unen lo desunido, los que recomponen lo fraccionado. La etimología nos conduce a su preciso significado. Efectivamente, *símbolo* proviene del vocablo griego *sym-bolon* que se deriva del verbo compuesto *sym-bállo* opuesto a *dia-bállo*.

Sym-bállo, nos dice el diccionario que significa poner o echar juntamente, unir, juntar, arrojar uno contra otro, reunirse, y *sym-bolon*, señal de reconocimiento. Todo ello contrapuesto a *dia-bállo* que tiene, entre otros significados, el de atravesar, desunir, engañar, de dónde *diábolos*, calumniador, adversario, diablo.

El símbolo en las culturas primitivas, pre-conceptuales, podía ser tanto una concha como un trozo de cerámica o cualquier otro objeto que se partía cuando dos

amigos se separaban por un tiempo determinado. Cada uno se llevaba una parte. Cuando se reencontraban unían los pedazos y se arrojaban uno en brazos del otro. El símbolo expresaba esa unión, la superación de la fractura, pues toda separación es una fractura, mientras que el diablo significaba todo lo contrario. El calumniador hacía que la fractura se profundizase.

El tema de la recomposición del sujeto por la vía simbólica de la superación se conecta directa y esencialmente con el de su identidad. Está claro, o debiera estarlo, que la recomposición no se realiza exclusivamente por vía simbólica. El sujeto no se recupera si no pone en ello su voluntad. Quien no quiere recuperarse, en el sentido fuerte de “querer”, que significa poner en práctica lo que se proclama con la voluntad, no se recupera. No es cierto lo que expresa Kant en el sentido de que no hay nada bueno en el mundo a no ser una “buena voluntad”.

Ello significa que la religión reclama la política, el símbolo religioso significa la superación de las fracturas que la práctica debe llevar a efecto. Religión y política constituyen dos momentos dialécticamente articulados, mediante los cuales el ser humano busca constantemente superar la triple fractura. La articulación se opone absolutamente a la utilización, ya sea ésta de derecha o de izquierda. Religión y política se articulan cuando la religión proporciona el sentido último que orienta la acción transformadora de la política.

Los símbolos son múltiples, en principio infinitos, en la medida en que no se les puede poner límites, pues reflejan toda la realidad. Van más allá del concepto. Éste encuentra su límite en realidades inconceptualizables. El símbolo las abarca. Las agrupaciones primitivas se movían en lo simbólico. El lugar de la tribu, los árboles, los animales, los puntos cardinales, el viento, la casa, eran otros tantos símbolos.

Naturalmente que no todos los símbolos tienen el mismo valor. Hay determinados símbolos que son estrictamente universales y se encuentran en la base de todas las culturas. Entre éstos, el más importante es el de la cruz. Pareciera que la cruz es una invención cristiana o que el símbolo se expandió debido a la muerte de Jesús en la cruz. Pero no hay tal cosa.

La cruz está presente en los pueblos más remotos tanto de Asia como de África y de América. La forma es general, pero adquiere rasgos determinados de acuerdo a las diferentes culturas. Por ello no es de extrañar que aparezca junto al gauchito Gil y que incluso la denominación del lugar donde lo asesinaron designe tanto con el nombre del “gauchito Gil” como con el de “la cruz Gil”.

3. LA FE Y LOS MILAGROS

Los santos populares son milagrosos. Eso es lo que dicen sus devotos y las imágenes del gauchito Gil, de la Difunta Correa o de la Virgen Morena siempre están “adornadas” con escritos que agradecen los milagros y las gracias concedidas. “¡Oh gauchito milagroso!” comienza una oración que se encuentra en una cadena, en la ermita del Parque Los Andes. “Muchas gracias por los milagros que te he

pedido y me los has concedido” es el testimonio que dejaron en esa misma ermita Moni y Ángel.

Una sonrisa de desprecio o de conmiseración se dibuja naturalmente en el rostro de cualquier “ilustrado” que lee o escucha semejantes testimonios. ¿Se trata simplemente de superchería o, en último término, de magia, debida a la ignorancia de los devotos? ¿Qué pasa con los milagros? ¿Fueron completamente desbancados desde que apareció la Ilustración?

Menester es, pues, que nos internemos un poco en la zona en la que se habla de milagros. Como sabemos su origen etimológico es latino “*miraculum*”, del verbo *mirari*, maravillarse de, admirar. Se trata pues, de lo maravilloso, de algo que arranca la admiración por constituir un hecho o acontecimiento insólito que rompe la monotonía de la vida cotidiana.

En la concepción científica que surge en la etapa de la Ilustración, los acontecimientos se rigen por determinadas leyes que las ciencias estudian y conocen. Todo acontecimiento obedece a una determinada ley, pero de improviso salta algún determinado acontecimiento del cual se desconoce ley alguna. Se trata, por ejemplo, de un cáncer declarado incurable por el médico competente que sin embargo aparece curado.

Para la concepción científica ese “milagro” es simplemente un hecho cuyas leyes o causa desconocemos, pero que, sin duda, algún día conoceremos. Para la Iglesia Católica, si la curación fue precedida de la petición a Dios, a un santo o a alguien en tren de ascender a los altares, se trata evidentemente de un milagro, un hecho que va contra las leyes de la naturaleza debido a la actuación de Dios o del santo invocado. Es un hecho “sobrenatural”.

Pero los miembros de los sectores populares no participan de la concepción científica. No son “ilustrados”. Ello no significa que sean ignorantes. Tienen la sabiduría popular, la del sentido común, ésa que se encuentra totalmente impregnada de sentimiento, de pasión, en una palabra de *eros*. En relación con su “santo” viven una experiencia especial, privilegiada, llena de fuerza, de poder. El ritmo normal y muchas veces monótono de la vida se interrumpe cuando hacen la “peregrinación” o cuando se acercan al santo cumpliendo la promesa hecha.

Los límites estrechos de la vida normal se rompen. Se hacen posibles acontecimientos que no acaecen en dicha vida. La fuerza que irrumpe es capaz de sanar heridas, de levantar el ánimo, de curar enfermedades, de hacer que se encuentre el trabajo buscado, en una palabra, que acontezca el “milagro”.

Decía Norma, una señora de 46 años: “*Yo soy una persona que del rocío me enfermo; salgo a colgar ropa y me enfermo. Y yo llego acá [es la fila que espera para tocar a San Cayetano], con frío, con lluvia y con todo y nunca me enfermé. Siempre estuve bien*”. ¿Qué tiene ese espacio en la calle? ¿Por qué cuando espera poder tocar al santo no se enferma aunque sea completamente débil de salud?

Hay una hermosa narración evangélica que viene al caso. Jesús iba “*en medio de un gentío que lo apretaba. Se encontraba allí una mujer que estaba padeciendo durante doce años de una hemorragia. Había sufrido mucho en manos de varios médicos y gastado en ello todo lo que tenía sin ningún resultado. Al contrario, cada*

vez estaba peor. Como había oído lo que se decía de Jesús, se acercó por detrás, en medio de la gente, y le tocó la ropa. La mujer pensaba: 'Si logro tocar aunque sea su ropa, sanaré'. Al momento cesó la hemorragia y sintió en su cuerpo que estaba sana".

Ante la reacción de Jesús de que alguien le había tocado en forma especial, la mujer confesó su acción, a lo cual Jesús respondió: "**Hija, tu fe te ha salvado, vete en paz y queda sana de tu enfermedad**" (Mc 5, 24-28; 34).

En esta narración se contraponen dos maneras de lograr la curación, la "científica", a cargo de los médicos, y la de la fe, la de la relación de la mujer con el símbolo que en este caso es Jesús. Por supuesto que rechazamos la contraposición lisa y llana entre la solución científica y la de la fe. En las dolencias corporales la medicina tiene la palabra. Pero no es la única palabra. ¿Qué pasa si el enfermo no coopera? ¿Qué sucede si el enfermo no quiere vivir más? ¿En este caso, no hay medicina que lo ponga en pie?

Es un hecho que muchas veces la ciencia no puede dar en la tecla para la curación de ciertas enfermedades. Es el caso citado del evangelio. No importa si se trata de un caso histórico o no. De hecho el señalamiento de los doce años significa la enfermedad que padecía el judaísmo. Lo significativo en el relato es la reacción de Jesús: "**Hija, tu fe te ha salvado**". La salvación no fue obra de Jesús, como cree la mujer, sino que proviene de ella misma, de su fe.

La fe es fundamental tanto para curarse, como para emprender una empresa difícil, como para producir una revolución. Jesús, después de haber irrumpido en el templo y haberlo condenado por ser como la higuera que no da frutos, les dice a sus discípulos que se admiran de que la higuera maldecida se haya secado, les dice: "**Si tienen fe en Dios, en verdad les digo que cualquiera que diga al monte éste: 'quítate y arrójate al mar', y no vacile en su corazón, sino que crea que lo que dice va a suceder, lo obtendrá**" (Mc, 11, 23).

En un pasaje anterior la narración evangélica (Mc 5, 1-13) había afirmado que el ejército romano sería arrojado al mar. Ahora es el templo, expresado en el símbolo del "monte", el que debe ser arrojado al mar.⁵ Tanto el ejército romano como el templo pueden ser arrojados al mar, pero para ello se requiere fe, una fe firme, sin fisuras. La fe en Dios es la fe que el militante tiene en sí mismo. Sin Dios, sin ese símbolo, el militante del Reino de Jesús, desfallecería en su fe.⁶

Para curarse la mujer necesitaba tener fe, creer. Pero ella no era capaz de esa fe si no entraba en contacto con el símbolo salvador que era Jesús. Saquemos a Jesús y en su lugar pongamos al gauchito Gil o a la difunta Correa. El efecto es el mismo. El devoto necesita creer en la acción curativa del símbolo. En realidad en esa fe en el símbolo está la fe en ella misma. Hegel lo expresa de la siguiente manera: "**La certeza**

⁵ El mar al que se refiere la narración evangélica es simplemente el lago de Tiberíades o de Genesaret. La denominación de "mar" para ese lago es simbólica. Efectivamente, se trata de las "aguas primordiales, antes de la separación de las aguas con relación a la tierra. Todo sale del mar que contiene las aguas primordiales. Tanto los seres buenos como los monstruos. Éstos, que se oponen al proyecto de liberación de Jesús de Nazaret, deben ser devueltos a su hábitat natural, el mar.

⁶ Dios funciona como símbolo en el texto. Ello no significa argumentar ni a favor de su existencia, ni contra la misma. Su conversión en símbolo que une es fundamental para el impulso de la fe.

de sí mismo de aquél en quien confío es para mí la certeza de mí mismo; conozco mi ser para mí en él, conozco que él lo reconoce y que es para él fin y esencia” (Hegel, 1973, p. 323).

La relación con el símbolo es, pues, la relación del devoto consigo mismo a través del símbolo. Éste sirve de puente para recomponer la fractura que el devoto sentía en lo más íntimo de su ser. Es una relación viva que lo recompone, genera una fuerza que produce efectos que muchas veces la ciencia es incapaz de producir. El devoto que le pide trabajo a San Cayetano se encuentra movilizado a buscar trabajo por la fe que depositó en el símbolo.

Preguntado Daniel, estudiante de medicina, si una vez que se le pide trabajo a San Cayetano se puede uno ir a su casa esperando que el santo le proporcione el trabajo, respondió: *“No podés pretender eso... Vos pretendés que te ayude a encontrarlo. Si vos te vas a tu casa, no va a venir... Hay que salir a buscar”*. Está claro. Antes era prácticamente inútil salir a buscar trabajo. No había la confianza necesaria de que se lo encontraría. Ahora está toda la fuerza que da el santo.

4. SÍMBOLO Y FETICHE

La relación del devoto con el santo, es decir, con el símbolo, otorga sentido, genera fuerza, vida. El devoto sale renovado de la peregrinación que realizó, de la ofrenda que depositó a los pies de “su” santo. Ello sin embargo no debe hacernos olvidar que *símbolo* y *fetiché* constituyen dos momentos dialécticos de una misma realidad.

El sujeto se desdobla en el símbolo. Este desdoblamiento genera sentido, vida, energía cuando vuelve al sujeto. El problema es que como se trata de un desdoblamiento, puede suceder que lo desdoblado no vuelva al sujeto o vuelva como dominador. Es el caso en que el símbolo se transforma en fetiché.

El fetiché es un símbolo que se ha desprendido de su autor y pasa a dominarlo. Todo sistema de dominación emplea un gran esfuerzo en la transformación de los símbolos en fetiches. Las luchas políticas y sociales siempre se desdoblán en luchas simbólicas. Los mismos símbolos son sometidos a distintas interpretaciones. Las luchas simbólicas son luchas hermenéuticas, es decir, luchas de interpretaciones de los símbolos.

El símbolo, pongamos los citados San Cayetano, gauchito Gil o Virgen Morena, son interpretados por las instituciones de poder y esas interpretaciones se vuelcan sobre los devotos. San Cayetano, bajo cuya protección el devoto se moviliza para buscar trabajo, se transforma bajo la interpretación de determinadas instituciones de poder, en un símbolo que llama a la pasividad.

Alrededor de cada uno de estos símbolos convocantes siempre se monta un mercado cargado de contradicciones. Por una parte el mercado siempre significa la transformación del símbolo en fetiché, pero por otra, significa la posibilidad de paliar la desesperada situación económica de sectores empobrecidos.

BIBLIOGRAFÍA

- AMARILLA, Roxana (compiladora) (2005) *Bandoleros rurales correntinos*. Ediciones Al Margen, Buenos Aires.
- BACON, Francis (1969) *Novum organum*. Losada, Buenos Aires.
- Biblia Latinoamericana*.
- DRI, Rubén (2007) *El movimiento antiimperial de Jesús*. Biblos, Buenos Aires.
- HEGEL (1973) *Fenomenología del espíritu*. FCE, México.
- HEIDEGGER, M. (1989) *La autoafirmación de la Universidad alemana; El Rectorado, 1933-1934; Entrevista del Spiegel*. Tecnos, Madrid.
- PLATÓN (1966) *Hippias Mayor; Fedro*. UNAM, México.
- Poema de Gilgámesch* (1988) Tecnos, Madrid.

El traje del emperador y los principios de su poder

Reflexiones de un psicoanalista sobre creencia, amor y fe

Carlos Guzzetti

¿es acaso posible oponerse a los amos visibles sin ningún amo invisible? Una pregunta atroz

Elías Canetti

ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES (DECIR ALGO ANTES DE HABLAR)

En los tiempos heroicos de los “grandes relatos”, la modernidad apelaba a certidumbres colectivas, establecidas al modo canónico, para explicar y conducir a la sociedad hacia su futuro ineluctable. Todas las utopías, independientemente de su color, fundamento filosófico o ideología, reconocen esa estructura necesaria. Sin alejarnos demasiado, basta considerar el último siglo y medio para encontrarnos con la eficacia de esos relatos y su fracaso estrepitoso. La democracia moderna, heredera del iluminismo, los discursos libertarios y los totalitarismos de todo cuño, tenían en común, más allá de las innegables diferencias, el hecho de cimentarse en convicciones establecidas como verdades indiscutibles. La idea de progreso, la superioridad de una raza, una clase social, una organización política, incluso una lengua, ordenaban discursos universalizantes al abrigo de los cuales –ahora podemos afirmarlo– se cometieron las peores atrocidades, siempre en el sagrado nombre del Bien. Ciertamente ninguna gran marcha movilizó a las multitudes tras la bandera del Mal. El absolutismo del Bien se mostró como el rostro más siniestro de la pulsión destructiva, inherente a la naturaleza humana, según la visión escéptica de Freud.

La posmodernidad consagró la caída de las utopías y con ellas las grandes teorías omniabarcativas. No obstante, la destrucción del otro en el nombre de la verdad y del bien, no ha cedido un milímetro de protagonismo en la historia reciente. Tal vez estemos en presencia de un desencanto que sólo deja en pie lo que demuestra su eficacia mortífera, por lo tanto la única utopía sustentable es el conservadurismo. Preservar el statu quo y profundizarlo es la aspiración del capitalismo moderno, en la fase superior de la fase superior leninista.

No querría, con estas líneas oscuras que acabo de trazar, sucumbir a la desesperanza. Es cierto que en todos los procesos humanos se impone la complejidad. Si las ciencias duras encuentran su horizonte en el estudio de sistemas complejos y disipativos, de leyes de incertidumbre, de paradojas, de fractales y de teorías del caos, con mucha más razón las ciencias del hombre deben inclinarse a consideraciones menos pretenciosas. Ninguna teoría de la sociedad, de sus instituciones, sus grupos

o sus individuos puede arrogarse la condición de única y verdadera. Tal vez el ejemplo más cercano de un intento en ese sentido sea la experiencia estructuralista, que tanto marcó a varias generaciones de intelectuales.

Quienes trabajamos con la subjetividad hemos aprendido a resignar todo intento de explicación universal, para reconocer los límites propios de cada praxis. Hace unos pocos años, en una visita a Buenos Aires, Paul Auster se asombró de que un país tan pródigo en psicoanalistas y una cultura tan infiltrada por sus ideas sufriesen tantas desdichas que podrían calificarse de “neuróticas”. Es innegable la eficacia clínica del psicoanálisis, pero eso no alcanza para constituirlo en herramienta de análisis ni mucho menos de “cura” de la sociedad y la cultura.

Freud afirmaba enfáticamente que el psicoanálisis no es una *Weltanschauung*, término muy promovido en ese caldero cultural que fue la Viena de fines del siglo XIX. En efecto, no es una “visión del mundo” sino una mirada sobre un fragmento microscópico de ese mundo que han creado los hombres. Mirada, finalmente, que arroja luz sobre muchos otros campos, pero que no pretende convertirse en fundamento último de ninguno de ellos, ni siquiera del propio.

Sirva esto, pues, como manera de contextualizar la pertinencia de que un psicoanalista, que desarrolla la mayor parte de su actividad en un diálogo íntimo, en un mundo poblado de los fantasmas de los otros y de los propios, intervenga en el debate que nos propone la publicación. Un debate decisivo a mi entender en los tiempos que corren y que a todos nos concierne, al menos en tanto ciudadanos.

La microscopía del consultorio ofrece un campo de visión muy pequeño pero detallado. Los fenómenos humanos se ven desde una perspectiva íntima, se habla allí de lo que no se habla en otro lado. El discurso analítico está hecho con los desechos de los otros discursos, con todo aquello que queda excluido de otros vínculos sociales.

De allí lo estrábico de la mirada de un analista sobre la política y la sociedad. Resulta tentador generalizar los mecanismos subjetivos y traspolarlos al rango de explicación de la dinámica de una sociedad. Por otra parte, todo lo que sabe un psicoanalista lo obtiene de su praxis, vínculo social por cierto muy singular y por ello difícilmente generalizable. La doctrina lo denomina “transferencia” y con eso trabajamos. Esa experiencia de la intimidad tal vez pueda iluminar un sector de la experiencia político-social. Para ello debe recurrir a los conceptos y nociones provenientes de su propia praxis, cuidando no incurrir en extrapolaciones apresuradas.

Lo que damos por cierto, y de allí partiremos, es que ese vínculo singular se asienta en tres pilares: el amor, la creencia y la fe.

Quiero subrayar, por otra parte, que esta introducción no es tan sólo una justificación sino que ya pone en juego las cuestiones que nos ocupan. La adhesión a teorías políticas, a ideologías, a concepciones acerca de las relaciones sociales y económicas, incluso la emergencia y permanencia de determinadas formas de organización del poder, involucran una creencia. Creencia en un líder, en una bandera, en un programa, en la capacidad de predicción de una idea. Fenómenos económicos como la inflación o las corridas cambiarias y bancarias son altamente dependientes

de las fluctuaciones de la creencia en la inmutabilidad de las instituciones o de la confianza depositada en ellas. Sentimientos colectivos –si es que tal categoría tiene alguna entidad– en los que pueden reconocerse mecanismos muy primarios en la organización del psiquismo humano.

EL FETICHISMO (CREDO QUIA ABSURDUM)

Marx aseguraba que la dominación capitalista se asentaba en una creencia básica, que él denominó “fetichismo de la mercancía”. Se refiere a la convicción generalizada de que las mercancías poseen un valor intrínseco y no, como él descubre, que ese valor oculta tras sus oropeles una relación social de producción. En su empeño racionalista y científico de revelar las leyes de la economía y de la historia, una consideración tan atenta a la subjetividad ocupa un lugar destacado.

Un pasaje de *El capital* establece de modo sorprendente esta función estructural de la creencia en el establecimiento del lazo social. En una nota al pie de una página del primer tomo, ocupando por cierto un lugar marginal en el desarrollo de la argumentación de la teoría del equivalente, afirma:

Este hombre, por ejemplo, es rey sólo porque otros hombres [...] se comportan con él como súbditos, e, inversamente, estos creen [...] ser súbditos porque él es rey¹

Desnuda de este modo, como el niño del cuento de Andersen, el verdadero paño de que está hecha la investidura divina del soberano. Lo que los súbditos suponen es que su condición de tales depende de la condición real del rey. En verdad es todo lo contrario, si el rey es tal es porque hay quienes creen que lo es. Allí se asienta el malentendido que da origen al poder real. Y ya se sabe, a partir de la revolución francesa, lo fácil que resulta para un monarca perder la cabeza.

Una hermosa película de Ettore Scola, titulada *La noche de Varennes*, muestra una imagen patética de esta dimensión imaginaria de la autoridad real. Luis XVI huye de la persecución jacobina y será alcanzado y apresado en Varennes para, tiempo después, ser guillotinado. Un noble de su séquito entra en la alcoba real, donde sólo se observa el traje del monarca calzado en un maniquí. Su rostro revela una emoción reverente y se retira caminando hacia atrás e inclinando respetuosamente su cabeza, como si se tratara de la propia persona del rey. Buen ejemplo del fetichismo de los hábitos que, si no hacen al monje, bien representan al rey.

Cuando Freud se ocupa del fetichismo lo hace, por cierto, desde una óptica bien distinta, la de un observador clínico de sujetos fetichistas sexuales. Estos casos son la confirmación más patente de su teoría del Complejo de castración, experiencia infantil que todo sujeto atraviesa, con mayor o menor éxito. La premisa del infante es que todos los seres poseen un pene o, mejor dicho, su sustituto, el falo. La diferencia

¹ Marx, K., *El Capital*, Libro I, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1946, p. 40.

sexual anatómica no es reconocida. En algún momento, la coincidencia de la visión de los genitales femeninos y de la amenaza, proferida por algún adulto, de privar al varoncito de sus preciados genitales, instalará la angustia ante el peligro de su pérdida. La comprobación de que la propia madre carece de pene es la conclusión dolorosa de esta conjunción de circunstancias, poniendo fin a la premisa universal de que todos tienen falo. Ahora, si la madre puede ser castrada, cualquiera está sujeto a ello. Ese sentimiento infantil relativo a la amenaza de castración y a la caída de la creencia en el pene materno, es equivalente en el adulto al pánico que puede producir el clamor de que “el altar y el trono están en peligro”. De este modo la oposición fálico-castrado se instala como una lógica binaria de valor universal.

Por cierto este argumento es ficcional, ya que pone en pocas palabras un proceso complejísimo que en cada sujeto tiene relieves diferentes. Por otra parte, la teoría de la castración opera como metáfora del límite último al narcisismo originario, es decir, la condición sexuada y la muerte. Existe siempre el peligro (probablemente sea compartido por todas las disciplinas incluso las más exactas) de confundir el valor de las metáforas teóricas con realidades objetivas. Eso suele degenerar en dogmas, teorías inerciales que resisten cualquier modificación. La teoría psicoanalítica es una ficción, con todo el peso del concepto, es decir, no un mero producto de los desvaríos de alguien sino una trama simbólica eficaz sobre lo real que trabaja. Para preservar esa eficacia es decisivo que no olvide su carácter provisional.

Hecha esta aclaración, volvamos al complejo de castración. La gran mayoría de las personas atraviesa ese momento, definido como traumático, sin graves consecuencias; su recuerdo cae bajo la represión² y permanece inconciente. Sin embargo, ocasionalmente, lo reprimido retorna y produce sus retoños, algunos pertenecientes a la psicopatología –síntomas, inhibiciones, angustia–, otros a la psicopatología de la vida cotidiana, como gustaba llamarla el viejo maestro –lapsus, olvidos, actos fallidos–, y finalmente otros estarán destinados a la producción de sueños, de chistes o a la sublimación en las más variadas construcciones culturales.

Un grupo más reducido, constituido por personas menos afortunadas, incapaces de efectuar esa renuncia a la creencia en la madre fálica, deben desprenderse de una parte de la realidad, repudiándola³ y constituyendo de ese modo un mundo despoblado y desolado como en las esquizofrenias, o uno habitado por enemigos mortales, como en las paranoias.

Finalmente, un tercer grupo recurre a otros modos de defensa. Ni la represión de la percepción traumática ni el repudio de un sector de la realidad. Los fetichistas que Freud estudia no alucinan sino que construyen un sustituto del pene materno, al que dedican sus desvelos, el fetiche propiamente dicho, objeto de lo más variable entre diferentes sujetos, si bien extremadamente fijo para cada uno. Ese fetiche suele ser moldeado según la última percepción antes de la visión traumática de los genitales maternos, desprovistos de pene –castrados–. Así, el pie y el zapato, asociados por

² El término alemán que Freud utiliza es *Verdrängung*.

³ En alemán *Verwerfung*.

contigüidad en la mirada infantil desde abajo hacia arriba, o la ropa interior, último velo a la evidencia de la castración, suelen ser formas frecuentes de construcción del fetiche.

Sin embargo, lo más interesante se refiere no tanto al mecanismo de construcción de ese objeto peculiar, sino a la función psíquica que cumple. Está en el lugar del pene materno, pero no lo es; simultáneamente afirma su existencia y reconoce su falta. Dos corrientes de la vida psíquica coexisten pues en el fetichista. Una afirma la condición fálica de la madre, mientras que la otra reconoce su castración. Se produce, entonces, una escisión en el interior del yo, una desgarradura irreparable entre la realidad de la percepción y la desmentida o renegación⁴ requeridas para sostener la creencia infantil.

Como se verá, nos hallamos ante una paradoja, dos proposiciones contradictorias coexisten y son eficaces al mismo tiempo. En este caso el conflicto no se resuelve con la represión, ya que ambas proposiciones son concientes.

El brillante psicoanalista e intelectual francés Octave Mannoni estableció a fines de los años sesenta una fórmula insuperada para ilustrar este mecanismo psíquico: “ya lo sé, pero aún así...”,⁵ sustentando toda su hipótesis en la cuestión de la creencia.

CREENCIA, AMOR Y PODER (MEDITACIONES ANTI-CARTESIANAS)

Como él mismo lo señala, el término creencia no tiene entrada en ningún índice de las obras de Freud, ni tampoco en ninguno de los diccionarios de psicoanálisis existentes. Resulta curioso, ya que el mismo recorre toda la obra del fundador, del principio al final. Por ejemplo, aun antes de que se internara en la vía del psicoanálisis, comentando la experiencia de la hipnosis, destaca la particular docilidad del hipnotizado frente al hipnotizador, que ocupa todo su universo. La credulidad y obediencia del sujeto en tal estado sólo es comparable con la actitud del niño frente a sus padres y, en la vida adulta, a la de la entrega enamorada. Allí se anuda la relación entre enamoramiento e hipnosis. Es el modo en que aparecen dos de los términos que más arriba señalábamos como pilares del vínculo que se pone a trabajar en un psicoanálisis –la transferencia–, a saber, amor y creencia. “*En general, la coincidencia de una valoración exclusiva con una crédula obediencia constituye una de las características básicas del amor.*”⁶

⁴ Traducciones canónicas de *Verleugnung*.

⁵ *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

⁶ “El hecho de que el mundo del hipnotizado se restringe, por así decirlo, al hipnotizador no es la única característica de este estado. Agrégase la particular docilidad de aquél frente a éste, al punto de que en la hipnosis profunda se torna obediente y crédulo en grado casi ilimitado (...) una credulidad como la que el hipnotizado ofrece a su hipnotizador sólo se encuentra en la vida real, fuera de la hipnosis, en la actitud del niño para con sus amados padres, y semejante conformación de la propia vida psíquica a la de otra persona, con análogo sometimiento, tiene un único parangón –pero éste es absoluto– en ciertas relaciones amorosas con abandono total”. Freud, S.; “Psicoterapia, tratamiento por el espíritu”, en O.C., B.N. pp. 1022/1023.

Así, tempranamente, encontramos los ingredientes que más adelante conformarán la teoría de la transferencia. En efecto, el amor en el interior de la experiencia del análisis tiene el estatuto de transferencia, que es el principal motor y fundamental obstáculo al progreso de la asociación libre. Es una notable anticipación de las consideraciones que, 30 años más tarde, ocuparán el trabajo “Psicología de las masas...”, donde Freud analiza el dispositivo transferencial a la luz de las formaciones colectivas, en rigor, como una formación colectiva él mismo.

En otro estudio dedicado al tema, la creencia es delimitada en su función estructural. En un sujeto bajo transferencia, el resultado ya no depende de la capacidad analítica del paciente sino de su actitud respecto del médico. Si ésta es positiva, todo lo que éste diga será digno de crédito, en caso contrario no le prestará la menor atención. Como siempre, el amor de transferencia y su correlato de credulidad extraen su fuerza de fuentes infantiles.

La creencia repite entonces su propia historia genética; es un retoño del amor y al comienzo no necesitó de argumentos. Sólo más tarde admitió examinarlos siempre que le fueran presentados por una persona amada. Argumentos sin semejante apoyo nunca valieron, y en la vida de la mayoría de los hombres nunca valen. Por tanto, en general, un ser humano es accesible también desde su costado intelectual únicamente en la medida en que es capaz de investir libidinosamente objetos.⁷

Ahora bien, en el caso del fetichismo se trata de la creencia en la inexistencia del peligro de la castración. No se alucina el pene allí donde no está, sino que a pesar de todo se cree en su existencia –ya crecerá, lo perdió por alguna razón, mamá sin duda lo posee– entronizando al fetiche como su sustituto. En la referencia a la situación transferencial, se trata de la creencia en la persona del médico, en sus intervenciones o en la verdad de sus interpretaciones. Pero ¿qué es lo que sostiene la creencia en el monarca, en Dios, en el líder o en el médico, sino precisamente la suposición de que esa figura no está afectada por la castración? ¿Qué otra cosa significa la afirmación de que tanto en el enamoramiento como en la hipnosis, el objeto (el amado, el líder) está ubicado en el lugar del ideal del yo, sede de todas las perfecciones a que el yo aspira?

No obstante, y debido a ese mecanismo de escisión de dos corrientes de la vida psíquica que coexisten en la afirmación y la desmentida, la creencia siempre está sujeta al peligro y a la bendición de la duda. En este sentido se opone a la certeza, propia de los delirios paranoicos, en los que el perseguidor es indubitable.

Lo que Freud denomina “transferencia positiva” es un estado de la creencia propiciatorio de la continuidad del trabajo de asociación libre, regla fundamental del método. Si lo que el analista dice es digno de crédito, se constituirá en causa del trabajo asociativo, a condición de que se inscriba en la oposición ya señalada. Lo que es digno de crédito está también sujeto a la duda. Descartes desconcertado, ya que la duda metódica sólo se sostiene de la certeza sobre la existencia de un Dios que no engaña.

⁷ Conferencia Introductoria N° XXVII, “La transferencia”, en O.C., B.N., p. 2391 y ss.

El hipnotizado es como un niño: crédulo y sumiso. Pero ¡cuidado! Los psicoanalistas solemos desconfiar de los pacientes sumisos, así como de los niños demasiado obedientes. Así se le impuso a Freud a poco andar en su camino de hipnotizador. El ejercicio del poder que el dispositivo hipnótico le otorgaba, permitía el acceso a ciertas representaciones reprimidas, pero simultáneamente producía el cierre del inconsciente y la resistencia del síntoma como recurso subjetivo del hipnotizado.

De este modo la creencia se revela en su doble función. La de motor del trabajo y simultáneamente principal resistencia al mismo. Dicho de otro modo, para emprender un psicoanálisis es necesario creer, ya sea en la teoría, en el método o, principalmente, en la persona del terapeuta. Pero por cierto hay mucha diferencia con otros modos de operar con la creencia, tales como las religiones, las iglesias, el pensamiento mágico, todos ellos diversas formas de alienación en la omnipotencia supuesta del Otro. No es preciso subrayar que en esa creencia se asienta el fundamento del poder.

Esto es así porque el poder que tiene el analista sobre el analizante “inerte”, sólo es tal si no es ejercido, ya que se asienta puramente en la creencia y es eficaz, hace avanzar el trabajo, a condición de preservarse en estado virtual. Son numerosos, sin embargo, los casos de abuso del terapeuta sobre el paciente, algunos hasta llegaron a los tribunales. Muy reveladores, tanto de la profunda estupidez humana como de la enorme potencia de la sugestión que se moviliza.

REGRESIÓN Y DESMENTIDA (EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO)

De la experiencia clínica obtenemos la convicción de que amor y creencia van siempre de la mano. A diferencia de la vida real, la situación analítica produce una “neurosis artificial” que el tratamiento debe “curar”. La extrema dependencia, credulidad y sumisión que se desarrollan en diversos grados en el curso de una relación terapéutica, son la expresión en vivo de los modos singulares de amar y de vivir de cada sujeto. Y precisamente para resolver los conflictos que la vida le plantea necesita recorrer las vicisitudes de ese amor “de transferencia”.

De allí que el vínculo es escenario de estados regresivos hacia la dependencia infantil muchas veces muy marcados y es en ellos donde se observa con más precisión el modo renegatorio, paradójico, escindido, del que hablaba hace un rato a propósito del fetichismo. No significa esto que en cada uno de nosotros hay un fetichista, sino que el mismo mecanismo que éste utiliza se encuentra en el carozo de toda relación interhumana. “No creo en las brujas pero que las hay, las hay”. El proverbio expresa con nitidez la desmentida, del mismo modo que el racionalista que, a pesar de sus propias convicciones, no deja de leer su horóscopo. La dependencia infantil es un anhelo muy generalizado y, por lo tanto, cualquier ocasión de ejercitarla suele ser aclamada por multitudes. Basta con ver televisión.

La teoría ha consagrado el concepto de “fantasmas originarios”, es decir, argumentos míticos, contruidos a posteriori, que dan respuesta a las grandes

preguntas sobre el origen del sujeto, de la diferencia de los sexos, de la propia sexualidad. El más interesante para nuestro propósito argumentativo es el de retorno al seno materno, el deseo de fusionarse en el cuerpo de la madre hasta la desaparición misma de ambos como entes separados. Este fantasma fusional es mucho más radical que el anhelo de dependencia infantil. Cumple además con las condiciones de la pulsión de muerte, el retorno a lo inorgánico, a lo indiferenciado, concepto fundamental del corpus teórico del psicoanálisis. Es lo que subtiende el sentimiento “oceánico”, de comunión con el cosmos, de indiferenciación absoluta, fuente de toda energía mística.

Un grado tal de regresión de manera persistente se expresa clínicamente en las psicosis esquizofrénicas o en el autismo infantil. No obstante en todo sujeto, “normal” o neurótico, en algún momento se producen movimientos regresivos semejantes.⁸

Una de las formas más crudas de regresión y desmentida se encuentra también en las formaciones de masas, en la dependencia de un líder, en el amparo de una ideología, de una religión, de una bandería.

Elías Canetti⁹ observó con agudeza que la masa conforma un solo individuo. Cada uno de sus miembros participa de la ilusión de ser Uno con el otro, con todos los otros. Es un modo de satisfacción sustitutiva de esa aspiración tan antigua que habita el alma humana. La condición de posibilidad se la brinda lo que Freud denominó “estructura libidinal” de la masa,¹⁰ es decir que lo que une a la masa como tal son lazos libidinales, amorosos, de identificación. Ellos son de dos tipos, apuntan a diferentes direcciones: los que unen a los miembros con el líder y los que los unen entre sí.

La función del líder es decisiva, si bien su psicología juega un papel secundario. No existen características individuales o carisma que garanticen de por sí la formación de una masa. Es la creencia en él –volvemos aquí a nuestro hilo conductor– lo que lo hace líder. Y esa creencia se sustenta en el mecanismo subjetivo de la desmentida. Para instalar un líder al que amar es preciso desmentir la realidad de su castración.

A propósito de esto son elocuentes las imágenes de la película traducida al castellano como *La caída (Der Untergang)*¹¹ en la que la corte hitleriana se descompone y aún en la evidencia del fin, algunos siguen sosteniendo la creencia en su líder.

⁸ Cf. Ileyassoff, Ricardo, *La génesis pulsional de la diferenciación psíquica* (inédito).

⁹ *Masa y Poder*, Alianza Muchnik, Madrid, 1983.

¹⁰ “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *O.C.*, AE, T. XVIII.

¹¹ Curiosidad para la crítica erudita: *Untergang*, cuya traducción más ajustada es “hundimiento” o “nafragio” es un término propio de la teoría freudiana, que se refiere al destino del Complejo de Edipo tras su resolución normal.

LA FE Y LA MUERTE DE DIOS (ACERCA DEL DIOS $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$)

Hasta ahora he empleado el término creencia de modo un tanto impreciso. Es oportuno entonces a esta altura distinguir una dimensión de la creencia: la fe. Los antiguos hebreos creían en los dioses de los pueblos vecinos, o por lo menos no cuestionaban su existencia, pero tan sólo tenían fe en Jahvé. Cuando Moisés desciende del Sinaí, después de recibir las tablas de la Ley, encuentra que su pueblo, al que había conducido fuera de la esclavitud egipcia, se encontraba adorando a un ídolo de oro, un becerro, figura de Baal, la divinidad materna de toda el Asia Anterior. La ira que esto le produce lo lleva a la escena retratada por Miguel Ángel en su escultura, a romper las tablas anatematizando la representación de toda figura humana o animal. El episodio, origen del pacto de Dios con su pueblo elegido, fundación misma del pueblo judío y la religión mosaica, revela además la importancia de esta diferencia. Lo que Moisés condena no es la creencia de su pueblo en otro dios, sino que hubiese roto su compromiso con Jahvé, que hubiera desobedecido su mandato, que no sostuviera su fe en él. El monoteísmo mosaico no consiste en creer en la existencia de un único dios sino en establecer una alianza tan sólo con uno. Para instituir una religión no alcanza tan sólo con la creencia. Se precisa de fe.

Es preciso introducir aquí una aclaración. La noción de fe tal como la entiende la tradición cristiana es ajena al pensamiento judío. La palabra hebrea que se traduce corrientemente como fe es *emuna*. Para las otras dos grandes religiones monoteístas la fe es el modo de conocimiento de la divinidad, personal e irrefragable. Se la posee o no. Puede ser un don innato o adquirido con la experiencia de la vida o mediante la revelación, pero es plenamente ajena a la razón. Para la tradición judía, en cambio, el conocimiento de Dios proviene de la evidencia racional, del contacto directo con la divinidad. La escena mosaica es el prototipo de ese contacto con la presencia divina. Las generaciones posteriores sólo tienen a su disposición la letra de la Torá y los testimonios de los profetas y comentaristas, a través de los cuales conocen a Dios. Su estudio minucioso y su discusión encendida conducen a la *emuna*, mejor traducida entonces como “fidelidad” o “lealtad”. La observancia estricta de los preceptos y las tradiciones son el trabajo que la *emuna* impone a los hombres por la vía del estudio de las escrituras y las acciones rectas. Insisto entonces en la dimensión de pacto, de alianza, que implica la fe judía.

La historia ha dado sobradas muestras de las consecuencias político-institucionales de una fe establecida. Mueve montañas, afirma el dicho popular, lo que resulta muy discutible –tal vez la mecánica cuántica pueda decir algo más–. Pero lo que no se discute es que mueve multitudes y las conduce a empresas monumentales, a creaciones maravillosas tanto como a exterminios, masacres y destrucción.

Nietzsche proclama lo que cree la fórmula definitiva del ateísmo: “Dios ha muerto”. A partir de “Tótem y Tabú”,¹² Freud desmonta la certeza del filósofo

¹² En *O.C.*, B.N., p. 1745 y ss.

mediante una operación compleja. El padre ha muerto, en verdad ha sido asesinado por sus hijos, y ese acontecimiento trágico está en el origen mismo de la subjetividad y la cultura. Pero el poder del padre, lejos de disminuir con la muerte, se ha visto incrementado. La culpa compartida por el asesinato es el motor del lazo social y el origen de la religiosidad y de la moral. El padre es tal en tanto está muerto.

Como en tantos otros puntos, el pensamiento freudiano retoma aquí –y no inadvertidamente, sin duda– al apóstol Pablo. En un enigmático pasaje de la epístola a los Hebreos afirma *Horrenda cosa es caer en manos del Dios vivo*.¹³ De él sólo puede esperarse la venganza y el horror. El Dios cristiano, el que ama a sus hijos por igual, está muerto, y por eso es Dios. En un comentario que Lacan dedica a esta cuestión, afirma que Dios no ha muerto, sino que siempre lo estuvo, sólo que no lo sabía. “*La verdadera fórmula del ateísmo no es ‘Dios ha muerto’ sino ‘Dios es inconciente’*”.¹⁴

Para la tradición occidental judeo cristiana, al menos, en la fe reside todo precepto moral. La sentencia del padre Karamázov en la novela de Dostoyevski resume magistralmente esta idea: “Si Dios ha muerto, todo está permitido”. Sin religión no hay moral posible. Curiosamente Sade, desde la perspectiva de su ateísmo militante, coincide exactamente. Sin Dios, la sociedad no precisará de leyes, sino que todo se regirá por unas pocas reglas acordes con la naturaleza humana.¹⁵

Una diferente perspectiva ofrece la mística judía –que, según Gershom Scholem debe distinguirse cuidadosamente de la autoridad religiosa–¹⁶ recuperada por Emmanuel Lévinas en buena parte de su obra. Su pretensión es ir más allá del ateísmo e incluso más allá de Dios y para eso precisa de una lógica iconoclasta extrema. La fe queda desencarnada de la representación de Dios. Si bien toda la religión judía se sostiene en la prohibición de representar imágenes, Lévinas avanza hasta cuestionar la propia concepción de la divinidad. Un “Dios lejano que viene de adentro”, que oculta su rostro y no interviene ni en los peores tormentos a que es sometido su pueblo. Pero aun en un cielo vacío es necesario preservar el pacto. Concluye así con una máxima: “*amar a la Torá más que a Dios*”.¹⁷ Si hay una razón última y Dios calla, sólo queda inmovible su letra, los cinco libros sagrados y las miles de páginas de interpretaciones que produjeron sus lectores durante casi dos mil años.¹⁸

Freud ofrece una versión laica de ese precepto cuando afirma que su ilusión personal se apoya en el dios *Lógos*, al que le reconoce un poder muy limitado. Responde así a su tiempo, marcado por el imperio de la razón, tanto como a su experiencia clínica. En el gran libro sobre los sueños, al mismo tiempo que afirma que son la vía regia al inconciente, sostiene que el texto onírico debe ser tratado

¹³ Hebreos X, 31.

¹⁴ *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires. Paidós, Cap. V, p. 67.

¹⁵ *La filosofía en el tocador*, Libros Étre, Buenos Aires, 1982.

¹⁶ *La Cábala y su simbolismo*, Raíces, Buenos Aires, 1988.

¹⁷ Título de un breve estudio escrito a propósito de un opúsculo de Zvi Kolitz, “Iosl Rákovér habla a Dios”, FCE, Buenos Aires, 1998.

¹⁸ La primera redacción de la Mishná se cree que data del año 200 d.C.

como texto sagrado. Ese *lógos* del inconciente, ese discurso descubierto por él, se constituye en la razón última de la praxis analítica. Nada más allá de él. Se trata de la “cura por la palabra”.

Dios no ha muerto, siempre lo estuvo, pero es inconciente. Esa es la torsión que produce el psicoanálisis, poniendo de relieve la anterioridad lógica de la prohibición respecto del deseo, prohibición que se aloja en el inconciente y organiza la totalidad de la vida psíquica.

DE LA ÉTICA (*WO ES WAR, SOLL ICH WERDEN*) ¹⁹

He puesto a jugar estos tres términos: amor, creencia y fe, con los cuales los psicoanalistas nos las vemos a diario. Ineludiblemente abordé la cuestión del poder que emana de ellos, introduciéndome de este modo en la cuestión central de la ética.

Objeto de análisis de la filosofía desde sus mismos inicios, ella tiene, para el psicoanálisis, un alcance que no pretende ser universal. En principio tiene valor en su propio campo de praxis, si bien irradia hacia muchos otros. Cuando Freud aborda la cuestión de cómo actuar, comienza por plantear cómo no actuar.²⁰ Recomienda al médico evitar toda influencia conciente sobre la actividad retentiva y abandonarse por completo a la memoria inconciente, silenciar los afectos compasivos u hostiles hacia el paciente, no sucumbir a la tentación de la sugestión, al tiempo que dedicarle una escucha atenta y amigable. Su temprano abandono de la hipnosis y la sugestión obedeció a la convicción de que por esa vía no podían lograrse resultados duraderos en la cura de las neurosis. Lejos estaba de proponerse un mandato moral o alguna consideración por el Bien del paciente. Le preocupaba fundamentalmente que su técnica propiciara la prosecución del trabajo del inconciente, única vía para aliviar los padecimientos neuróticos.

El camino de la cura es sinuoso y pleno de obstáculos. No puede prescindir del sufrimiento, pero lo pone en transferencia para trabajar sobre él. Un análisis no busca una revelación repentina ni una rememoración completa, sino que opera desgastando con el “uso”, con la simbolización que produce la palabra –y en muchos casos el juego–, los núcleos de los que brotan el dolor y la angustia. No promete tampoco la felicidad, ya que la vida procura suficientes desdichas, sólo transformar el padecimiento neurótico en infortunio común, del que nadie está exento por nuestra condición humana sexuada y mortal.

Ahora bien, ¿qué hace que un sujeto abra su corazón a un completo desconocido, confesándole sus más íntimos sentimientos? En principio la creencia, la confianza depositada en el terapeuta, manifestación del amor, con frecuencia en sus formas más regresivas. Eso implica siempre un pacto, una alianza de fe, que en ocasiones sufre los destinos de la idealización y la entrega, la fe ciega, diríamos.

¹⁹ Así formula Freud el objetivo de un análisis. La traducción castellana de esta frase produjo controversias entre los analistas, dando lugar a diferentes concepciones de la cura. Prefiero la interpretación que ofrece Jacques Lacan: “donde ello era el sujeto debe advenir”.

²⁰ Cf. “Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico”, en *O.C.*, B.N., p. 1654 y ss.

El punto de llegada de las religiones es el punto de partida de la relación transferencial, porque ese pacto necesario se funda sobre una premisa diferente. Si el amor es siempre una promesa de eternidad, el amor de transferencia es una promesa de separación. Se instituye para ser destituido, para obtener, al decir de Freud, la total independencia del paciente en la tarea de afrontar los desafíos de la vida. Amor paradójal²¹ sobre el que se construye este lazo social inédito que lleva más de un siglo de vitalidad y que, en el contexto del tiempo en que vivimos, es para muchos el vínculo más genuino que los une a otro, ante la desolación de un mundo superpoblado, segregado e hipercomunicado.

Ahora bien, la disolución del pacto transferencial no implica ir más allá de la creencia, tal como la definimos, necesaria para la vida, a riesgo de considerar que quien finaliza un análisis es una caricatura de Superhombre nietzschiano –“más allá del bien y del mal”–, en dos palabras, un cínico o un nihilista desengañado.

En ese trabajo de disolución del pacto radica la diferencia esencial que separa la práctica analítica de la religiosa. Entiéndase, en esta última categoría cabe incluir toda psicoterapia que se proponga satisfacer la demanda neurótica, que se formula como una búsqueda de retorno a un estado anterior, reintegración de lo perdido, reunificación de lo escindido. ¿Cómo es posible sostener esta ilusión? En el campo de las variadas terapias en oferta, mediante la promoción de una transferencia preservada a toda costa de cualquier esfuerzo elaborativo.

También entre los analistas, a pesar de todo, la fe produce sus estragos. Las instituciones profesionales suelen evolucionar hacia la eternización de las “verdades” reveladas por los maestros, ni más ni menos que una renovación ritualizada del pacto. Léase allí la enajenación de la palabra en la jergonofasia psi, la adhesión incondicional a la doctrina, la fetichización de la teoría, con sus múltiples variantes según tiempo y lugar.

Ahora bien, si, como afirmamos más arriba, atravesar por la experiencia de un análisis no implica ir más allá de la creencia, sino desmontar los fundamentos de la fe, es preciso enfatizar, con Freud, que la convicción cierta de la existencia del inconciente, resultado ineludible de la experiencia analítica –la que a la vez es el único modo de obtener tal convicción–, no es una creencia cualquiera; empuja al trabajo necesario para sostener el mayor imperativo ético que guía nuestra práctica: mejorar la posición del sujeto.

POST SCRIPTUM

Me anima la esperanza de que estas pocas iluminaciones, provenientes de la praxis, del trabajo sostenido sobre un vínculo en cierto modo artificial como es la transferencia, puedan dar lugar a alguna reflexión sobre otras praxis sociales y

²¹ Cf. Zygouris, R., “El amor paradójal o la promesa de separación”, en *Pulsiones de vida*, Portezuelo, Buenos Aires, 2005.

políticas. Mucho tenemos que aprender de otras disciplinas, del arte y de las ciencias. El poeta sabe más y mejor sobre el alma humana que la ciencia del inconciente, que ha sido definida como puramente conjetural. Asimismo, la teoría psicoanalítica es una suerte de *bricolage* compuesto por retazos de saberes disímiles que varían según los tiempos, en el esfuerzo por encontrar metáforas más certeras. Metáforas capaces de operar como performativos, metáforas que hacen cosas con palabras.

Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI

Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Béliveau

INTRODUCCIÓN: TRANSFORMACIONES DEL CAMPO RELIGIOSO EN LAS SOCIEDADES GLOBALIZADAS

La reconfiguración de la estructura social en la Argentina en los últimos treinta años ha dejado un panorama que presenta serios desafíos a los especialistas en Ciencias Sociales. Pertenencias y articulaciones sociales, desafiliaciones múltiples, identidades mixtas aparecen como una trama compleja que es necesario abordar intentando comprenderla desde espacios variados, y evitando las explicaciones monocausales. Dentro de esta complejidad, emerge el problema de la identidad religiosa. Como demuestran varias investigaciones en otros países de América y de Europa¹ al respecto, el fenómeno religioso sigue ocupando un lugar destacado en la vida social y cultural de las sociedades, lo que estimula constantemente a los científicos sociales a proseguir con su estudio.

Este artículo presenta un análisis de las creencias y las pertenencias religiosas de los habitantes de Argentina, a partir de datos empíricos obtenidos durante 2008. Ante la ausencia de estudios sistemáticos que analicen en términos cuantitativos las adhesiones de los individuos a diversas opciones religiosas en la Argentina, y considerando la falta de datos estadísticos nacionales que muestren las correlaciones entre creencias religiosas y posición en la estructura social-ocupacional, un grupo de investigadores de varias universidades nacionales y del CONICET nos hemos propuesto llenar dicho vacío de información empírica, analizando las relaciones entre estructura social y creencias e instituciones religiosas en Argentina.

En este marco, consideramos que las creencias religiosas se ven fuertemente influenciadas por las reconfiguraciones de la estructura social. Pero ello no supone una determinación unilateral dado que, recíprocamente, los cambios en la composición de tales creencias impactan sensiblemente en la estructuración de los grupos sociales. Los estudios socio-históricos del sociólogo alemán Max Weber, realizados hace aproximadamente cien años, pusieron de manifiesto las relaciones complejas y dinámicas entre religión y mundo, como así también la capacidad de diversas éticas religiosas en la elaboración, transformación y reconfiguración de otras éticas en el campo político, económico, artístico, sexual, etcétera y viceversa (Weber, 1992, 1997, 1998).

Frente al fracaso de perspectivas que pronosticaban el fin de las influencias de la religión sobre los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales en la

¹ Las revistas especializadas como *Archives de Sciences Sociales des Religions*, en Francia, *Social Compass*, en Bélgica, *Sociology of Religion* y *Journal for the Scientific Study of Religion* en los EE.UU., *Sociedad y Religión* en la Argentina, *Religião & Sociedade* en Brasil vienen mostrando desde hace años los profundos cambios en creencias, prácticas y actitudes con respecto a lo religioso.

modernidad, se abre una serie de nuevos interrogantes sobre cuáles son los principios estructurantes del lazo social. En esta línea, la secularización no es considerada el fin de las creencias religiosas sino su continua recomposición; la modernidad no suplanta a lo religioso sino que crea sus propios tipos de modernidades religiosas. Como venimos afirmando desde hace décadas, las múltiples modernidades capitalistas no son lineales ni evolutivas sino que son indeterminadas, pueden tomar múltiples direcciones y nada ni nadie puede predecir sus resultados. Argentina, por ejemplo, pasó de una secularización hegemónica por el liberalismo conservador entre 1880 y 1930 a una secularización de fuertes contenidos católicos y nacionalistas. ¿Una progresista, otra reaccionaria? Salir de lo normativo y prescriptivo para analizar situaciones concretas es un desafío que los estudios científicos no pueden dejar de lado (Mallimaci, 2006).

Uno –entre otros muchos– de estos principios estructurantes del lazo social es el religioso. Pensar la existencia de un campo religioso (Bourdieu, 1971) en el que interactúan el creyente religioso y el cuerpo sacerdotal detentador del capital religioso, no significa concebir este espacio de manera estática y con relaciones absolutas de dominación y posesión de los capitales. El concepto “campo religioso” supone tensiones, luchas y conflictos tanto al interior del campo como hacia otros campos –el político, el económico, el simbólico y el social– con los cuales establece lazos de acuerdo y conflicto que ninguna investigación puede ignorar. En consonancia con esta visión dinámica de lo religioso, algunos autores han planteado una relación diferente entre las instituciones y los fieles, así como entre estos últimos y los bienes ofrecidos en el mercado religioso (Hervieu-Léger, 1997). Nuestras investigaciones en historias de vida nos muestran que las personas construyen sus propios itinerarios religiosos apropiándose de creencias de diversas procedencias. Así debemos hablar, por ejemplo, de catolicismos, evangelismos, judaísmos, es decir reconocer la diversidad dentro de cada uno de esos campos (Blancarte, 2000), evitando esencialismos poco académicos. El consumo de bienes de este tipo supone, entonces, la capacidad de los individuos para realizar sus recortes de creencias, estructurando sistemas de creencias y no-creencias a la medida de ellos mismos y de acuerdo a sus intereses. Este tipo de creyente se expresa en un mercado socio-religioso, en el cual ninguna institución particular funciona como estructura de plausibilidad, sino que diversas instituciones se asumen en tanto subestructuras que funcionan en un contexto de pluralismo religioso (Berger, 1967).

Si bien hoy la ética de la autorrealización, de la autosatisfacción, del éxito individual, de ser reconocido, de ser aceptado tal cual uno es, de creerse creador de su trayectoria –sexual, familiar, social–, libre de toda dominación o imposición, gana amplios sectores de nuestra sociedad, lo que supone un paso emancipador en relación con otras épocas, no debemos olvidar que los procesos históricos y estructurales que produjeron distinciones, injusticias y estigmatizaciones perduran hasta la fecha mostrando la ambivalencia del actual proceso social. En otras palabras, la individuación de y desde la riqueza no es similar a la de y desde la pobreza. No todas las personas disponen del mismo horizonte de sentido y oportunidades ni todas tienen el mismo capital económico, social, simbólico y cultural, para hacer frente a las actuales situaciones de mercado desregulado y de una sociedad de consumo que invade toda la vida. Más aún, podemos decir que la desigual distribución de esos

capitales y el riesgo que proyecta hacia el futuro hace que la acumulación, distribución y beneficio, muestren los diferentes procesos de individuación donde la precariedad del trabajo y el riesgo de marginalización amenazan a buena parte de la población del planeta (Beck, 2000; Bauman, 2007; Paugam, 2000).

En tal sentido, el proceso de individuación religiosa supone dos modos de relación entre el individuo y lo sagrado. Por un lado, la elaboración de bricolajes socio-religiosos al interior de un mercado de bienes simbólicos de salvación susceptible de ser regulado por los individuos, quienes tomando del mismo aquello que en determinado momento necesitan, construyen y reconstruyen sus propios sistemas de creencias por fuera de los controles institucionales. Por otro lado, se debe tener en cuenta que este proceso no significa necesariamente el abandono de una búsqueda de marcos de pertenencia (grupos, pares, comunidades) sino más bien movimientos de afirmación identitaria. En países de expandida cultura cristiana, los individuos tienden a manifestarse como nómades, cristianos por su propia cuenta, cuentapropistas religiosos, peregrinos, es decir como constructores de trayectorias que suponen el tránsito por diversos espacios dadores de sentido, sin permanecer anclados definitivamente y para “toda la vida” en ninguno de ellos. La identidad religiosa es una construcción permanente, y no una identidad formateada “de una vez y para siempre” al interior de las instituciones e impuesta a los individuos.

Comprender la naturaleza de lo religioso supone aprehenderla sociológicamente de acuerdo con su inserción en la sociedad de que se trata. Debemos recordar que las creencias son políticas y religiosas; religiosas y políticas al mismo tiempo. La dinámica social en nuestro país en el último cuarto del siglo XX, caracterizada por la precarización y vulnerabilidad de las condiciones de vida de amplias mayorías, el deterioro de vastos sectores productivos, el descenso de la calidad ciudadana, el debilitamiento y deslegitimación del Estado Social y la desazón frente a la imposibilidad de las instituciones políticas para dar respuestas inmediatas a estos fenómenos –entre otros–, muestra una situación local con profundas conexiones con una lógica cultural global de riesgo y de mercado desregulado. Aquí también podemos identificar la crisis de las certezas de los principios que estructuraron a las sociedades capitalistas occidentales de posguerra y las relecturas del vínculo entre modernidades y cristianismos.

Asistimos a un proceso de individuación en el cual las identidades de clase, política, familiar, etaria o social que permitieron durante el siglo XX definir los contenidos centrales de un proyecto de vida colectivo a largo plazo se han debilitado y prima la decisión individual de elegir, decidir y construir su propia vida. Las identidades colectivas asociadas al Estado Nación son las que más se han visto afectadas por el proceso de globalización mercantil. En Argentina, país periférico que se asocia a los procesos globalizadores desde una posición subordinada, la deslegitimación del Estado social en provecho del mercado implica más empobrecimiento, precariedad y vulnerabilidad. Las políticas neoliberales han significado la privatización de espacios educativos y sociales para dejarlos en manos mayoritariamente de grupos religiosos y organizaciones no gubernamentales de sesgo confesional.

Dicha crisis se articula con los cambios que se han producido en las últimas décadas dentro de la producción de sentido en nuestra sociedad. La crisis de las

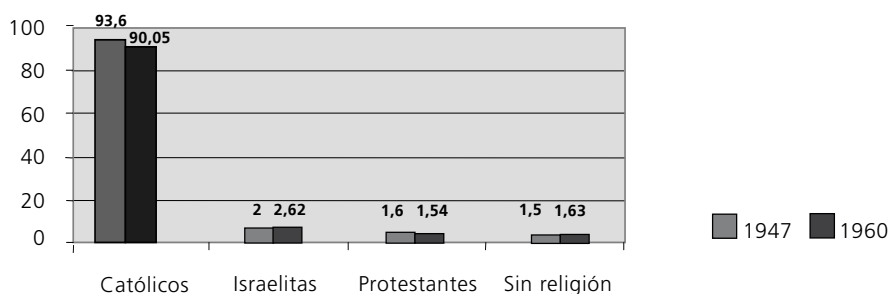
identidades colectivas en el campo de las creencias en Argentina se ha manifestado a través del pasaje del monopolio detentado por la Iglesia Católica al pluralismo religioso (Forni, 1993; Mallimaci, 1995, 2001). En las últimas tres décadas se ha producido una serie de cambios en el mapa socio-religioso, caracterizados por la disminución del costo de la disidencia respecto de la religión oficial fruto del debilitamiento de la Iglesia Católica como legitimadora cultural y religiosa con pretensión monopólica. A la ruptura de la hegemonía católica se suma el desarrollo de un mercado religioso-espiritual donde el consumidor individual ejerce su soberanía, la difusión masiva de la divulgación científica, con la consecuente pérdida de claridad de los contornos del campo religioso y del científico (Bourdieu, 1982), y finalmente, una sensación de crisis y angustia generalizada que vuelve plausibles lecturas apocalípticas y mesiánicas –de gran espesor histórico en la larga tradición judeocristiana– de los hechos y representaciones en el mundo de la vida.

LOS DATOS DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS: ANTECEDENTES EN ARGENTINA Y COMPARACIÓN CON OTROS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

En función de estos análisis, este trabajo se propone concentrarse en uno de los múltiples aspectos de esta trama compleja: la presencia de lo religioso dentro de una estructura social que –como veremos por los primeros resultados de la encuesta– no deja de presentar signos sorprendentes.

Dos órdenes de problemas nos llevaron a realizar este estudio. Desde el punto de vista del conocimiento disponible en las Ciencias Sociales, nos enfrentamos a profundos baches en lo atinente a la determinación de la morfología, la dinámica y la singularidad del fenómeno religioso. Sólo existen escasos estudios, elaborados de manera dispersa, y con serias carencias de información empírica. Por motivos que escapan a este análisis, recordemos que en Argentina, a diferencia del resto de los países de América Latina, los censos nacionales no preguntan sobre la religión de los habitantes. En el siglo XX sólo el Censo Nacional de 1947 y por último el de 1960, preguntaron sobre la religión de los que vivían en nuestro país.

GRÁFICO 1
Adscripción religiosa, 1947 y 1960



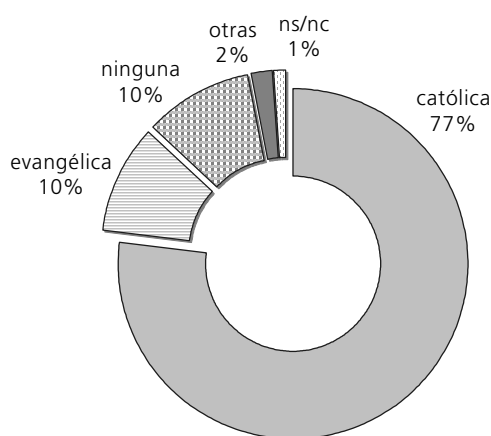
Fuente: INDEC, Censo Nacional 1947 y Censo Nacional 1960²

² Los porcentajes de este gráfico no dan 100%, debido a que fueron excluidos quienes no respondieron a la pregunta.

Los Censos de 1947 y de 1960 nos muestran una sociedad en la que el catolicismo es la religión mayoritaria y hegemónica: hasta 1960 los católicos superan el 90% de la población. De 1947 a 1960 el porcentaje de católicos disminuye ligeramente (de 93,6% a 90,05%), las demás creencias se mantienen y menos de un 2% de la población se manifiesta sin religión.

Recién en 2001 contamos nuevamente con datos confiables (aunque no censales) sobre la adscripción religiosa de los argentinos, producidos por nuestro grupo de investigación de la UBA en la ciudad de Quilmes.³

GRÁFICO 2



Fuente: Esquivel, García, Hadida, Houdín, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, UNQ, 2001.

Como vemos, allí por primera vez en nuestro país, se afirma que en la periferia de las grandes ciudades (analizadas estadísticamente en un municipio del Gran Buenos Aires) se quiebra el monopolio católico de los bienes de salvación, y se vive en una situación de pluralidad religiosa. Aparece aquí también un importante porcentaje de personas “Sin religión” (10%), en número equivalente a aquellos que se definen evangélicos.

Los datos que hemos obtenido en Argentina resultan más interesantes aun si los comparamos con las cifras de otros países de América Latina. La riqueza de los estudios comparativos ha sido destacada a menudo en Ciencias Sociales: considera-

³ Nos referimos al trabajo pionero en estudios académicos cuantitativos sobre el fenómeno socio-religioso, realizado en el marco de un proyecto especial UBACYT y publicado en el 2001 por la Universidad Nacional de Quilmes: *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes* realizado por Juan Esquivel, Fabián García, María Eva Hadida y Víctor Houdín.

mos que mirar los datos de las pertenencias religiosas y creencias en otros países de América nos permitirá comprender no sólo los procesos de cambio en el campo religioso sino también las diferentes texturas nacionales y regionales. Veremos aquí algunos datos de México, Brasil, Chile y Uruguay y aunque debemos considerar que los datos de México, Brasil y Chile provienen de los censos nacionales, y el de Uruguay de la Encuesta Nacional de Hogares Ampliada,⁴ podemos establecer comparaciones preliminares que serán perfeccionadas cuando en Argentina contemos con las herramientas estadísticas adecuadas. En principio, podemos constatar ciertas tendencias similares a las de los países vecinos. La paulatina disminución de fieles del catolicismo y el crecimiento de los indiferentes religiosos y los evangélicos es uno de los datos a destacar.

En Brasil el porcentaje de católicos es del 73,8%, mientras que los evangélicos son el 15,6%, confirmando que Brasil es uno de los países de América Latina con mayor porcentaje (y cantidad) de evangélicos entre su población. Los “Sin religión” llegan al 8%. Como sostienen Romero Jacob y Waniez (2003) *“aunque el Brasil sea considerado el mayor país católico del mundo, los resultados de los últimos censos demográficos realizados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) muestran una declinación progresiva de los porcentajes de católicos en la población total, y se destaca el crecimiento de los evangélicos y de las personas que se declaran sin religión”*.

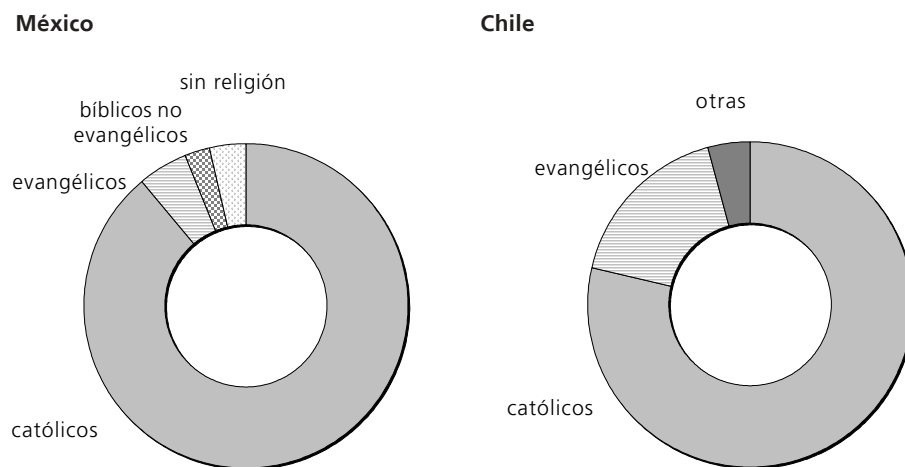
En un reciente artículo sobre la situación de las pertenencias y las creencias religiosas en Chile, Salas (2007) afirmaba el creciente proceso de pluralización de ese país. *“Si bien la Iglesia Católica continúa siendo la religión mayoritaria (73%), existe un aumento sostenido de los evangélicos (16%) y de otras religiones (4%)”*. Salas destaca la pluralidad al interior del catolicismo, la transformación de la institución eclesial y el decrecimiento notorio de los movimientos católicos de fuerte compromiso social. Con respecto a los evangélicos, Salas (2007) destaca dos características que marcan su acción en el campo religioso: por un lado, su territorialización, ya que tienden *“a hacer del barrio su mundo significativo”*, y por el otro, su relación con la política, ya que *“tienden a ser más indiferentes frente a la democracia que los católicos”*.

Uruguay, tal vez el país de América Latina más trabajado por los procesos secularizadores, muestra las cifras de indiferencia religiosa más altas en la región. Los creyentes sin confesión son en ese país 23,2%, y los ateos y agnósticos llegan al 17,2%. El porcentaje de católicos entre la población uruguaya es el más bajo en el Cono Sur (47,1%). Menos de la mitad de los uruguayos se reconocen como católicos. Néstor Da Costa sostiene que *“se percibe el crecimiento de una religiosidad difusa o implícita, con cierto grado de indiferencia, que no significa no creencia. También se aprecian grupos de personas para quienes la búsqueda de una relación institucional en la que vivir sus creencias es mínima o inexistente. Nos referimos a los católicos y cristianos sin iglesia”* (Da Costa, 2003, 14). Tendencia que también se repite en otros países de América Latina, las metrópolis son menos católicas y demuestran mayores tasas de indiferencia religiosa.

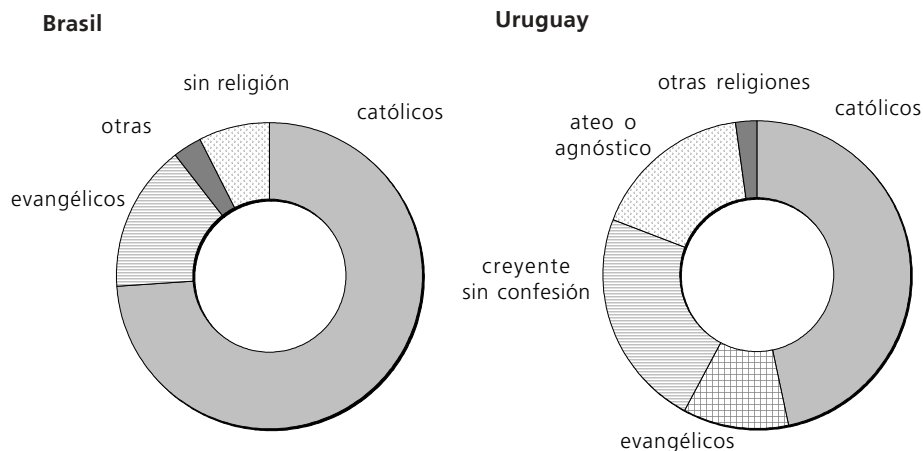
⁴ Encuesta Nacional de Hogares Ampliada, Instituto Nacional de Estadística, Uruguay, 2006.

En un extraordinario trabajo que combina censos y múltiples trabajos etnográficos, investigadoras mexicanas –dirigiendo un amplio grupo de colaboradores– han logrado realizar un *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Utilizando datos del Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI) para el análisis longitudinal de la adscripción religiosa, elaboran un instrumento indispensable para conocer el complejo mundo de las identidades religiosas del México actual. Las cifras de los “territorios de la diversidad religiosa hoy” en México presentan un 88,9% de católicos, poco más de 5% de evangélicos, un 2,5% de “bíblicos no evangélicos”, y un 3,52% sin religión. Como las autoras afirman, “*el campo religioso mexicano es un campo en donde el catolicismo sigue siendo una fuerza mayoritaria, pero donde las disidencias se componen de una diversidad de minorías religiosas, internamente muy dispares, donde encontramos religiones fuertemente consolidadas a la vez que una pulverización de ofertas religiosas. Además, las minorías religiosas funcionan en una dinámica sectaria, basada en rupturas y fundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender*”.⁵ Y aunque en México el porcentaje de católicos en la población general supera en casi diez puntos porcentuales al resto de los países, las tendencias a la pluralización y al crecimiento de la indiferencia religiosa comienzan a ser constatables.

GRÁFICO 3



⁵ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco, varios Centros de Investigación y la Secretaría de la Gobernación, 2007, p. 33. El *Atlas* ocupa 338 páginas, incluye un CD y el valioso estudio sobre el catolicismo ocupa desde la página 38 a la 49.



Fuente: en nota al pie.⁶

¿EN QUÉ CREEN LOS ARGENTINOS? LOS DATOS DE LA PRIMERA ENCUESTA ACADÉMICA SOBRE CREENCIAS RELIGIOSAS

La Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, que nuestro equipo de investigación ha realizado en 2008, nos presenta datos significativos sobre las diferentes maneras en que los habitantes de nuestro país mayores de 18 años se relacionan con sus creencias, especialmente las que llamamos religiosas.⁷

El primer dato importante que podemos destacar es que vivimos en una sociedad creyente: 9 de cada 10 habitantes de la Argentina creen en Dios. Un 4.9% no cree y un 4% duda; podríamos juntar ambos porcentajes y decir que duda y no cree

⁶ Los datos sobre México provienen de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2007; los de Brasil, de César Romero Jacob, Philippe Waniez et al., *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Puc-Rio, Loyola, Río, 2003; las cifras de Chile fueron publicadas por Ricardo Salas, "Religión, política y sociedad en el MERCOSUR", *Sociedad y Religión* 28/29, 2007. Las cifras de Uruguay corresponden a la *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada*, Instituto Nacional de Estadística, Uruguay, 2006. Agradecemos a María Eva Hadida la realización de los gráficos por país.

⁷ Para la realización de la encuesta se ha diseñado una muestra polietápica probabilística superior, con selección de conglomerados mediante azar sistemático en un primer momento y con cuotas de sexo y edad ajustados a los parámetros poblacionales, posteriormente. El margen de error es de +/-2% y el nivel de confiabilidad es de 95%. La cantidad de casos es de 2403 personas. El equipo, dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci, coordinado por el Dr. Juan Cruz Esquivel, con la asistencia técnica de la Lic. Gabriela Irrazábal, está integrado por los siguientes investigadores, pertenecientes al CONICET, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Santiago del Estero y la Universidad Nacional de Cuyo: Lic. Joaquín Algranti, Dr. Aldo Ameigeiras, Mg. Juan Eduardo Bonnin, Lic. Marcos Carbonelli, Lic. Soledad Catoggio, Dr. Humberto Cucchetti, Dr. Luis Miguel Donatello, Lic. Nicolás Espert, Lic. Mari-Sol García Somoza, Dra. Verónica Giménez Béliveau, Dra. Ana Teresa Martínez, Lic. Gloria Miguel, Dra. Silvia Montenegro, Lic. Mariela Mosqueira, Lic. Gustavo Ortiz, Lic. Roberto Remedi, Lic. Juan Mauricio Renold, Dra. Azucena Reyes Suárez, Lic. Virginia Sabao, Lic. Lucía Salinas, Lic. Pablo Schencman, Mg. Damián Setton, Dr. Jorge Soneira.

casi un 9%. Si analizamos estos datos con más detalle, teniendo en cuenta las categorías sociales, una primera lectura encuentra los “clásicos” paradigmas de la modernización capitalista. Creen más en Dios las mujeres que los varones (93,6 % contra 88,3 %); los ancianos que los jóvenes (96,7% contra 85,1%); los sin estudio que los universitarios (95,7% contra 84,5 %); las viudas que los divorciados. Se cree más en el NOA hispano, de vieja “ruralidad” que en la urbana, diversificada e industrializada Buenos Aires y su periferia (aquí los datos de Cuyo y del Sur muestran otras diferencias regionales); se cree más en las ciudades chicas que en las grandes, etc. El hecho más importante es que aparece un dato hasta ahora poco presente en nuestros estudios: los que creen en Dios y no pertenecen a ninguna religión son el 4,5%. Si comparamos con el secularizado Uruguay, vemos que los creyentes no adscriptos a religión alguna llegan allí al 23,2%.

Profundizando un poco más en el sentido que los entrevistados dan a sus creencias, podemos percibir que si bien la mayoría cree en Dios, aparecen múltiples universos simbólicos en el Dios de esas creencias. A través de una encuesta de este tipo se vuelve posible apreciar las identidades varias y plurales que se desenvuelven detrás de las grandes homogeneidades estadísticas. Un censo, por ejemplo, sólo nos dice si las personas creen o no en Dios, y cuál es su religión de pertenencia. Podemos ver aquí que los entrevistados consideran a Dios, en primer lugar, como un Ser Superior (37,2%), luego como el creador del mundo (27,3%) y finalmente como un Padre (21,2%, y esta idea de Dios es más fuerte entre los evangélicos que entre los católicos). Las representaciones de un Dios autoritario, un Dios distante y un Dios benevolente están presentes aquí y se combinan: categorías naturalistas, trascendentes y humanistas propias de una cultura judeo-cristiana extendida y masiva aparecen en la idea de la divinidad que los habitantes de la Argentina expresan.

Y así como es plural la idea de Dios, son también diversos los momentos y las circunstancias en las cuales las personas recurren a la divinidad. Se acude a Dios en primer lugar en momentos de sufrimiento (45% de los entrevistados lo hacen), tal vez en busca de una compensación por no encontrar respuestas en la sociedad y el Estado, tal vez por la fuerte impronta del sufrimiento como sentido vital en el cristianismo, tal vez porque las religiones, como afirma Geertz (1991), se enfrentan al problema del dolor y nos proporcionan símbolos para hacerlo tolerable, sufrible. La relación con Dios en momentos de sufrimiento es mayor entre los pentecostales (60%) que entre los católicos (45%) mostrando la importancia que tiene el sufrimiento en la prédica evangélica. Recordemos que el lema de la Iglesia Universal del Reino de Dios es “pare de sufrir”. En segundo lugar (aunque bastante alejado) aparece que las personas recurren a Dios cuando necesitan una ayuda específica con el 14,3% (aquí los pentecostales (8,2%) eligen en menor medida esta opción que los católicos (14,7%).

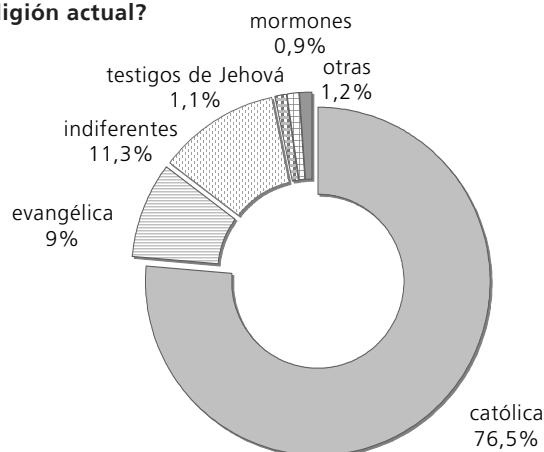
Al responder la pregunta por segunda vez, la mayoría dice que acude a Dios primero en momentos de felicidad (25%; mucho más los pentecostales, con el 41,2%, que los católicos con el 25%) y luego cuando necesitan ayuda, con un 19,4%.

¿En qué tradiciones religiosas se encuadran las creencias de los habitantes de la Argentina? Los argentinos siguen siendo, en su mayoría, católicos, aunque el espacio de otras confesiones se ha ampliado y diversificado. El 76,5% de los entrevista-

dos se declaran católicos, un 9% evangélicos, y un 11% son indiferentes (es decir, Ateos, Agnósticos y Sin religión). El resto se divide entre Testigos de Jehová (1,2%), Mormones (0,9%), y otras religiones (1,1%), entre las que podemos mencionar la Judía, la Musulmana, la Umbanda o Africanista, la Budista, la Espiritista.

GRÁFICO 4

¿Cuál es su religión actual?



Fuente: datos propios.

Indiferentes: Agnósticos, Ateos y Sin religión de pertenencia

Evangélica: Pentecostal, Baptista, Luterana, Metodista, Adventista e Iglesia Universal del Reino de Dios

Los datos destacan el pluralismo y la diversidad presente en el campo religioso junto con la preservación de una cultura judeo-cristiana de largo espesor histórico y social.

La adscripción a uno u otro culto no es, sin embargo, homogénea. Podemos destacar variaciones significativas según el sector social, la edad, el sexo, el nivel educativo, el lugar de residencia. Veamos aquí algunos datos interesantes.

Comencemos por el nivel educativo, una de las variables que, según los especialistas en estadística, funciona como uno de los cortes más certeros para medir diferencias en la estructura social. Una primera mirada nos lleva a analizar la categoría “Sin estudios” más de cerca. Contrariando ciertos prejuicios de sentido común, reflejados en los medios de comunicación, el porcentaje de pentecostales entre los Sin estudios supera apenas el total general (10,4% entre los Sin estudios, contra 9% en la población en general). Más llamativo aún es el dato que indica que es mayor la cantidad de gente sin estudios que afirma no tener ninguna religión (11,2%) que aquellos que se reivindican pentecostales (10,4%). Podemos notar una tendencia que indica que la pertenencia al evangelismo baja a medida que aumenta la educación, pero el pico más alto de adscripción a las iglesias evangélicas se produce entre quienes tienen primaria completa (11,8%). Entre los ateos la tendencia es inversa, es decir, no hay ateos entre los sin estudios, y su porcentaje aumenta entre los universitarios. Pareciera que entre los sin estudios hay una desinstitucionalización creciente

que supondría una protesta que los lleva a renunciar, denunciar o rechazar a toda religión. Una manera de verlo es que hay más protesta simbólica contra la religión hegemónica en el hecho de negar toda religión que en ir hacia otra nueva. Otra sería que no hay capitales sociales o simbólicos suficientes para acceder a las ofertas institucionales que ponen en práctica católicos y evangélicos. El debilitamiento del capital social en sectores empobrecidos muestra el actual quiebre entre vulnerables, precarios y afiliados. Quizás habría que profundizar la hipótesis de si estamos ante una población que “duda” o “tiene temor” de decir que pertenece a una religión diferente a la establecida. Esta tendencia de un grupo que podríamos caracterizar como “desafiliado”, “vulnerable”, o en todo caso inserto en redes sociales más lábiles se repite en otros grupos con similares características, como los desocupados y la religión. Creen en Dios el 86,7 % de los desocupados, casi cinco puntos porcentuales menos que la media nacional, no cree el 9,4% y duda el 4%.

Veamos ahora el corte por edades y su relación con la adscripción religiosa. Entre los ancianos hay pocos pentecostales: podemos avanzar dos hipótesis al respecto, la primera tiene que ver con la expansión relativamente reciente de la opción evangélica a nivel masivo. La segunda, que requeriría de estudios etnográficos para profundizarla, enuncia la posibilidad que las personas de mayor edad vuelven a sus primeras creencias. Otro dato interesante son las diferencias entre los que contestaron no creer en ninguna religión (un total de 7,3%), porcentaje que crece entre los jóvenes, desciende entre los de mediana edad (30 a 64 años) y vuelve a aumentar entre los que tienen más de 65 años (6,5 %).

Si tenemos en cuenta el tamaño de las ciudades, podemos ver que el costo de las disidencias por un lado y el creer por su propia cuenta o los católicos sin iglesia se diferencian según el tamaño de las ciudades. Hay, por ejemplo, más pentecostales en las ciudades intermedias que en las grandes metrópolis o en las ciudades pequeñas: las cifras muestran un 9,2% en ciudades intermedias, 8,3 % en grandes urbes y 5,1 % en localidades chicas. En las grandes ciudades, es decir donde encontramos rasgos premodernos, modernos y postmodernos confluyendo de manera compleja y cara a cara, donde la proximidad geográfica disminuye y acentúa contemporáneamente las distancias sociales, se presentan características a tener en cuenta. Los indiferentes religiosos, es decir ateos, agnósticos y sin religión son el 18% de la población en Buenos Aires y su área metropolitana, los católicos son el 69,1% y los pentecostales el 8%. No olvidemos que es en las grandes ciudades donde el impacto mediático se “nacionaliza” y donde la interacción con la representación de la realidad presentada en los medios es mayor. Podemos concluir afirmando que, a diferencia de varias afirmaciones mediáticas o de personas que no investigan estos temas, el mundo pentecostal no está masivamente en los sectores sin estudios (o sea los más empobrecidos) ni en las ciudades pequeñas. Los que no tienen ninguna religión superan en número a los pentecostales entre los sin estudio y en las grandes ciudades.

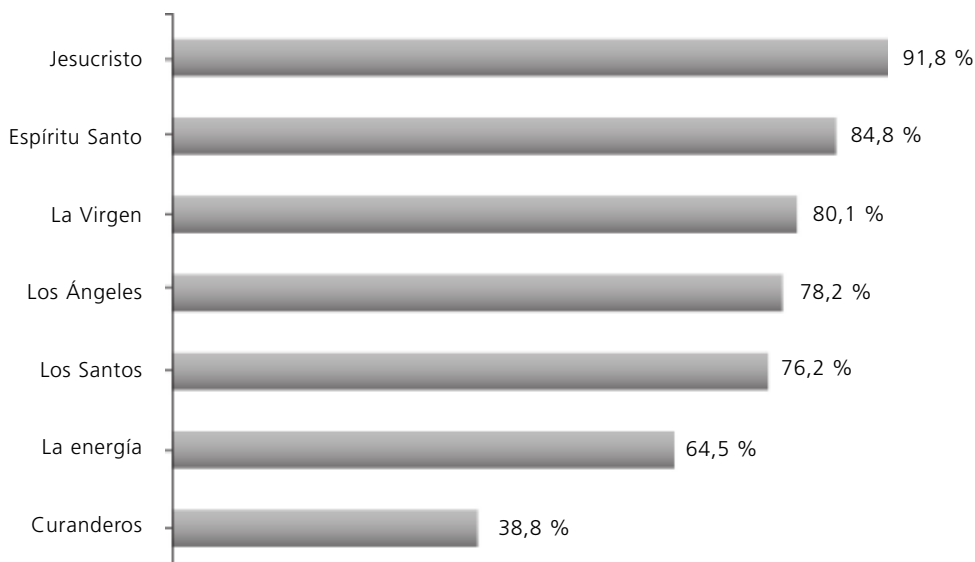
Otro dato interesante a remarcar tiene que ver con la población de extranjeros, que muestran la preservación de las creencias dominantes en sus países de origen. Entre los chilenos la población evangélica sube mucho respecto de la media general (33,4%), mientras que la mayoría de los paraguayos, bolivianos y peruanos

son católicos. Lo que llama la atención son las cifras de la “colonia” del Uruguay. El 40,6% se declara pentecostales, los que dicen no tener ninguna religión son un 17,9% y los católicos son el 41,5% (el porcentaje más bajo entre los extranjeros, en línea con los datos de la adscripción religiosa en Uruguay). A tener en cuenta es que entre los extranjeros del resto del mundo, hay un 84,9% que se dicen católicos y un 11,2% se declaran bautistas.

Si analizamos las creencias de los habitantes de la Argentina (más allá de la generalizada creencia en Dios), vemos que se reafirma la cultura católica y cristiana extendida en la mayoría de la población. Como signo de la época, reflejo de la difusión de las ideas “New Age”, es importante destacar las creencias en la energía.

GRÁFICO 5

Ranking de creencias



Fuente: Datos propios

El estudio muestra importantes diferencias globales entre católicos y pentecostales, entre un núcleo duro de católicos y pentecostales y entre los mismos católicos tanto en lo religioso como en lo institucional y en temas controversiales como se verá más adelante en este artículo. Una vez más hablar de catolicismos y pentecostalismos ayuda a comprender comportamientos complejos y múltiples.

AUTONOMÍA, INDIVIDUACIÓN Y CRISIS DE LAS INSTITUCIONES

La encuesta nos brinda datos valiosos sobre las diferentes maneras de relacionarse con Dios. Aquí aparecen complejos procesos de individuación religiosa y de

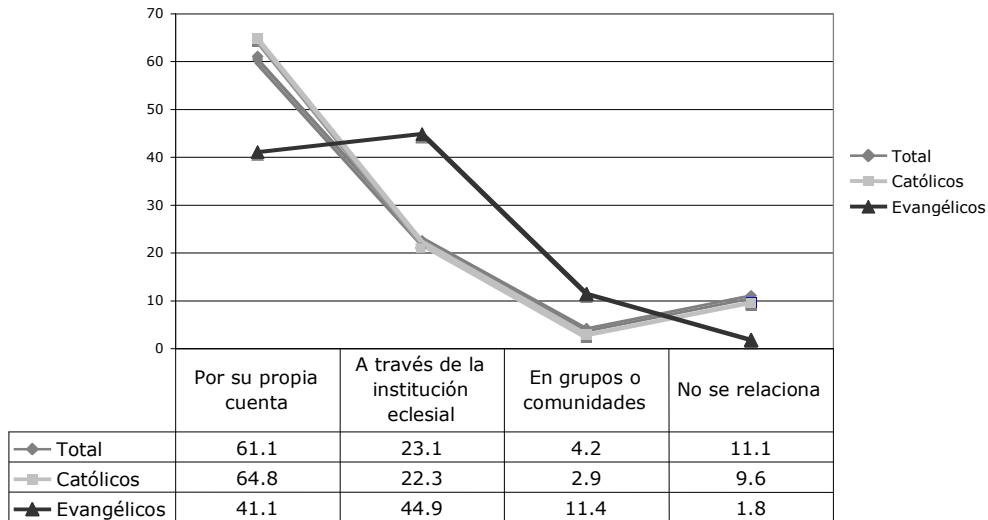
toma de distancia con la institución. Los individuos creyentes se relacionan masivamente con su Dios y sus creencias por su propia cuenta, y a la hora de tomar decisiones sobre sus prácticas y comportamientos no parecen consultar al especialista de su religión. Es importante tener en cuenta que, desde una perspectiva histórica, las raíces del campo religioso en Argentina no se reconocen en el modelo eclesiástico, cultural y territorial de organización del espacio en una sociedad parroquial, en el que la autoridad eclesiástica regula hegemoníamente las creencias, para luego desgranarse con la secularización. El tipo histórico dominante de presencia religiosa en la modernidad latinoamericana de influencia hegemónica hispana, pero también indígena y negra, hizo más hincapié –por dificultades de reclutar especialistas, por las distancias geográficas y simbólicas, por el modelo de cristiandad colonial, por las cercanías y penetración al Estado, etcétera– en los ritos de iniciación y pasaje que en la participación activa en una cultura eclesial. La cultura católica en América Latina es históricamente difusa, ampliamente extendida y poco regulada por las instituciones.

Esta distancia entre las instituciones religiosas y la vida cotidiana de los creyentes se profundiza, y podemos verla en tres procesos convergentes. En primer lugar, los creyentes recurren cada vez menos a la mediación institucional; en segundo lugar la participación en organizaciones religiosas, si bien es más alta que la participación en otras organizaciones sociales, dista mucho de las proyecciones de los líderes religiosos, y en tercer lugar la asistencia al culto religioso no llega a altos grados de masividad entre los creyentes. Veamos la primera de las tendencias: las cifras del proceso de toma de distancia institucional son, en efecto, elocuentes. La principal y mayor relación con Dios es la que se da por su propia cuenta: así lo afirman el 61,1% de los creyentes (este porcentaje sube entre los católicos, 64,8%, y si bien desciende entre los evangélicos, 42,4%, representa casi la mitad de los evangélicos). Estamos frente a un fenómeno cultural que atraviesa a los grupos religiosos, tanto “antiguos” como “nuevos”. Esta autonomía respecto de la institución aumenta con el nivel de enseñanza (67,2% con secundaria completa y 73,5% con universitaria completa). Entre los concubinos y los divorciados llega al 70%, mostrando el peso de las distancias simbólicas a la hora de comprender participaciones y adhesiones. Se es creyente con poca o nula mediación institucional. Los habitantes de Argentina se relacionan con sus creencias por medio de la institución en un 23% (este porcentaje baja ligeramente entre los católicos (22%) y se duplica entre los pentecostales, con el 43,8%). La elección de la mediación institucional desciende según aumenta el nivel de estudios. Vemos que es del 30,4% entre los “sin estudios”, y del 15,8% entre quienes han completado su instrucción universitaria.

Si enfocamos al grupo confesional más numeroso de la Argentina, tres cuartos de los católicos se relacionan con sus creencias sin mediación de la institución (un 65% se relaciona por su propia cuenta y un 10% no se relaciona nunca). Entre los evangélicos, en cambio, la relación con la institución es más pareja: un 55,8% se relaciona con Dios a través de la institución, mientras que un 42,4% declara hacerlo por su propia cuenta. Son muy pocos los evangélicos que no se relacionan con Dios (1,7%).

GRÁFICO 6

Modalidad de la relación con Dios



Fuente: Datos propios

Los católicos que no se relacionan con Dios (9,6%) son 3 veces más que los que lo hacen en grupo o comunidad (2,9%). Los católicos que están en grupos y comunidades son casi inexistentes entre los “sin estudios” (1,5%) y entre aquellos que tienen estudios universitarios completos (1,3%). Entre quienes tienen primaria completa el porcentaje aumenta (5%), y se mantiene entre quienes han completado la secundaria (4,9%). La interacción cotidiana con las instituciones eclesiales está hegemonizada por grupos sociales de estratos medios.

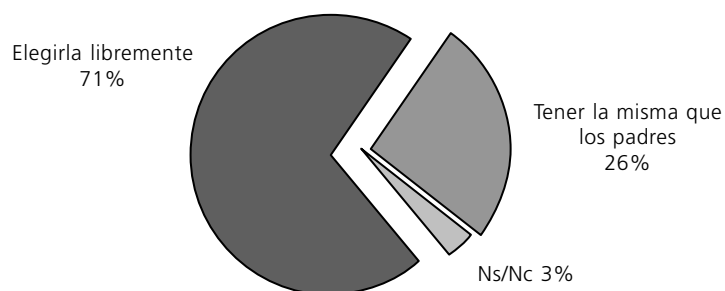
Si tomamos en cuenta el segundo de los procesos, la participación en organizaciones religiosas, vemos que la participación, como en el área política, social y cultural, es escasa. Afirman tener una activa participación en grupos religiosos el 6,5% de la población. Este porcentaje desciende ligeramente entre los católicos (5,7%) y asciende en casi diez puntos porcentuales entre los evangélicos (15,8%). Esta tendencia se repite entre quienes afirman participar en actividades de la Iglesia o templo: en la población general el porcentaje es del 5,8%, entre los católicos 4,9%, y entre los evangélicos 15,7%. La feminización de la actividad religiosa se torna evidente si sumamos los porcentajes de participación en instituciones y en grupos religiosos: las mujeres participan en un 17%, mientras que los varones en un 6,9% (la media general es 12,3%). Es necesario destacar sin embargo –y a pesar de las representaciones de los líderes religiosos que desearían que la participación en las instituciones fuera más alta– que los habitantes de Argentina participan más en organizaciones religiosas que en cualquier otro tipo de organizaciones sociales: sólo el 4,5% de la población participa en cooperadoras escolares, el 2,5% en sindicatos, el 2% en Organizaciones no Gubernamentales, y el 1,9% en partidos políticos.

Veamos el tercero de los procesos, la práctica religiosa cotidiana. La asistencia al culto es, en efecto, otra de las variables que muestra la toma de distancia de la población de las instituciones eclesiales. El 76% de los entrevistados afirma concurrir poco o nunca a los lugares de culto. No deja de ser llamativo que el 23,8% participa muy frecuentemente de las ceremonias de culto, mientras que un 26,8% afirma no asistir nunca. Entre estos dos polos, la mayoría de la población (49,1%) sostiene que frecuenta poco el culto semanal. Es interesante profundizar un poco en la configuración del campo religioso a partir de estos datos: se dibujan dos grupos minoritarios, quienes frecuentan con intensidad las ceremonias y quienes no asisten nunca al culto de su religión, mientras que casi la mitad de la población mantiene con sus creencias una relación tibia, difusa (Cipriani, 2004) que implica una frecuentación ocasional de los lugares de culto.

Otro indicador de que la autonomía es un signo gravitante de nuestros tiempos: el 71% de los argentinos considera que los hijos deben o deberán elegir su propia religión/creencia, mientras que el 26% afirma que deben o deberán tener la misma religión/creencia que sus padres. Entre los que más se inclinan por la libre elección de sus herederos se destacan los agnósticos, ateos o sin ninguna religión (93%); los universitarios (81%); los habitantes del área metropolitana de Buenos Aires (81%) y de la Patagonia (82%). Como contrapartida, los evangélicos (34%), los más adultos (32%), los de menor instrucción (36%) y quienes residen en el Noroeste del país (45,8%), sostienen por encima del promedio general que la religión o creencia de los hijos debe ser idéntica a la de los padres.

GRÁFICO 7

Los hijos y sus religiones/creencias



Fuente: Datos propios

SEXUALIDAD, ANTICONCEPCIÓN, ABORTO Y FINANCIAMIENTO DE LOS CULTOS: OPINIONES CONTROVERSIALES

Consultados sobre una serie de afirmaciones que remiten a postulados doctrinarios o a las formas de vinculación con lo trascendente, se evidencia tanto una marcada distancia entre las opiniones mayoritarias y las prescripciones normati-

vas fijadas por las instituciones religiosas, como una modalidad de relacionarse con lo divino que excede los espacios destinados al culto y prescinde de la mediación de los especialistas religiosos.

Así, se planteó la consigna “se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia o templo”. El 83% se manifestó muy o algo de acuerdo con la misma y apenas un 14,3% transmitió su disconformidad, cifra que se eleva al 41% en el caso de los evangélicos, quienes requerirían en mayor medida la presencia institucional como vehículo de acercamiento hacia Dios. El dato de los evangélicos refuerza también la idea de comunidad religiosa como condición necesaria para la práctica del culto.

GRÁFICO 8

Se puede ser buen religioso sin ir a la iglesia/templo

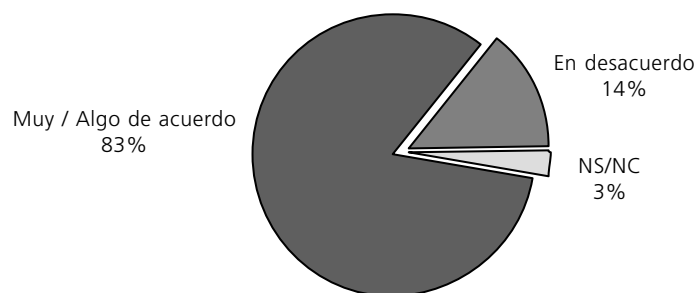
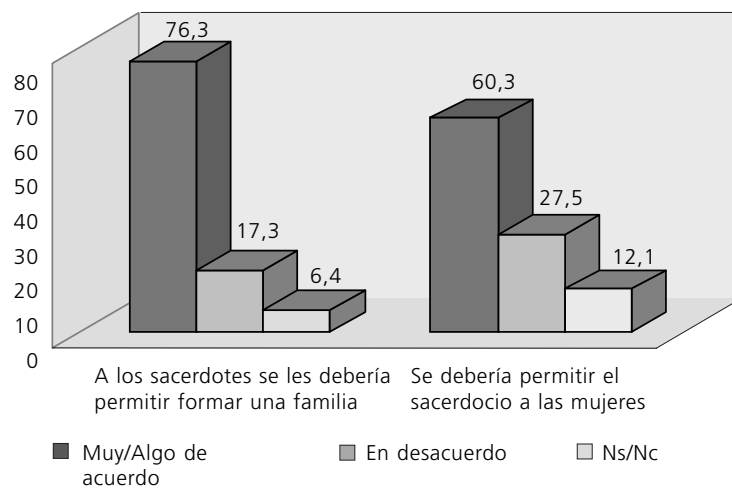


GRÁFICO 9



Fuente: datos propios

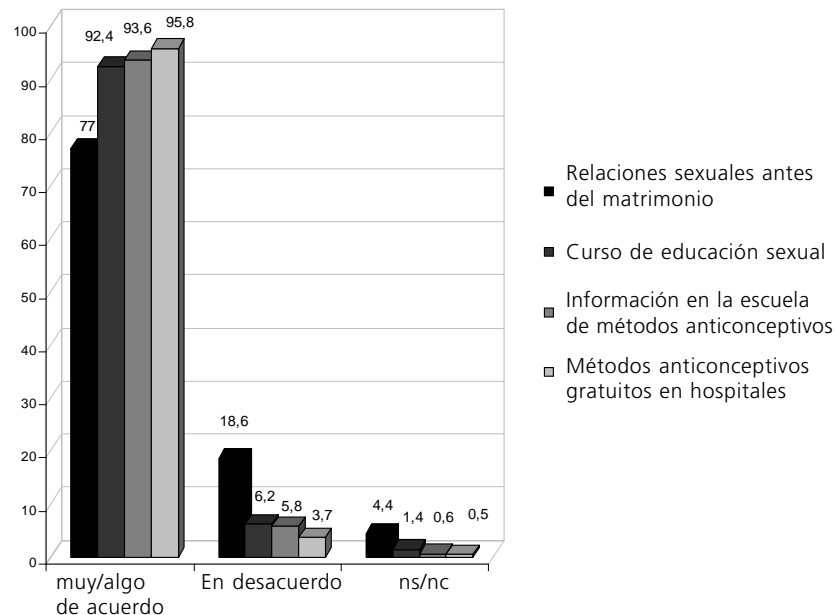
En menor escala, los índices de aprobación antes las siguientes frases también refuerzan la libertad de conciencia de la población respecto a lo que las instituciones religiosas pregonan. Un 76% está a favor de que se permita a los religiosos formar una familia. A su vez, el 60% considera que se debería permitir el sacerdocio a las mujeres, en sintonía con la reciente resolución de la Iglesia Anglicana. También aquí,

la adscripción religiosa, el nivel de instrucción y la región de residencia inciden sobre las respuestas, ya que los evangélicos, los de menor instrucción y los habitantes del Noroeste y del Nordeste argentino comparten, pero en menores proporciones, las afirmaciones mencionadas.

La sexualidad es otro de los núcleos en que se percibe una defensa por la privacidad de la decisión. Cuándo, con quién y cómo: tres preguntas que los argentinos reservan al plano íntimo de sus conciencias. No obstante, instituciones como la escuela y el hospital son valorizadas en tanto espacios públicos encargados de informar, educar y proporcionar los métodos definidos por los ciudadanos. El 77% de los encuestados afirma que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva. De todas maneras, el discurso religioso es una variable que interviene en esas evaluaciones. Mientras que en los evangélicos, la cifra de aprobación baja al 50%; en el caso de los “indiferentes religiosos”, el 89% expresó su acuerdo con las relaciones sexuales pre-matrimoniales. Como contrapartida, en el noroeste argentino, un 31,7% se manifestó en desacuerdo.

Por otro lado, casi la totalidad de la sociedad argentina (92,4%) es partidaria de que la escuela incorpore cursos de educación sexual para los alumnos. Apenas el 6,2% no comparte esa política. Porcentajes similares respecto a si la escuela debería informar acerca de los métodos anticonceptivos: el 93,6% se pronunció favorablemente; sólo el 5,8% manifestó su negativa. Complementariamente, el 95,8% está a favor de que los hospitales, clínicas y centros de salud ofrezcan métodos anticonceptivos de manera gratuita.

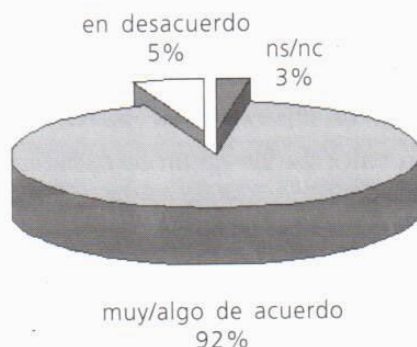
GRÁFICO 10



Fuente: datos propios

GRÁFICO 11

Se pueden utilizar anticonceptivos y seguir siendo buen creyente

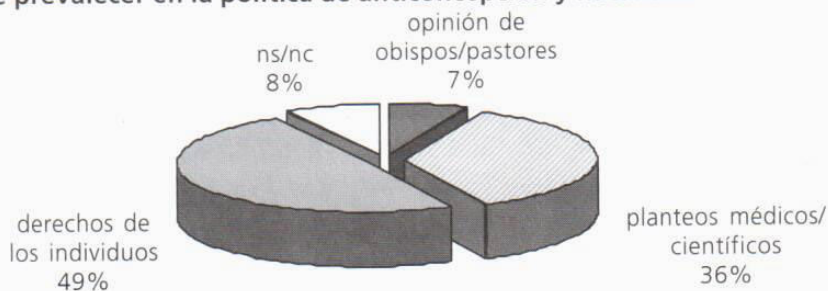


Fuente: datos propios

Ahora bien, este conjunto de opiniones, que reflejan un significativo grado de secularización societal, no implica una pérdida de las creencias religiosas. Religión sin iglesia, creer sin pertenecer, creyentes a su manera son términos que nos permiten describir un proceso complejo que combina presencia de religiosidad, en términos de creencias y prácticas, y desapego institucional. Los gráficos 11 y 12 rubrican lo recién afirmado.

GRÁFICO 12

¿Qué debe prevalecer en la política de anticoncepción y natalidad?



Fuente: datos propios

Como podrá advertirse, la permanencia de una cultura cristiana extendida, consistente en el elevado porcentaje de la creencia en Jesucristo, el Espíritu Santo, la Virgen María y los Santos, no supone la aceptación de la injerencia de los especialistas religiosos en la regulación de asuntos relacionados con la vida privada. Es aquí donde se cristaliza la autonomía de conciencia y entran a tallar actores de otros campos –léase científico–, cuyas prédicas parecen tener mayor receptividad. Así, la legitimación dada en la esfera religiosa no se proyecta hacia otras áreas de la vida social. Apenas el 7% de la sociedad argentina considera que el Estado debe atender

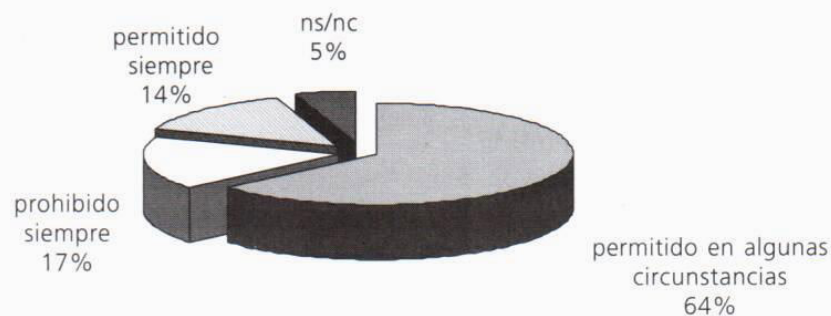
principalmente la opinión de los obispos y pastores a la hora de definir las políticas públicas en materia de anticoncepción y natalidad. Una vez más, tanto los evangélicos como los residentes en el NOA se diferencian del promedio general. Aquí el 18% propone priorizar la postura de los líderes religiosos ante esos temas.

Por otro lado, casi la totalidad de la población (92%) cree que el uso de anticonceptivos no afecta la condición de buen creyente, evidenciando una clara disonancia con las directivas de las autoridades eclesásticas. En el Área Metropolitana de Buenos Aires y en la Patagonia, esa convicción es aún mayor.

El aborto es, como pocos, un tema controversial en la sociedad argentina. Vastos sectores pugnan por defender sus posiciones y lograr que la legislación se corresponda con tales principios. Si bien se observan opiniones divididas, el 63,9% expresa estar de acuerdo con el aborto en determinadas circunstancias (en caso de violación, de riesgo en la vida de la mujer o de malformación del feto). En otras palabras, casi dos de cada tres argentinos aprueban el marco legal actual, que contempla la interrupción del embarazo en tales ocasiones, e incluyen aquello que no está contemplado en el marco legal actual, es decir los casos de violación a cualquier mujer.⁸ Luego, el 16,9% afirma que el aborto debe estar prohibido en todos los casos, en sintonía con los postulados de las principales instituciones confesionales; mientras que el 14,1% sostiene que una mujer debe tener derecho a un aborto siempre que así lo desee, en consonancia con los planteos de las organizaciones feministas.

GRÁFICO 13

Opinión sobre el aborto



Fuente: datos propios

⁸ El artículo 86 del Código Penal establece que “el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta, no es punible si se ha realizado con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre (...); si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente”.

Ahora bien, la religión de pertenencia es un factor gravitante en la opinión frente al aborto. Si en la población general, son similares los porcentajes entre quienes sostienen que debe estar siempre prohibido y los que creen que debe estar permitido sin más; en el caso de los evangélicos la distribución difiere significativamente: apenas el 6,7% está a favor de la despenalización total del aborto, mientras que el 37,4% no acepta ninguna excepción para su realización. Como contrapartida, en los indiferentes religiosos la situación se invierte: el 38% promueve el derecho que tiene la mujer sobre su cuerpo y el 7,4% se opone sin contemplaciones. Los católicos se aproximan al posicionamiento promedio de la sociedad en su conjunto.

TABLA 1

Opinión sobre el aborto según religión de pertenencia

Opinión sobre el aborto	Total (en %)	Católicos	Evangélicos	Indiferentes religiosos
Permitido siempre	14	11,4	6,7	38
Permitido en algunas circunstancias	64	68,6	48,1	51,2
Prohibido siempre	17	15	37,4	7,4
Ns/Nc	5	5	7,8	3,4

Fuente: Datos propios

Interesante es también el análisis por región del país. El NEA, el NOA y fundamentalmente Cuyo registran los porcentajes más altos de rechazo al aborto. En cambio, el Área Metropolitana de Buenos Aires evidencia una “permisividad” mayor sobre la cuestión aludida.

TABLA 2

Opinión sobre el aborto según región del país

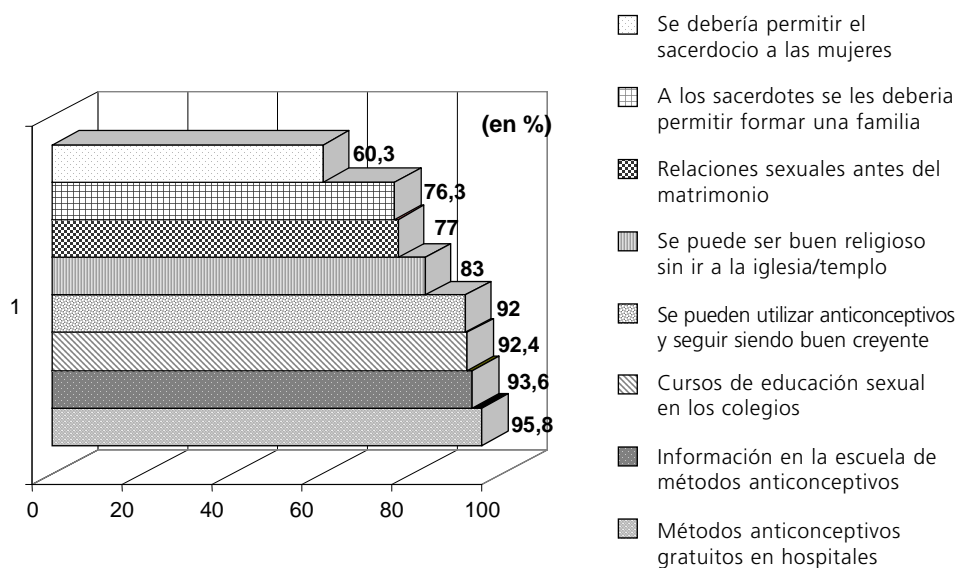
Opinión sobre el aborto	Total (en %)	AMBA	Centro	Sur	NEA	NOA	Cuyo
Permitido siempre	14	19,1	13	12,2	6,8	10,2	7
Permitido en algunas circunstancias	64	63,7	66,7	57,4	65	59,7	58,3
Prohibido siempre	17	12,9	14,8	12,3	25,5	26,7	32,3
Ns/Nc	5	4,3	5,5	18,1	2,5	3,4	2,4

Fuente: Datos propios

Es pertinente a esta altura del análisis sobre temáticas controversiales, emprender una lectura transversal para dilucidar los rubros que han despertado mayores niveles de acuerdo en la sociedad argentina. En un contexto generalizado de defensa de la autonomía para resolver asuntos de la vida cotidiana, de promoción de mayores derechos ciudadanos y de igualación de géneros, tres consignas que involucran a instituciones públicas por excelencia reciben los mayores niveles de aprobación. Nos estamos refiriendo a la escuela y al hospital, como ámbitos altamente legitimados para dictar cursos y brindar información sobre educación sexual y distribuir anticonceptivos gratuitamente. Estos procesos se presentan en concomitancia con el accionar de las instituciones religiosas, que pugnan por contribuir desde su normatividad ética a los universos de sentido que se construyen en el espacio público y privado.

GRÁFICO 14

Niveles de acuerdo con...



Fuente: Datos propios

Escapa a los objetivos del presente artículo, pero los datos arrojados por la investigación estimulan un análisis en otro registro, que confronte los grados de secularización observados en la sociedad civil, en tanto autonomía de conciencia y de decisión, con los niveles de laicización estatal, en cuanto a la definición de políticas públicas desprovistas de determinaciones religiosas.

EL ESTADO Y LAS CONFESIONES RELIGIOSAS

En Argentina las diversas confesiones religiosas no tienen igual rango constitucional. El catolicismo goza de un status diferenciado, en virtud del artículo 2º de la Carta Magna, que establece que el Estado debe sostener al culto católico apostólico romano. Asimismo, el Código Civil indica que la Iglesia Católica es una entidad de carácter público, mientras que los demás cultos asumen un carácter privado. A ello debe adicionarse que las entidades religiosas no católicas deben registrarse en la Secretaría de Culto de la Nación, a los fines de legalizar sus prácticas de culto.

Ante este encuadre institucional, interesó relevar la opinión de la sociedad argentina sobre algunos elementos que hacen a la relación Estado-Iglesias como por ejemplo, el sostenimiento del culto con fondos públicos.

El 60% de los encuestados se ha manifestado en contra de que el Estado financie sólo a la religión católica, como ocurre actualmente. De todas maneras, cabe resaltar que un 34% está muy o algo de acuerdo con ese aporte público exclusivo. Lógicamente, entre los evangélicos y los indiferentes religiosos, los niveles de rechazo llegan al 90% de la población y los católicos se presentan como los más favorables. Los hombres más que las mujeres, los jóvenes más que los adultos, los de mayor educación formal más que aquellos con menor instrucción y los habitantes del sur, Cuyo y Buenos Aires más que los del noroeste argentino, se oponen a ese tratamiento diferencial para con la Iglesia Católica.

GRÁFICO 15

Opinión sobre el financiamiento del Estado sólo a la religión católica

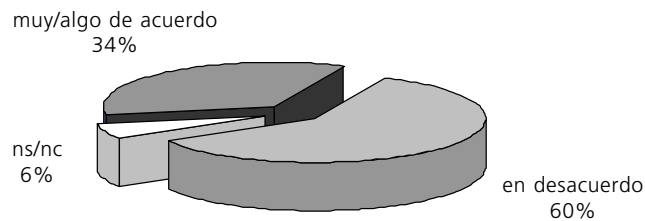
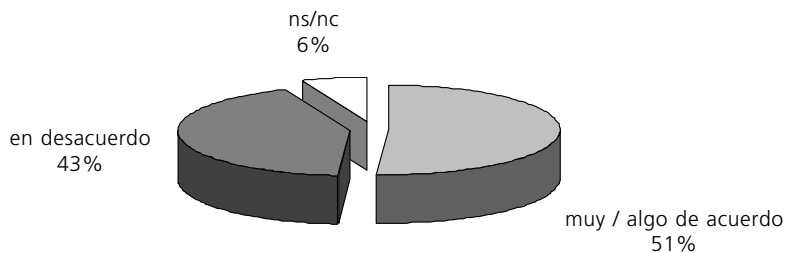


GRÁFICO 16

Opinión sobre el financiamiento del Estado a todas las religiones



Fuente: Datos propios

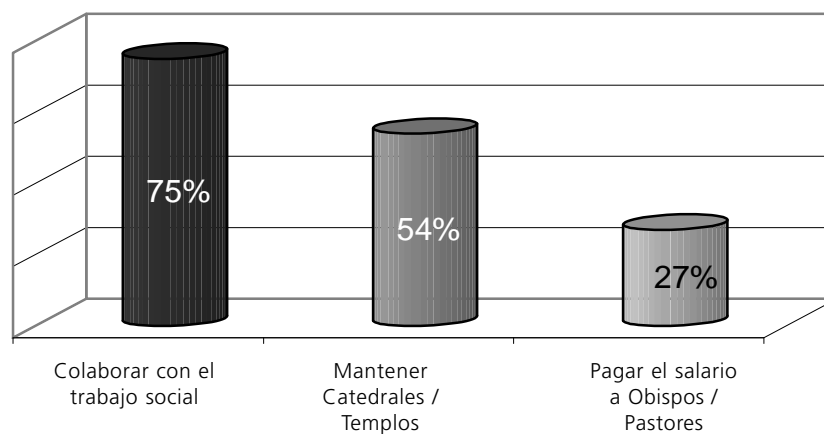
Ahora bien, planteada la posibilidad de que el Estado financie a todas las religiones, la mitad más uno (el 51%) manifestó su apoyo (muy o algo de acuerdo) a una iniciativa de este tipo, en tanto el 43% expresó su oposición, lo que indicaría diferentes perspectivas de vínculos entre el Estado y las iglesias. Interesa subrayar que el 72% de los evangélicos apoyan la moción de que el Estado contribuya económicamente con los cultos, contra un 29% de los indiferentes religiosos.

Si analizamos asociadamente estas cifras con las derivadas del gráfico anterior, podemos percibir un escenario en el que los adherentes a los grupos evangélicos bregan por la igualdad religiosa, pero no en la dirección hacia una mayor laicidad del Estado sino en el sentido de una pluri-confesionalidad del mismo.

Discriminando los rubros sobre los cuales el Estado debería contribuir económicamente, las respuestas han sido variadas. El pago de los salarios a obispos y/o pastores no es mayoritariamente aceptado. Apenas –¿apenas?– el 27% aprueba ese aporte público. En cambio, se asiente la colaboración con el trabajo social que realizan los cultos (75%) y el mantenimiento de catedrales y templos (53,6%). En definitiva, desagregando la cuestión del financiamiento, la sociedad argentina se inclina por respaldar el apoyo económico del Estado a las actividades sociales emprendidas por las instituciones confesionales y a la conservación de sus inmuebles, en tanto patrimonio cultural, pero no patrocinan el sostenimiento del culto propiamente dicho.

GRÁFICO 17

Grado de aprobación sobre el financiamiento del Estado con respecto a:



Fuente: Datos propios

Como dato complementario, señalemos que en el NEA y en el NOA, más del 40% concuerda en que el Estado pague el salario de los obispos/pastores. En ambas regiones, el mantenimiento de catedrales y templos con fondos públicos recibe una aprobación que ronda el 75% y en la colaboración con el trabajo social de las iglesias, los guarismos ascienden al 85%.

CONCLUSIONES

La Primera Encuesta realizada en Argentina sobre creencias y actitudes religiosas nos muestra un paisaje cargado de símbolos religiosos aunque reacio a someterse a directivas institucionales. Los altos niveles de creencia y los relativamente bajos niveles de práctica y de encuadramiento en las organizaciones eclesíásticas y comunitarias de los creyentes describen una sociedad de personas que se sienten religiosas, y que reivindican modalidades de creer despegadas de las instituciones: creer “a su manera”, “creyentes sin religión”, son algunas de las categorías a través de las cuales los investigadores en otras latitudes han intentado dar cuenta de las reconfiguraciones en un campo móvil y cambiante. Conceptos relacionados como “creer por su propia cuenta”, “religión difusa”, “cuentapropismo religioso”, “creer desregulado”, “creer sin pertenecer”, “católicos sin Iglesia”, son útiles para dar cuenta de aquello que venimos encontrando en nuestros estudios cualitativos de fenómenos religiosos desde hace dos décadas: desinstitucionalización e individuación de las creencias en una sociedad con el telón de fondo de una extendida cultura católica dominante pero enfrentada a la pérdida de certezas y a la desregularización del Estado de Bienestar y de la sociedad salarial que la había caracterizado durante casi medio siglo.

Tal vez el dato central que surge del estudio que aquí presentamos tiene que ver con la ruptura de la hegemonía del catolicismo en el campo religioso. Hegemonía que se construyó a lo largo de los siglos con singularidades a destacar: *“el monopolio del catolicismo se ha centrado en América Latina, no ya en la regulación efectiva y cotidiana de los feligreses por parte de la autoridad eclesíástica, sino en el lugar social sostenido por la Iglesia, que le permite afirmar lo que es lícito creer en un momento determinado”*.⁹ En los últimos veinte años se ha consolidado en nuestro país una religión difusa, poco obediente a las directivas institucionales, casi auto-construida, en un campo religioso ampliado donde emerge un activo mercado de bienes simbólicos en el cual se destaca, entre otros, el pentecostalismo evangélico. La pérdida de la centralidad de la influencia de las instituciones religiosas ha posibilitado, también, el surgimiento de la opción, elegida por once de cada cien habitantes de la Argentina, de pensarse fuera de todo marco religioso.

Pero más allá de las opciones personales de los creyentes y de la ampliación de la autonomía de los individuos, los símbolos religiosos, tienen una presencia importante en el espacio público en Argentina. Tanto el tramado urbano como los caminos rurales y las dependencias de las instituciones estatales en sus distintos niveles están consteladas de representaciones de Vírgenes, cruces y santos, oficiales o no. La presencia de dignatarios eclesíásticos es corriente en celebraciones de efemérides patrias, la opinión de sacerdotes, obispos, pastores, rabinos es requerida por los medios de comunicación frente a temas destacados de la sociedad, y no sólo

⁹ Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V. (2007). “Creencias e increencias en el Cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político” en *Revista Argentina de Sociología*, 9, 2007, Buenos Aires.

en temáticas confesionales: la pobreza, las políticas sociales, las cuestiones educativas, las decisiones en política de salud, tienen a líderes religiosos como opinadores decididos y considerados necesarios por esa gran usina de influencia en la sociedad que son los medios masivos de comunicación. Resta pensar entonces las razones históricas y sociales por las cuales los líderes religiosos ganan más visibilidad en un espacio público que aparece como una arena a conquistar, mientras que el campo de los creyentes se complejiza cada vez más, sometido a las muy contemporáneas tendencias hacia la autonomía y la individuación.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- BECK, Ulrich, (2000). *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- BERGER, Peter (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- BLANCARTE, Roberto (2000). “Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America: Facing the Modernity Paradigm”, en *Internacional Sociology*, vol. 15. (591- 603)
- BOURDIEU, Pierre (1971). “Genèse et structure du champ religieux”, en *Revue française de sociologie*, 1971-XII. (295-334), traducción castellana *Génesis y estructura del campo religioso*, Buenos Aires, Material de Cátedra UBA.
- (1993). “La disolución de lo religioso”, en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- CIPRIANI, Roberto (2004). *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- DA COSTA, Néstor (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Montevideo, CLAEH/ Centro UNESCO Montevideo.
- DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco, varios Centros de Investigación y la Secretaría de la Gobernación.
- ESQUIVEL, Juan; GARCÍA, Fabián; HADIDA, María Eva; HOUDÍN, Víctor (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- FORNI, Floreal (1993). “Nuevos movimientos religiosos en Argentina”, en FRIGERIO, Alejandro (ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Buenos Aires, CEAL. (7-23)
- GEERTZ, Clifford (1991). “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- HERVIEU LÉGER, Danièle (1997). “La transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación”, en *Revista Sociedad*, UBA 16, Neoliberalismo y Globalización, Buenos Aires, Ediciones Sociales, UBA

- MALLIMACI, Fortunato (1995). “Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 91, juillet-septembre 1995. (113-136)
- (2001). “Prólogo”, en ESQUIVEL, Juan, *op. cit.* (13-31)
- (2006). “Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI”, en Da Costa, Néstor (org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH –ALFA, Montevideo.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (2007). “Creencias e increencias en el Cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político” en *Revista Argentina de Sociología*, 9, 2007, Buenos Aires.
- PAUGAM, Serge (2000). *Le salarié de la précarité*, Paris. Presses Universitaires de France.
- ROMERO JACOB, César; WANIEZ, Philippe; *et al.* (2003) *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Puc-Rio, Rio de Janeiro, Loyola.
- SALAS, Ricardo (2007). “Religión, política y sociedad en el MERCOSUR”, en *Sociedad y Religión* 28/29. (8-16)
- WEBER, Max (1992). *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1997). *Sociología de la Religión*, Madrid, Istmo.
- (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, Barcelona.

Religión, secularización y política: un ensayo teórico-metodológico

Luis Donatello

El objetivo de este trabajo es brindar un marco teórico-metodológico sobre las relaciones entre religión y política en las sociedades occidentales contemporáneas. Para ello, se sintetizan distintos aportes provenientes de las ciencias sociales, con especial asiento en la sociología, formulados en los contextos europeo, norteamericano y latinoamericano. Asimismo, se establecen sus relaciones con formulaciones más clásicas. De este modo, se busca establecer las coordenadas de la reflexión sobre los nexos propuestos, con miras a establecer las distintas alternativas de estudio sobre estos fenómenos.

INTRODUCCIÓN

En los años posteriores a la segunda guerra mundial, se configuró un orden internacional que, en los países occidentales, orientó el conflicto político en torno a una polaridad definida. No era la primera vez que en la historia sucedía tal cosa. De este modo, la organización política del “Estado-Nación” cerró un ciclo en el cual, conceptos como modernización, urbanización, secularización, laicidad y ciudadanía, formaban parte del mismo mapa conceptual y configuraban un horizonte de “normalidad”.

A partir de allí, parecían cumplirse en muchos países europeos e inclusive en una sociedad con bases religiosas constitutivas como Estados Unidos (JOHNSON, 1997), las viejas premisas iluministas que predicaban el fin de la religión y el culto al individuo y a “la humanidad” como instancias organizadoras de las creencias. Sin embargo, los propios conflictos seculares del mundo de posguerra parecían dar por el traste a dichos argumentos.

El rol cuasi-religioso de los conflictos desarrollados durante la guerra fría, las afinidades entre disposiciones religiosas y movimientos contestatarios alrededor del mundo y la búsqueda de caminos para afrontar las incertidumbres propias de un proceso de individuación creciente mostraban cómo las profecías dieciochescas estaban aún lejos de cumplirse.

Ahora bien, con el ciclo de transformaciones globales abiertas a partir de los sucesos de la década de 1980, se inauguró una situación de crisis de sentido (GARCÍA-RUIZ, 1997), acompañada por el desarrollo de un conjunto de procesos sociales sobre los cuales existe todavía una gran confusión. En este marco es que –una mirada superficial nos muestra una irrupción de valores y referencias “sacras” por demás

diversas: desde los conflictos bélicos de primer orden¹ hasta una vida cotidiana en donde la palabra “emoción” atraviesa distintas esferas– nos encontramos con una pluralidad de experiencias que hacen referencia a “lo religioso”. ¿Cómo conceptualizarlas? ¿Cuáles son los principales argumentos al respecto? ¿En qué medida los debates desarrollados en Estados Unidos y Europa son apropiados para comprender lo que sucede en América Latina y en nuestro país?

Estas preguntas y sus posibles respuestas constituyen el tema de este artículo. Su sustrato, son reflexiones recientes sobre la problemática. Y su intención fundamental es –a partir de los aportes realizados por las ciencias sociales en los contextos europeo, norteamericano y latinoamericano– discutir en qué medida es pertinente la utilización del término “secularización” para caracterizar las creencias y la construcción de sentido en nuestras sociedades.

1. SOBRE LAS MUERTES DE DIOS

Diferentes investigaciones empíricas provenientes, fundamentalmente, de la sociología y la antropología utilizan cuatro conceptos para caracterizar las grandes tendencias generadas en Occidente en torno al desarrollo de las creencias religiosas:

– Individualismo religioso: Bajo tal rótulo, suele considerarse una tendencia a partir de la cual cada quien cree “a su manera”.²

– Pluralización: Este concepto, hace referencia a dos grandes manifestaciones. Por un lado, la fragmentación de las capacidades institucionales de las Iglesias que detentaron el monopolio de la fe en un territorio determinado. El mejor ejemplo de esto, es el de la Iglesia Católica en gran parte de los países occidentales. Desde la segunda mitad del siglo XX esta situación viene cambiando en la medida en que muchos fieles “se pasan” a otros cultos. Por otro lado, la pluralización también se manifiesta dentro de las grandes religiones monoteístas, abriendo posibilidades de coexistencia a una amplia gama de expresiones y organizaciones dentro de cada cosmos religioso (BASTIAN, 2000).

– Nomadismo: Esta tendencia implica una circulación constante de los fieles entre distintos cultos. Es decir, una búsqueda permanente frente a la “crisis de sentido”.³

¹ Dados los objetivos de este artículo, centrados básicamente en los países occidentales, dejaremos de lado el polémico nexo entre religión y “terrorismo”. Dicho tema, también presente en nuestras sociedades, expresa sin embargo una realidad mucho más global que excedería los límites aquí propuestos. Para una visión “des-mitificadora” del problema, se recomienda un reciente texto del sociólogo norteamericano Mark Juergensmeyer (JUERGENSMEYER, 2003).

² Para ver una genealogía de la temática del individualismo en el seno de las ciencias sociales, existe un sintético trabajo de la socióloga Lidia Girola, que resulta muy útil para enmarcar el problema del “individualismo religioso” (GIROLA, 2005).

³ Este fenómeno, ha sido destacado por el antropólogo Julien Ries como un fenómeno recurrente en la historia (RIES, 1995).

– Múltiples pertenencias: El significado de esta palabra remite a que haya fieles que, en un volumen cada vez mayor, participen al mismo tiempo de distintos cultos.⁴

Estas realidades, solidarias con procesos sociales estructurales, han dado pie a un conjunto de debates teóricos. A manera de síntesis, podemos establecer dos grandes tipos de argumentación al respecto. Por un lado, nos encontramos con quienes –una vez más– predicán la “muerte de Dios”. Es decir, sea a través de la pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones “tradicionales” (BRUCE, 2002; GAUCHET, 1985), o bien, a partir del argumento que supone que la fragmentación de las creencias es una expresión de un proceso de “secularización” (DAVIE, 1994), estas perspectivas alegan que las realidades mencionadas expresan una suerte de fase terminal dentro de un largo proceso de muerte de la religión.

Por otra parte, tenemos quienes sostienen, de manera inversa, que asistimos a una recomposición de las creencias en donde la pérdida del monopolio por parte de las “iglesias” no es más que una manifestación análoga a otras de largo plazo (HERVIEU-LÉGER, 1999).

En gran parte, este debate depende de las definiciones sobre la religión. Mientras que para los primeros, esta puede reducirse en torno a un concepto fijo y que tiene como realidad más cristalizada la institucionalidad propia del modelo “Iglesia”,⁵ por el contrario, la otra posición, supone a la religión como algo difícil de definir, en tanto se encuentra siempre “en movimiento”.

Ahora bien, si seguimos algunas pautas metodológicas establecidas por los autores “clásicos” de la sociología de la religión y, si al mismo tiempo queremos ver en qué medida el factor religioso posee una influencia en la vida colectiva, no es necesario manejarse con una definición “estricta”.

Ni Marx, con su conceptualización de la ideología en tanto producción “espiritual” (MARX, 1932), ni Durkheim, con su laxa distinción de “lo sacro” y “lo profano” (DURKHEIM, 1912), y menos aún Weber, para el cual toda religión era la expresión cristalizada de un interés concreto (WEBER, 1904-1922), definieron “la religión”. Por el contrario, dichas conspiraciones eran genéricas, permitiendo desplazar el centro de interés no tanto a los aspectos “religiosos” del fenómeno “religioso” sino hacia sus “consecuencias sociales”.

De este modo, en un ejercicio análogo, podemos interrogarnos hoy sobre qué aspectos de nuestras vidas se encuentran afectados por el factor religioso.

⁴ Como bien nos muestra Richard Sennet, la identidad múltiple, no es una propiedad del campo religioso, sino que forma parte de un proceso más complejo de “disolución identitaria”, ligado a su vez con transformaciones estructurales profundas (SENNET, 1998).

⁵ En realidad, la mayor parte de estas interpretaciones suponen a la Iglesia Católica como el modelo más acabado de institución religiosa.

2. RELIGIÓN, POLÍTICA Y VIDA COLECTIVA EN EL SIGLO XXI

Una primera forma en la que, tradicionalmente, se ha expresado el factor religioso en la vida colectiva, ha sido en el plano de las relaciones entre Iglesia y Estado. De manera particularmente palpable en los países con una fuerte presencia católica, ello supuso, históricamente, una confrontación –pero al mismo tiempo, una mutua dependencia–⁶ entre ambas esferas. Más allá de la historia de este conflicto, hoy en día, podemos ver cómo esas relaciones suponen antagonismos y convergencias.

De este modo, es que se puede mencionar, por ejemplo, la estrategia del Vaticano en torno a la consolidación de la Unión Europea y las pugnas liberadas en su interior por la hegemonía “espiritual” frente a los partidos socialdemócratas.⁷

Otro ejemplo de este tipo de vínculo, es el de las denominadas evangélicas en Estados Unidos: tanto el partido Demócrata como el Republicano cuentan con lobbistas que representan material y simbólicamente a las distintas iglesias y congregaciones (LANDRES, 2004).

En América Latina en general y en Argentina en particular, es de destacar cómo las conferencias episcopales nacionales poseen una fuerza y una impronta singular a la hora de avalar, presionar y/o legitimar a los distintos gobiernos (BONNIN, 2006; ESQUIVEL, 2005).

En este espacio, reconocible fácilmente a partir de una rápida mirada exterior, también podemos incluir las demandas que formulan distintos grupos religiosos por algo que hoy en día se erige en el focus de gran parte de los movimientos contestatarios: el “reconocimiento”.⁸ Casos como el de los movimientos islámicos en Estados Unidos o el de los grupos pentecostales que ingresan a la política partidaria en los distintos países latinoamericanos, llaman la atención sobre este punto.

Un segundo nivel de relación es el que se da en el desarrollo de la participación política de los “activistas religiosos”.⁹ En ese sentido, existe un conjunto de experiencias históricas que hoy sobreviven y se reconfiguran.

⁶ Dos modelos, en algún modo, sintetizan desde el punto de vista político, estas relaciones. Por un lado, el modelo francés de “laicidad”, que supuso la separación entre Iglesia y Estado, la circunscripción de la religión a la vida privada y la “moral cívica” como espacio de sentido creado en la esfera pública para integrar a los distintos tipos de “ciudadanos”. Por otro, tenemos el caso norteamericano, consistente en la escisión entre religión y Estado, pero en la aceptación de la participación de los grupos religiosos en la esfera pública, en una situación de “pluralidad” (BAUBEROT, 2004). En algún modo, y sin que ambas “formas” deban ser consideradas como excluyentes, podemos afirmar que el primer modelo primó en países con una mayoría católica dentro de la población, mientras que el segundo fue más desarrollado en situaciones de pluralidad propias de países con fuertes iglesias protestantes.

⁷ Lejos de ser esta una hipótesis conspirativa, el propio Joseph Ratzinger poco antes de ser erigido como Arzobispo de Roma expuso una conferencia en la cual daba cuenta de la perspectiva mencionada (RATZINGER, 2005).

⁸ El concepto de “reconocimiento” es muy utilizado hoy en día tanto para dar cuenta, como para describir la elaboración de demandas ciudadanas que se presentan como “nuevas”. Más allá de dicho status, en torno al “reconocimiento” se constituye un interesante paradigma de acción política (BENHABIB, 2002).

⁹ Es muy común en la sociología de la religión usar la palabra “activistas religiosos”. Lejos de tener una connotación peyorativa, hace referencia a aquellas personas que desarrollan una participación activa desde “lo religioso” en las distintas esferas de la vida colectiva.

Un primer modelo es el del “Volkswerein” germánico que, en el contexto europeo occidental, se desarrolló a partir de las experiencias de los partidos “demócrata-cristianos” de masas. La palabra “pueblo”, como forma de enfrentar a las utopías liberales y socialistas decimonónicas, fue utilizada para la articulación de frentes “policlasistas” donde, si bien las iniciativas podían originarse en las clases dirigentes, luego sucedió la integración de distintos sectores sociales. Esta forma de articulación, también se desarrolló, con las diferencias propias de cada país, en América Latina: Chile o Venezuela son un buen ejemplo de ello.

Una variante de esta forma de articulación entre religión y política “partidaria” –presente sobre todo en América Latina– es el que se ha desarrollado a partir de la acción de las iglesias evangélicas primero, y pentecostales posteriormente. En países con una organización política federal como Brasil, este tipo de iniciativa ha tenido un singular y temprano éxito en lo referente a elecciones legislativas, ya desde la primera mitad del siglo XX.

Otro modelo, bien diferente al anterior, es el de “Frente”. Con el antecedente de las experiencias europeas de entreguerras, pero con adecuaciones a los desafíos actuales, podemos encontrar diversos ejemplos: desde el “Pacto del Olivo” en Italia, hasta el Partido de los Trabajadores en Brasil o el propio peronismo en la Argentina, han contado desde sus inicios con especialistas religiosos y con militantes laicos en sus filas. Estos ejemplos muestran otra modalidad consistente en la integración en la política de partidos a través de grandes fuerzas de masas caracterizadas por su capacidad de incluir una pluralidad de actores e ideologías en su seno.

Los anteriores ejemplos, ilustran una realidad que no siempre ha sido constante en la política occidental: la de partidos compitiendo por el éxito electoral. En gran parte de los países “iberoamericanos” durante buena parte del siglo XX, al entrar en colisión las formas democráticas, existieron otras formas de interrelación entre lo político-religioso. El caso argentino expresa muy bien esta modalidad: el de una alternativa privilegiada básicamente por la Iglesia católica, que ha sido la de integrarse en coaliciones cívico-religiosas y militares que protagonizaban diferentes “golpes de Estado”. Allí, se podía observar una serie de contraprestaciones entre dichos gobiernos “sediciosos” –consistentes en beneficios institucionales– a cambio de una “legitimidad de origen” para proyectos gestados a expensas de la “voluntad popular”. Más allá de la referencia local, y en un contexto global renuente a los “golpes de Estado”, es interesante observar cómo se ha reconfigurado esta forma “corporativa”. Si bien en la mayoría de los países “iberoamericanos” ya no existe un “partido militar”, la interacción “corporativa” de la Iglesia católica con otras “fuerzas sociales” en tanto canal alternativo de lo político, persiste (MALLIMACI, 1996).

Un modelo, en alguna medida enfrentado al anterior, fue el que se desarrolló en los años 60 y 70 del pasado siglo entre determinadas modalidades del campo religioso y la acción política “contestataria”. Sus raíces pueden encontrarse en la escatología judeo-cristiana y, a partir de allí, es posible establecer sus afinidades con las ideologías seculares que en el siglo XX se agruparon en torno al marxismo. Sin embargo fue en las décadas mencionadas cuando dichas conexiones supusieron un apogeo. Desde el abanico de opciones abiertas en los países católicos a partir del

Concilio Vaticano II, hasta la conversión al Islam por parte de activistas contra el racismo en Estados Unidos,¹⁰ en ese contexto de efervescencia colectiva es donde este modelo “contestatario” mostró sus mayores alcances. De este modo, fenómenos diversos como las guerrillas latinoamericanas –gran parte de ellas fundadas por parte de cuadros de la “Acción Católica” (LÖWY, 1999)–, los “Black Panthers”, o inclusive movimientos como las Brigadas Rojas en Italia, el IRA en Irlanda o ETA en el País Vasco, presentan un punto de partida común.

Esta modalidad, que ha sido interpretada muchas veces como el resultado de tendencias “proféticas” dentro del campo religioso –en oposición a la institucionalidad “sacerdotal”– aún hoy sigue vigente. Sin embargo, en los últimos años, se ha reconvertido. En nuestro continente, dicha construcción –estrechamente ligada a lo que en el catolicismo se conoció como “Teología de la Liberación”– implicó al menos tres vías de continuidad, en ningún modo excluyentes. Por un lado, en la conformación de “Frentes” electorales cuyo objetivo es confrontar las experiencias neoliberales de los años ‘90. Por otro, la construcción desde lo que se conoce como “Sociedad Civil”. En ese sentido, vale la pena mencionar que las ONG’s han sido un camino privilegiado por sacerdotes y activistas laicos que buscan “ampliar las fronteras de lo religioso” más allá de sus límites institucionales. Y, finalmente, en la integración de instancias trasnacionales como el “Foro Social Mundial”. Es decir, distintas “alternativas” que se presentan como contestatarias frente a la recomposición de la “hegemonía mundial”.

Vale la pena mencionar que, si dejamos de lado la idea de una “sociedad civil” despolitizada, podemos observar cómo, desde dicho espacio, surgen de manera constante y dinámica instancias de interacción entre grupos religiosos de diversa procedencia y formas políticas “singulares”. De este modo, desde ámbitos globales como el Foro Social Mundial hasta expresiones de liderazgo local, a partir del carisma de los líderes religiosos, o en torno a Comunidades Eclesiales de Base, nos encontramos que en cada país se gesta una politización desde la “sociedad civil” en la cual se rearticulan las relaciones descriptas.

El peso de lo religioso en estas formas de organización, puede imputarse a dos factores. En primer lugar, es importante mencionar la capacidad de las iglesias y comunidades para gestionar exitosamente el “empoderamiento” de quienes se encuentran en una situación “negativamente privilegiada” (LEVINE y STOLL, 1997). Es decir, su formación para la acción política y para la intervención en la vida pública, a los efectos de llevar adelante sus demandas. En segundo lugar, en todo movimiento social existe un problema básico: aquello que el sociólogo Charles Tilly denominó como el DUNC: Dignidad, Unidad, Número y Compromiso (TILLY, 1998). Todos estos términos, necesarios para el funcionamiento de cualquier tipo de organización que promueva demandas colectivas, están estrechamente ligados a la capacidad que pueden tener éstas para coordinar sujetos dispersos a lo largo del tiempo. En ese sentido, “lo religioso” juega un papel fundamental. Sea a través del apoyo institucional,

¹⁰ Para comprender el fenómeno de la “conversión al Islam” en Estados Unidos y su potencial contestatario, es interesante citar la tesis de SpearIt Maldonado (MALDONADO, 2007).

o bien a partir de la disponibilidad de “cuadros”, las iglesias poseen un aprendizaje colectivo necesario para los movimientos sociales.

Todos estos ejemplos, muestran cómo “lo religioso” implica una presencia múltiple en el espacio de “lo político” y, al mismo tiempo, esto no es un fenómeno reciente: por el contrario, posee referencias históricas de largo plazo. En ese sentido, “Modernidad” y “Religión” no son términos antitéticos. Por el contrario –y más allá del largo proceso de separación entre Iglesia y Estado que se desarrolló en Occidente– la presencia de “lo religioso” en “la política” es por su parte una expresión “moderna”. Los distintos casos a los que he hecho referencia, muestran un núcleo común: una situación de pluralidad identitaria en la cual se destaca una necesidad de “hacer política” desde espacios “religiosos”. ¿Qué motivos explican que cuanto más secularizadas aparentan ser nuestras sociedades, más presencia religiosa podemos observar en la vía pública?

Para responder a esta pregunta, debemos volver sobre nuestros argumentos. Antes mencionamos cuatro tendencias dentro de nuestras sociedades, a los efectos de caracterizar su realidad “socio-religiosa” –individualismo, pluralización, nomadismo y múltiples pertenencias–. Ellas, por su parte son una de las caras de un largo camino atravesado por las sociedades occidentales, que ha sido conceptualizado como “proceso de individuación” (ELIAS, 1987). Es decir, el hecho de que la gente crea, cada vez más, “a su manera” es el fruto de una mayor ampliación de los márgenes de la “conciencia individual” en relación con la “conciencia colectiva”. Este fenómeno es, por su parte, solidario con la fragmentación de los cosmos “religiosos” (y también “políticos”) en múltiples grupos y organizaciones de personas que se agrupan en función de elecciones “singulares”. Con lo cual, el hecho de que durante todo el siglo XX surjan grupos a la vez “políticos” y a la vez “religiosos” deja de ser una paradoja, para convertirse en una respuesta a las recurrentes “crisis de sentido” abiertas por la modernidad. Y, en este punto, a inicios del siglo XXI, asistimos a una concomitancia entre la recomposición de los Estados nacionales, y a la aparición de “formas” de acción a la vez “políticas” y “religiosas” en la esfera pública.

3. CONCLUSIONES: ¿SOCIEDADES “SECULARIZADAS”?

Al principio de este artículo, nos formulamos una serie de preguntas. Ellas, nos remiten a una cuestión mayor: el problema de la “secularización” en las sociedades Occidentales. Si consideramos dicho término como la progresiva desaparición, retirada a la esfera privada, “des-sacralización” o mera liquidación de “lo religioso”, gran parte de los argumentos que hemos desarrollado nos muestran lo erróneo del diagnóstico. No sólo en los últimos años, sino en gran parte del siglo XX han aparecido fuerzas “político-religiosas” en diversos países occidentales. Lejos de ser un fenómeno “periférico”, este fenómeno ha irrumpido en gran parte de los países con un mayor desarrollo capitalista.

Por el contrario, si comprendemos como “secularización” la reconfiguración de las relaciones entre “religión” y vida colectiva, podemos adoptar otro punto de partida. Es decir, renunciando a concebir la religión como algo fijo –no ingenuamente,

en este artículo no hemos partido de ninguna definición de “religión” o de “política”– la “secularización” se presenta como una permanente batalla por la determinación de las fronteras entre estas dimensiones. Es decir qué es “la religión” o qué es “la política” –por circunscribir la cantidad de palabras entre una gama más amplia– es fruto de una pugna entre distintos agentes que buscan definir el rumbo de nuestras sociedades. Aquello que el sociólogo francés Alain Touraine llamaba hace unos años, su “historicidad” (TOURAINÉ, 1973).

Por su parte, lo que sucede con la religión, nos permite saber, en alguna medida, cuáles son algunas de las tendencias más importantes que atraviesan nuestras sociedades. “Individualismo”, “pluralización”, “nomadismo”, “múltiples pertenencias”, configuran un mapa conceptual al cual se le pueden agregar otros términos como “des-tradicionalización” (GIDDENS, 1994) “des-afiliación”, por elegir algunos. En ese sentido, lo que sucede con la “religión”, posee analogías con fenómenos de la “política”. La “labilidad” de la condición de militante, al igual que la flexibilidad en torno a la filiación partidaria o la propia crisis de representación que afecta a las democracias, son todos temas relativamente emparentados. Algo similar ocurre con las identidades étnicas y nacionales, sujetas hoy en día a una intensa recomposición.

Asimismo, otro tópico “clásico” de las ciencias sociales, el problema de la estratificación y de las “clases”, asiste a pautas comunes a otras esferas. Los conceptos de “categoría” y de “red”, parecen ser hoy mucho más apropiados para dar cuenta de estructuras a la vez más volátiles y más complejas (TILLY, *op. cit.*).

Todos estos fenómenos, enunciados de una manera mecánica, poseen el encanto de lo innovador. Sin embargo, si los filiamos a un camino de largo plazo, podemos ver su recurrencia y su persistencia a lo largo de gran parte de la “modernidad”. La religión, en este punto nos ofrece un lugar privilegiado para observar estas tendencias. A partir de allí, es que se abre la necesidad de elaborar instancias de investigación e intervención que tengan en cuenta estos aspectos.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Jean-Pierre, “Nuevos partidos confesionales y Estado en América Latina”, Ponencia central en las *X Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina*, Buenos Aires, 2000
- BAUBÉROT, Jean (2004) *Laïcité, 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil
- BENHABIB, Seyla (2002) *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*, Princeton, Princeton University Press [Edición en castellano: *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, Traducción de Alejandra Vasallo]
- BONNIN, Juan Eduardo (2006) “Posiciones y posicionamientos: análisis comparativo de discursos religiosos y políticos” en: *Revista Virtual de Estudos da Linguagem*, v. 6, 2006
- BRUCE, Steven (2002) *God Is Dead: Secularization in the West (Religion and Spirituality in the Modern World)*, Londres, Blacwel Publishing Co.

- DAVIE, Grace (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging (Making Contemporary Britain)*, Londres, Blacwel Publishing Co.
- DURKHEIM, Emile (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le Système Totémique en Australie, Paris, Alcan [Traducción en castellano: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968, Traducción de Josefina Ludmer]
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, FCE, 1987
- ESQUIVEL, Juan Cruz (2005) *Detrás de los muros. La iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem*, Bernal, UNQUI
- GARCÍA-RUIZ, Jesús (1998) “Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el rol de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala”. En VV.AA. (1998) *Los retos de la Globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Tomo II. (UNESCO - Caracas. Unidad Regional de Ciencias Sociales Humanas para América Latina y el Caribe)
- GAUCHET, Marcel (1985) *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985
- GIDDENS, Anthony (1994) “Living in a Post-Traditional Society” en: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradición and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press
- GIROLA, Lidia (2005) *Anomia e individualismo*, México, Antrophos
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1985) *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999
- JUERGENSMEYER, Mark (2003) *Terror in the mind of God. The global rise of religious violence*, Berkeley & Los Angeles, California University Press
- JOHNSON, Paul (1997) *A History of the American People*, New York, Weidenfeld & Nicholson
- LANDRES, Shawn (2004) *After the Passion Is Gone: American Religious Consequences*, New York, Rowman and Littlefield Pub Inc
- LEVINE, Daniel y STOLL, David (1997) “Bridging the gap between empowerment and power in Latin America” en: Suzanne Rudolph y J. Piscatori (Eds.) *Transnational religion and fading States*, Columbia, Westview Press, 1997
- LÖWY, Michael (1999) *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999
- MALDONADO, SpearIt (2007) *God behinds bars: race, religion & revenge*, Tesis doctoral de la Universidad de California-Santa Bárbara, Mimeo
- MALLIMACI, Fortunato (1996) “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, en: *Revista de Ciencias Sociales* N° 4, Universidad Nacional de Quilmes, 1996 (pp. 181-218)
- MARX, Karl (1932) *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1986
- RATZINGER, Joseph (2005) *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma, Edizioni Cantagalli

- RIES, Julien (1995) “Sacralidad y santidad en la vida del creyente judío, cristiano y musulmán” en: Julien Ries (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, Barcelona, Antrophos, 1995
- SENNET, Richard (1998) *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nueva York, W. W. Norton & Company [Edición en castellano *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000. Traducción de Daniel Nahmías]
- TILLY, Charles (1998) *Durable inequality*, University of California Press [Edición en castellano: *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial, 2000]
- TOURAINÉ, Alain (1973) *Production de la société*, Paris, Seuil
- WEBER, Max (1904-1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen [Edición en castellano: *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, Traducción de José ALMARÁZ y Julio CARABANA]

Creencias religiosas y libertad de cultos en Argentina

Abelardo Jorge Soneira

En Argentina como en muchos países de Latinoamérica, la Iglesia Católica, por motivos históricos y culturales, ha ejercido una posición dominante en el campo religioso. Sin embargo ello no significa que históricamente no haya habido diversidad religiosa.

Un caso de cuestionamiento de la ortodoxia religiosa en el siglo XIX fue la expansión de ideas liberales y de la masonería en las élites intelectuales y políticas, y de ideas socialistas y anarquistas a nivel popular; todas ellas de un marcado corte anticlerical.

El proceso inmigratorio realizado durante el siglo XIX y primera mitad del siglo XX tuvo, como una de sus consecuencias, la instalación en nuestro país de comunidades religiosas no católicas. Sin embargo la llegada de comunidades y líderes religiosos de confesión judía, musulmana o protestante no significó un cuestionamiento al predominio católico, en tanto constituían comunidades cerradas, por lo menos desde el punto de vista religioso, que no buscaban extenderse al resto de la población.

El caso de las iglesias cristianas protestantes es interesante, ya que su implantación en territorio argentino es muy temprana,¹ constituyendo “iglesias del trasplante” o “iglesias de inmigración”, es decir que las estructuras eclesiales y los pastores que se instalaban en el país eran para atender a sus respectivas comunidades nacionales. Sin embargo esta tendencia cambió a partir de los primeros años del siglo XX, con la radicación en el país de iglesias evangélicas misioneras y pentecostales.²

Algunos movimientos religiosos como el espiritismo, los Testigos de Jehová y los Mormones tienen larga data en el país, lo mismo que la existencia de cultos populares, curanderos y manosantas. Incluso manifestaciones religiosas más recientes, como los cultos o ritos afro-brasileños y la New Age, reconocen su inserción en la década de 1970.

En la década de 1980, a partir de la recuperación de la democracia se instaló en el país el debate en torno a las sectas (“Las sectas invaden la Argentina”), en realidad una primera manifestación de un debate en torno a la libertad religiosa en Argentina. El artículo busca presentar sintéticamente los diversos elementos –jurídicos,

¹ La primera iglesia anglicana es de 1825, la presbiteriana escocesa de 1829, la evangélica metodista de 1836, la Evangélica del Río de la Plata (luterana) de 1843, etc.

² Los primeros misioneros de tipo pentecostal en Argentina datan de 1909. El Congreso Evangélico de Panamá de 1916, con clara influencia de las iglesias evangélicas norteamericanas, propuso implementar la obra misionera en Latinoamérica.

sociológicos, históricos— presentes en este debate aún inacabado, sin duda necesario para la consolidación de la democracia en Argentina.

ASPECTOS JURÍDICOS DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

El principio de la libertad religiosa está expresado en la Constitución nacional. El artículo 14 dispone que “*todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio (...) el derecho de profesar libremente su culto...*” En el artículo 20 se extiende este derecho a los extranjeros, en forma expresa.

Sin embargo, que todos los habitantes, sean nativos o extranjeros, gocen del derecho de profesar libremente su culto no significa que todos los cultos gocen de los mismos derechos. En efecto, el artículo 2 de la Constitución nacional establece una relación privilegiada con la Iglesia Católica: “el gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano.” No se trata del establecimiento de una religión de estado, o religión oficial pero sí de una relación favorecida por razones históricas y sociológicas (la mayoría de la población es católica). La reforma constitucional de 1994 abrogó las disposiciones constitucionales según las cuales el presidente de la república y el vicepresidente debían ser de confesión católica.

Asimismo la relación del Estado nacional se rige por distintos marcos normativos, ya se trate de la Iglesia Católica o del resto de los cultos. La relación con la Iglesia Católica se maneja por la Constitución nacional y los Acuerdos con la Santa Sede (concordato), en tanto a los demás cultos se les aplica la ley de facto 21.745 y sus reglamentaciones, dictada durante la última dictadura militar y todavía vigente. Por esta normativa los cultos no católicos están obligados a inscribirse en el Registro Nacional de Cultos, obligados a proporcionar un conjunto de información sobre su organización y doctrina, el cual sin embargo no les otorga la personería jurídica.

Asimismo el Estado nacional sostiene el culto católico con aportes del tesoro³ y paga una asignación equivalente al 80% del sueldo de un juez de instrucción a arzobispos y obispos residenciales y el 70% para obispos auxiliares y eméritos.

Hay también aportes indirectos como ser desgravaciones impositivas —que la Iglesia Católica comparte con los demás cultos inscriptos en la Secretaría de Culto— o el otorgado a colegios católicos los cuales reciben en igualdad de condiciones con establecimientos educativos de otros cultos y con escuelas laicas y no confesionales.

³ Los aportes directos que realiza el Estado nacional, en forma exclusiva a la Iglesia Católica, con fundamento jurídico en la obligación constitucional del sostenimiento del culto (artículo 2) y como reparación histórica a las expropiaciones realizadas por el Estado a la Iglesia en el siglo XIX. Estos aportes comprenden: asignación para parroquias de frontera, asignación para seminaristas mayores, pensión para sacerdotes y partidas adicionales a la Conferencia Episcopal Argentina (para el desarrollo de la pastoral orgánica, para tribunales eclesiásticos, facultades eclesiásticas, causas de canonización, gastos eventuales, etc.)

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

De acuerdo con los datos proporcionados por la Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina,⁴ el 91.1% de la población cree en Dios. Hay una fuerte expresión de creencias identificadas con una cultura cristiana: en Jesucristo (91.8%), el Espíritu Santo (84.8%), la Virgen (80.1%), los ángeles (78.2%), los santos (76.2%).

Entre los creyentes, el 76.5% se identifica como católico, el 9% como evangélico (de los cuales el 7.9 es pentecostal), el 2.1% como poscristiano (mormones y testigos de Jehová); como dato significativo, 11.3% manifiesta ser ateo, agnóstico, o no tener ninguna religión. Sólo el 1.2% adhiere a otras confesiones religiosas (judío, musulmán, espiritista, umbanda, etc.).

Es decir, 3/4 partes de la población se identifica como católica, en tanto 1/4 adhiere a otras creencias, religiosas o no.

Sin embargo, los altos porcentajes expresados a nivel de las creencias no se corresponden con los bajos porcentajes presentados a nivel de la práctica religiosa: sólo el 23.8% sostiene que asiste muy frecuentemente a las ceremonias de su culto, en tanto el 49.1% asiste de manera poco frecuente, y el 26.8 no lo hace nunca.

Una encuesta reciente de CALIR (2008)⁵ reafirma estos datos: sólo el 14% de los encuestados señala que participa en alguna iglesia, comunidad y/u organización religiosa, el 54% que no participa y el 30% que lo hace esporádicamente.

Sin embargo esta baja participación no significa una postura negativa frente a lo religioso: la mayoría de los respondientes consideran que las iglesias y comunidades religiosas deberían tener una mayor intervención en problemas sociales y que deberían extender su campo de acción más allá de lo estrictamente religioso. También existen opiniones divididas sobre el financiamiento del Estado nacional a las actividades de culto.

UN POCO DE HISTORIA

Pueden encontrarse antecedentes remotos sobre el debate en torno a la libertad de cultos en Argentina;⁶ queremos sin embargo presentar los antecedentes más próximos, desde la recuperación de la democracia a la actualidad.

⁴ “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina”, Gacetilla de Prensa, CEIL/ CONICET, Buenos Aires, 2008. La encuesta fue realizada por el área “Sociedad, Cultura y Religión” del CEIL-PIETTE, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario y la Universidad Nacional de Santiago del Estero, financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, bajo la dirección del Dr. Fortunato Mallimaci con la colaboración de un importante equipo de investigadores. La encuesta fue realizada sobre 2.403 casos de población mayor de 18 años, con alcance nacional.

⁵ Consejo Argentino para la Libertad Religiosa, *Estudio sobre Religión, Sociedad y Estado en Argentina*; realizado por D’Alessio IROL para CALIR, marzo de 2008.

⁶ Cfr., por ejemplo los diversos aportes recogidos en: Bosca, R. *La libertad religiosa en la Argentina. Aportes para una legislación*, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa-Fundación Konrad Adenauer, Buenos Aires, 2003.

Frigerio (1993) señala dos etapas en el desarrollo de la “controversia sobre las sectas” que se instala en Argentina a mediados de la década de los 80.

1985/88

En este período predomina la idea de que son grupos financiados desde el exterior (de ahí la “invasión de sectas”).

Algunos hechos:

- Asamblea de los Testigos de Jehová en River (1986 y años siguientes)
- Visita de los pastores Luis Palau y J. Swaggart (1986)
- Diversas reuniones de umbandistas (1985-86)
- Campaña del Pastor Giménez en el teatro Astros (1986)
- Difusión de programas televisivos evangélicos: Música con alma y vida, Club 700 (la “Iglesia Electrónica”)
- La aparición del libro de Silletta, *Las sectas invaden la Argentina* (1986)

Los especialistas consultados por los medios son generalmente líderes religiosos, sacerdotes o pastores.

Las críticas a las sectas se centran en que:

- tienen masivo apoyo económico del exterior
- se aprovechan de las necesidades y la ignorancia del pueblo
- apelan a la emotividad de los individuos
- su principal finalidad es recaudar dinero
- desmovilizan políticamente a la población

1989/92

Se produce un cambio en la idea de “secta”. Surgen “especialistas” sobre el tema. Aparecen los grupos “anti-cultos”, no sólo como intérpretes, sino como sujetos activos en el debate.

La casi totalidad de los incidentes se deben a denuncias de “anti-cultos”:

- escándalo de la secta “8 Reinas” (noviembre de 1990)
- allanamiento de fincas de “Niños de Dios” (1989 y 1991)
- supuesta compra de escuelas por parte de la Secta Moon (1991)
- denuncia de castigos corporales en el grupo ultraconservador Tradición, Familia y Propiedad (1991)
- supuesta participación de L.U.S. (Lineamiento Universal Superior) en asesinato ritual de un niño en Brasil (1992)

En síntesis: el centro de interés pasa de grandes grupos multinacionales a pequeños grupos marginales. Hay un cambio en la argumentación: de “penetración e imperialismo cultural” y “desmovilización del pueblo”, se pasa a la defensa de las libertades individuales. Aparece la idea del “lavado de cerebro” (Frigerio, 1993). Se instala el modelo anticulto norteamericano.

Es decir, de ser un problema que afecta a toda la sociedad, se pasa a un problema que afecta a la familia y al individuo, especialmente a los jóvenes. Hay una secularización del discurso, una situación de pánico moral⁷ (entre julio de 1992 y setiembre de 1993), y una necesidad de expansión del dominio del problema.⁸

A partir de 1994 comienza a haber un retroceso: la discusión sobre la Escuela de Yoga y la absolución de los Niños de Dios minan la credibilidad de los grupos antisectas. Y desde 1997, el tema de las sectas aparece menos atractivo para los medios (Frigerio y Wynarczyk, 2003).⁹

De manera totalmente autónoma y paralela a esta discusión, pero que sin lugar a dudas forma parte del contexto, el 17 de marzo de 1992 se produce el atentado contra la Embajada de Israel, y el 18 de julio de 1994, contra la Asociación de Mutuales Israelitas en Argentina (AMIA) que produjo 85 muertos. Ambos atentados modificaron profundamente las representaciones del conjunto de la sociedad argentina hacia la comunidad judía.

En este contexto, en el ámbito de la Secretaría de Culto, comienza a discutirse y elaborarse un proyecto de ley de libertad religiosa. En el año 1993, siendo Secretario de Culto el Dr. Ángel Centeno, el Poder Ejecutivo presentó un proyecto de ley que el Senado aprobó por unanimidad y luego perdió estado parlamentario.

Frente a algunas críticas de las que fue objeto el proyecto del Poder Ejecutivo por parte de algunas iglesias y comunidades religiosas, el Secretario de Culto Dr. Norberto Padilla creó, el 16 de mayo de 2000, un Consejo Asesor constituido por religiosos y laicos pero sin representatividad oficial de las distintas confesiones. La función de este Consejo era la de aportar ideas para la elaboración de un nuevo anteproyecto de ley.

En este anteproyecto se preveía la sustitución del actual Registro Nacional de Cultos por un sistema de registro voluntario. La inscripción de los cultos bajo ciertas condiciones permitiría la obtención automática de personalidad jurídica en derecho público. Todas las confesiones registradas legalmente tendrían derechos hasta entonces sólo reconocidos a la Iglesia Católica, como la inembargabilidad e inejecutabilidad de los lugares de culto y la posibilidad de designar capellanes en los sistemas carcelarios, militares u hospitalarios mediante acuerdos de cooperación con el Estado nacional.

Finalizadas las funciones para las que fue convocada, la comisión asesora decidió continuar su actividad como entidad privada, dando origen al Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), desde entonces firme propulsora de un proyecto sobre libertad religiosa.

⁷ “Pánico moral” es un concepto desarrollado en los 70 por el cual se trata de explicar cómo algunos problemas sociales generan miedos exagerados. Usualmente el tema de las “sectas” ha sido generador de “pánico moral”.

⁸ Por ejemplo, comienza a mencionarse a la New Age como “grupo de riesgo”.

⁹ Sostiene Navarro Flórida (2001) refiriéndose a los hechos supuestamente ilícitos cometidos por sectas que “*pese a cuanto se dice públicamente, no ha habido en general comprobación de los hechos aberrantes ni condena judicial por ellos*”.

Finalmente, el gobierno de Néstor Kirchner promovió la redacción de un nuevo anteproyecto de “Ley de Organizaciones Religiosas”, basado en dos ejes: el registro optativo en el registro nacional de organizaciones religiosas, y el otorgamiento directo de la personería jurídica privada de objeto religioso.¹⁰

Hasta el momento el anteproyecto no ha sido objeto de debate parlamentario.

CONCLUSIONES

Como hemos visto en los párrafos precedentes, en la Argentina existe libertad de cultos lo cual está garantizado por la Constitución nacional y otros textos legales y sobre lo cual hay una larga tradición en el país.¹¹ Sin embargo no todos los cultos son iguales ante la ley. Por razones históricas y sociológicas la Iglesia Católica goza de claros privilegios frente a los otros cultos. De hecho existen ordenamientos legales diferentes que rigen la relación del Estado nacional con la Iglesia Católica por un lado, y con los restantes cultos por el otro.

La sociedad argentina sigue manifestando una alta adhesión a creencias religiosas: 3/4 partes de la población se identifica como católica en tanto 1/4 adhiere a otro tipo de creencias. Sin embargo a nivel de las prácticas, la participación es mucho más baja.

Existe una valoración positiva de la actividad religiosa por parte del conjunto de la población, particularmente la acción social y educativa de las iglesias y comunidades religiosas.

También ha crecido el reconocimiento y valoración del pluralismo religioso en el plano social, y la actividad ecuménica y el diálogo interreligioso a nivel de las distintas confesiones.

No obstante todos estos valores y reconocimientos no han podido plasmarse hasta el presente en un nuevo ordenamiento jurídico que las reconozca y contenga.

A nivel de la clase política el tema no parece formar parte de la agenda y el tratamiento esporádico del mismo parece basarse más en razones de conveniencia circunstancial que en un interés notorio.

Entre los actores religiosos sin duda existe interés, pero no acuerdo. Los distintos anteproyectos de ley de libertad religiosa han tenido en términos generales, la sorda oposición tanto de los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, como de algunas iglesias y grupos religiosos, particularmente evangélicos. La primera,

¹⁰ Como elemento novedoso el anteproyecto propone que el Registro Nacional de Organizaciones Religiosas conste de dos áreas: una denominada de “Personas Jurídicas” la cual concedería la personería jurídica privada de objeto religioso a las organizaciones que así lo soliciten; y un área denominada de “Estadística” en la que se asentarían las organizaciones que no procuren obtener la personería jurídica y solo deseen acreditarse ante el Estado como asociaciones religiosas.

¹¹ Sobre la libertad de cultos en Argentina y su reconocimiento internacional, cfr.: *Los derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones relacionadas con la intolerancia religiosa*, informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor, presentado de conformidad con la resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 16 de enero de 2002; Departamento de Estado de EE.UU., *Informe 2001 (octubre) sobre la libertad religiosa en los países. Argentina*. www.state.gov/g/drl/rls/irf/2001/5537.htm

por el miedo de que los anteproyectos, por ser demasiado amplios en su alcance, permitan que ciertos grupos religiosos, al que califican de “sectas”, puedan alcanzar un pleno status como institución religiosa. Los segundos, porque los distintos anteproyectos siguen aplicando normas diferentes para la Iglesia Católica y para los restantes grupos religiosos, creando de esa manera –de acuerdo con su interpretación– una “iglesia de primera” e “iglesias de segunda”.

Sin duda el debate está abierto.

BIBLIOGRAFÍA

- BOSCA, R. *La libertad religiosa en la Argentina. Aportes para una legislación*, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa-Fundación Konrad Adenauer, Buenos Aires, 2003
- Consejo Argentino para la Libertad Religiosa, *Estudio sobre Religión, Sociedad y Estado en Argentina*; realizado por D’Alessio IROL para CALIR, marzo de 2008
- Departamento de Estado de EE.UU. Informe 2001 (octubre) sobre la libertad religiosa en los países. Argentina, www.state.gov/g/drl/rls/irf/2001/5537.htm
- FRIGERIO, A. “La invasión de las sectas: el debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina”, en *Sociedad y Religión* n° 10 (1993); pp. 24/51
- y WYNARCZYK, H. “Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001)”, en *II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, “La Religión en tiempo de crisis”*. Actas, Nobuko, Buenos Aires, 2002; pp. 107/144
- MALLIMACI, F. *et. al.* “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina”, Gacetilla de Prensa, CEIL/CONICET, Buenos Aires, 2008
- Naciones Unidas, *Los derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones relacionadas con la intolerancia religiosa*, informe del Relator Especial, Sr. Abdelfattah Amor, presentado de conformidad con la resolución 2001/42 de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 16 de enero de 2002
- NAVARRO FLORIA, J. “Sectas o Nuevos Movimientos Religiosos ante el Derecho Argentino”, en *Jornadas sobre “Sectas o Nuevos Movimientos Religiosos”: distintas perspectivas*, Universidad Católica Argentina, 13 y 14 de agosto de 2001
- SONEIRA, A. *Sociología de los Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina*, Ediciones de la Universidad del Salvador, 2005

Creencias, sectas y política dentro de la Iglesia Católica

Alfredo Silletta

Hablar de sectas es un tema complejo, mucho más si hablamos de sectas dentro de la Iglesia Católica. Uno de los principales problemas que plantea el estudio de los cultos es que no hay consenso con respecto a la conceptualización de la palabra.

Etimológicamente, la palabra secta parece tener su origen en la raíz latina 'sequor' que significa 'seguir', 'marchar detrás de', 'tomar por guía', o bien, en un sentido más preciso, 'seguir la inspiración o los preceptos de'. Es posible pensar en la raíz 'secedo' (apartarse, alejarse); o en la declinación 'seco secui sectum' que significa cortar, seccionar, partir, amputar, mutilar, etc.

La distinción clásica entre Secta e Iglesia es la que describe el sociólogo Max Weber¹ que señaló a la Secta como un grupo pequeño, cerrado, estricto en sus prácticas y con un único pensamiento. Mientras que la Iglesia aparece como una institución amplia, interesada en el mundo de los logros sobrenaturales.

Lo cierto es que la palabra secta se usaba habitualmente en el mundo de la sociología y la religión, pero tomó un cariz nuevo en los medios de comunicación a partir de noviembre de 1978 cuando en Jonestown, Guyana, el reverendo Jim Jones, líder del Templo del Pueblo, llevó al suicidio masivo a un millar de personas. A partir de entonces, los medios de comunicación comenzaron a utilizar abiertamente la palabra secta (o *cults* en el mundo anglosajón) con una fuerte carga peyorativa.

El significado de la palabra secta y su interpretación dentro del ámbito legal se ha discutido mucho en el ámbito académico y, por ende, ha repercutido también en el accionar de los gobiernos.² Las interpretaciones parten desde lo religioso, lo social y también desde el campo de la salud mental. Por primera vez en los últimos tiempos, en países como Francia y España, tanto los sociólogos como los psicólogos utilizan el término 'grupo de manipulación psicológica' para describir a una agrupación social que realiza prácticas de sujeción que pueden dividirse en prácticas de captación, de adoctrinamiento y de retención.

Los grupos sectarios no son todos iguales ni tampoco existe un único método para manipular a una persona. Se pueden producir situaciones de riesgo en una persona que la hacen más vulnerable para ser captada por un grupo de manipulación psicológica. Por ejemplo, un individuo que viva una crisis personal de inestabilidad emocional (pelea con sus padres, pareja, etc.), social o laboral (falta de trabajo o

¹ Weber, Max. *Sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1987.

² Silletta, Alfredo. *Shopping espiritual*. Planeta, Buenos Aires, 2007.

crisis profesional), enfermedades, etc. También pueden incidir la muerte de un ser querido, la ingenuidad excesiva, o el aislamiento social. Las dificultades de adaptación social pueden llevar a este sujeto a estar con las defensas bajas y ser captado por un grupo. No importa el nombre sino los métodos que utilizan. Lo importante es comprender el funcionamiento de estos grupos que abusan de la confianza de la gente y que utilizan todo tipo de métodos –éticos y no éticos– para manipular a los nuevos miembros, violar los derechos humanos de las personas y acechar a las sociedades democráticas.

En las últimas décadas, especialmente a partir del Concilio Vaticano II, han nacido grupos religiosos y laicos, aceptados por Roma, que son conocidos como asociaciones o institutos seculares. Estos institutos comienzan a tener fuerza a partir del papado de Juan Pablo II, que los ve como una forma de frenar el auge de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, la mayoría vinculadas a una opción por los pobres y a la Teología de Liberación y con fuerte desarrollo en América Latina.

En los institutos o asociaciones hay laicos consagrados y comprometidos con la Iglesia pero que generalmente mantienen independencia de las jerarquías y responden a sus fundadores o líderes, todos muy carismáticos. Ellos expresan que son laicos que no piden ningún privilegio, ni civil ni eclesiástico, que los separe de los otros fieles pero que asumen todos los compromisos espirituales de una vida dedicada a Dios. El problema es que la mayoría de estos grupos cuenta con líderes megalómanos, psicópatas y carismáticos que convierten a estos institutos en grupos totalitarios, represivos con sus fieles y que cumplen con lo escrito en cualquier manual de secta peligrosa.

Cada día hay más preocupación en el Vaticano y especialmente en los obispos de América Latina que tienen en su territorio decenas de institutos que no obedecen a los responsables de la Diócesis sino a sus propios líderes. Entre los grupos más problemáticos que se encuentran en la región están el Instituto del Verbo Encarnado, Sodalicio de Vida Cristiana, Instituto Servi Trinitatis, Legionarios de Cristo, Tradición Familia y Propiedad, Milis Christi, Fraternidad de Belén –Capuchinos recoletos–, Camino Neocatecumenal, Instituto Cristo Rey y el Opus Dei.

Observemos el funcionamiento de algunos de los mismos.

TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD

Fue uno de los primeros grupos que empezó a funcionar con independencia de la jerarquía católica, similar a un instituto secular, pero nunca pidieron autorización ya que su líder, el abogado y profesor brasileño Plinio Correa de Oliveira quiso ser autorizado como una orden religiosa. El grupo nació con la intención de difundir las profecías de la Virgen de Fátima, quien en 1917 se apareció a tres pastorcitos en Portugal y anunció, antes que Lenin tomara el poder, que Rusia esparciría sus errores por el mundo, ocasionando guerras y persecuciones a la Iglesia. El grupo, de extrema derecha, fue reconocido como agrupación laica a fines de los años 50.

Su programa está basado en la lucha contra el comunismo, la defensa al derecho de la propiedad privada, al que califican como ‘divino’ y la continuidad de costumbres conservadoras con raigambre hispana. El programa de la organización se basa en un libro del líder llamado ‘Revolución y Contrarrevolución’ que hoy se puede encontrar en Internet. Allí Plinio Correa explica que la decadencia espiritual comenzó a fines del siglo XIV y que finalizó con el ‘nefasto’ Concilio Vaticano II, donde la Iglesia *aggiornò* muchas de sus prácticas como dar misa en el idioma propio de cada país y suspender el uso del latín.³

Actualmente están en más de 20 países, la mayoría de América latina, pero también en España, Francia, Italia y los Estados Unidos.

Tradición, Familia y Propiedad funcionó siempre como una orden religiosa, pero el Vaticano nunca los aceptó bajo ese concepto y les ofreció ser simplemente un grupo de laicos católicos que apoyaran los preceptos del Vaticano. Para la Iglesia, las órdenes religiosas-militares dejaron de existir en la Edad Media. Más allá de la falta de autorización de Roma, el grupo siguió funcionando como una orden. El nuevo miembro, generalmente joven, recibe una preparación teórico-práctica con lectura de algunos textos bíblicos –muchos del fundador Plinio Correa, venerado como un ‘santo’–, clases de latín y artes marciales. El sistema de vida, igual que en otras sectas, se rige por los premios y castigos para quebrarles rápidamente la personalidad.

El 13 de noviembre de 1984, mientras todo el pueblo venezolano seguía los pasos de la visita pastoral de Juan Pablo II, los organismos de inteligencia del Estado, tras una ardua investigación, realizaban un operativo de allanamiento en una residencia ubicada en el Este de Caracas. Los efectivos forzaron la entrada de la casa y detuvieron a veinte jóvenes y tres adultos que se encontraban rezando.⁴ Los detenidos eran miembros de Tradición, Familia y Propiedad y planificaban un atentado contra el Papa en tierra venezolana. En ese tiempo se mantuvo en secreto esta grave situación por pedido de la Iglesia pero el gobierno de Venezuela ordenó la clausura de la organización y la expulsión de sus principales dirigentes. En aquellos días se dijo que los padres de los jóvenes de TFP habían denunciado que sus hijos se marchaban a Brasil y no volvían nunca más con sus familias. Quedó como una simple denuncia contra un grupo sectario. En esas horas, el vocero de la Conferencia Episcopal Venezolana, el presbítero Amador Merino Gómez señaló que la TFP “*incurre en desviaciones y manipulaciones de la doctrina de la Iglesia y el culto, como es el caso de la frecuencia de los sacramentos de la confesión y la comunión*”. No fue ésta una muestra aislada de su odio a la jerarquía católica. A principios de los años 80 fueron fotografiados en Brasil haciendo prácticas de tiro con una fotografía de Juan Pablo II como blanco. El cardenal Eugenio Sales, de Río de Janeiro, condenó este acto como ‘sacrilego’.

³ Recientemente se ha autorizado nuevamente dar misa en latín.

⁴ El responsable del grupo detenido por organizar el atentado se llamaba Alejandro Peña Esclusa, hoy líder de una facción opositora a Hugo Chávez y denunciado por su fascismo y su antisemitismo.

Meses después del grave incidente de Venezuela, la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil, en abril de 1985, condenó duramente el accionar de la TFP:

Es notoria la falta de comunión de la T.F.P. con la Iglesia, su Jerarquía y el Santo Padre. Su carácter esotérico, el fanatismo religioso, el culto prestado a su jefe y progenitora, la utilización abusiva del nombre de María Santísima, no pueden de ninguna manera merecer la aprobación de la Iglesia. Siendo así, los obispos de Brasil exhortan a los católicos a no inscribirse en la T.F.P. ni a colaborar con ella.

La muerte de Plinio Correa de Oliveira en 1995 produjo graves enfrentamientos entre dos grupos dentro de Tradición, Familia y Propiedad. Un sector más moderado, con el apoyo de la Iglesia brasileña y de la Justicia de ese país, logró en una asamblea de la organización apropiarse de la misma y modificar sus estatutos. Los sectores más reaccionarios que manejaron históricamente la organización nunca aceptaron tal medida y hoy se encuentran en una batalla legal por el nombre. Los antiguos directores de la TFP perdieron el derecho no sólo a los lujosos edificios, sino también a la sigla y hasta a su blasón. El león rampante sobre fondo rojo estampado en los estandartes de la entidad era referencia de un grupo de militantes de la Iglesia tradicionalista de inicios del siglo XX. Imposibilitados de usarlo, los socios fundadores adoptaron un león parecido, sólo que con cara de bravo, sosteniendo una espada de fuego, tal vez para mostrar que no desistirán de la lucha tan fácilmente.

Hoy el hombre fuerte y moderado de la TFP es Joao Sconamiglio Clá Dias, que durante años fue el secretario privado de Plinio Correa de Oliveira y con el que conoció en detalle los resortes de la organización, aunque nunca fuera aceptado plenamente por los fundadores. Los sectores moderados señalan que el mundo cambió a partir de la caída del Muro de Berlín y que el comunismo ya no representa una amenaza. Asimismo se han acercado a las autoridades eclesiales brasileñas y plantean que no tienen diferencias sustanciales con el papa Benedicto XVI.

Los sectores más conservadores siguen la lucha legal por recuperar el control y mantienen una fuerte batalla en Internet donde denuncian que Joao Sconamiglio Clá Dias se ha convertido en un esclavo de los 'sin tierra' y que el enfrentamiento interno beneficia a los comunistas del Brasil. Actualmente se llaman Asociación de los Fundadores de la TFP - Tradición, Familia y Propiedad.

EL OPUS DEI

La prelatura de la Santa Cruz y del Opus Dei es una de las organizaciones más problemáticas de la Iglesia Católica. Para muchos es simplemente un grupo fascista, para otros, una secta católica y, para sus seguidores, una destacada organización que sigue las normas de la Iglesia y que cuenta con un fundador que se convirtió en santo en el año 2002.

El Opus Dei fue fundado en 1928 en España por el sacerdote José María Escriba que con el tiempo se compró un título nobiliario que le permitió modificar su apellido por el de Josemaría Escrivá de Balaguer. El sacerdote, nacido en 1902 y

fallecido en 1975, relata: “un día sentí el obrar de Dios en mí, en mi corazón y en mis labios” y fue entonces que supo que Dios quería que fundara el Opus Dei. Escrivá siempre señaló que él no era el fundador sino “Dios mismo y de allí que tiene carácter universal”. A Escrivá, el único líder dentro de la Obra, nadie estuvo en condiciones de discutir su palabra pues, como tantos líderes, tenía ‘contacto directo’ con Dios. De carácter irascible pero simpático a la vez (te aporreó y luego te abrazo). Publicó varios libros considerados como la Biblia misma: *Camino; Forja y Surco*.

Escrivá constituyó en esa época –y ése es un mérito– un grupo dentro de la Iglesia con una base central de laicos, instalando lo que él llamaría “la santificación de la vida cotidiana”. Fue realmente el iniciador de los institutos seculares.

Dividió la organización en cuatro escalas:

Los numerarios, laicos con buen nivel intelectual, formados en filosofía y teología, que practican el celibato y viven en las casas de Opus Dei. **Los supernumerarios**, constituyen el 80% de los miembros, muchos casados, que colaboran activamente en la Obra y conservan sus obligaciones civiles. El tercer grupo es el de **los agregados**, con menos obligaciones hacia la institución pero que reconocen estar a disposición del grupo. Finalmente están **los cooperadores**, quienes apoyan económicamente a la Obra.

Escrivá, con el paso de los años se dio cuenta de que necesitaba formar sacerdotes que pudieran llegar a obispos y cardenales y así conservar su influencia en el Vaticano. Hoy cuentan con escasos pero influyentes 2.000 sacerdotes sobre un total de 90.000 miembros laicos en todo el mundo.

Desde un principio, como todo grupo sectario mantuvo el secreto hacia afuera. En su constitución redactada en 1950, en el artículo 191 se precisa que “*los miembros numerarios y supernumerarios deberán observar un prudente silencio sobre los nombres de los otros asociados y no deberán revelar nunca a nadie que ellos mismos pertenecen al Opus*”.

El carácter secreto y el no querer depender de ninguna diócesis implicó que no fueran aceptados por el Vaticano hasta 1982. Fue en ese momento en que el Vaticano instauró las prelaturas personales. Juan Pablo II, amigo de Escrivá, decidió concederle los atributos de una verdadera diócesis sin limitación territorial. El prelado así depende directamente del Papa, escapando a la autoridad de los obispos, aunque simbólicamente los laicos dependan de la autoridad del obispo diocesano. Fue entonces que el Opus Dei modificó sus estatutos y consiguió que sus fieles no oculten su pertenencia a la Prelatura.

Escrivá diseñó la estructura del Opus Dei tomando muchos elementos de los jesuitas y dándole un carácter secreto, de logia masónica e ideología fundamentalista. El reclutamiento principal se da en jóvenes adolescentes en plena formación de su personalidad. Los captan en colegios, a través de diversas actividades sociales, invitándolos a retiros espirituales y también a la práctica de actividades deportivas. Cuando ven que un joven empieza a ser seducido por el grupo le ponen un ‘director espiritual’ que lo acompaña a todas partes y le piden, si es menor de edad, que no cuente demasiado a sus padres. Los reclutadores son obligados a escribir informes

individuales sobre cada miembro destacando sus puntos débiles y fuertes. Se viola la correspondencia de los miembros que viven en comunidad y se les enseña que son superiores a los demás, que los de ‘afuera’ no comprenden el camino de ellos. El amor al prójimo es el amor a los demás miembros del Opus.

Una de las técnicas de manipulación más importante es la práctica del castigo corporal donde es obligatorio el uso del cilicio en el muslo –una malla de cuero con puntas de metal hacia adentro para mortificar la carne–, el ayuno, en ocasiones dormir en el suelo y la flagelación en las nalgas con un látigo de sogas donde el adepto exclama con fuerza: “*¡Tu mayor enemigo eres tú mismo, bendito sea el dolor!*”.

Como en todo grupo sectario se le indica a cada miembro qué textos hay que leer, qué programas de televisión ver. Se ejerce sobre los integrantes gran presión para que no abandonen el grupo porque, de lo contrario serán castigados por Dios. Observemos algunos textos de ex miembros:

Tú no puedes tener amigos que sean de la “Obra”. Sólo puedes desahogarte con la persona con la que tienes que hacer la charla [la directora del centro o una numeraria asignada] y con el sacerdote. Con lo cual, llega un momento en que si tú a una persona la ves llorar, la ves preocupada, tú no puedes acercarte. Lo único que puedes hacer es ir a su directora y decirle: esta persona está llorando. Ella ya se encargará de ir a hablar con ella...

Uno no se puede ir libremente cuando quiere. Ellos entienden, por toda la formación que se recibe adentro, que el que se va de la “Obra” no va a ser feliz, se condena, es otro Judas. Te inculcan el miedo a irte. Por eso, el proceso de irse a menudo se demora. En un momento la situación es tan extrema y el desquicio es tal, que uno dice: si me voy, peor que aquí no voy a estar...

Y lo que no venía en la lista, (o sí que venía pero que ya no me acuerdo): minuto heroico, 3 avemarías de rodillas con los brazos en cruz, ducha fría, 2 horas de cilicio, disciplinas, cuenta de gastos, lista de mortificaciones, corrección fraterna, intención especial, tener 15 amigos, 5 de ellos en medios de formación, tertulia, día de guardia semanal (durmiendo en el suelo), círculos (el tuyo y los que dieras), confidencias (la tuya y las que recibieras), encargos materiales, pedir dinero para no sé qué, 25 días de convivencia (todas las vacaciones), las 3 partes del rosario (si puedes, tampoco es cosa de que te agobies)... Y todo programado en la agenda, cada día, cada hora, cada minuto. Además, a esta colección de normas habituales, había que añadir otras normas y costumbres “de temporada”, vía crucis, triduos, novenas, romerías, procesiones...

En Argentina y a la derecha

El Opus no sólo creció por sus métodos de captación, también por su vinculación desde un principio con la dictadura de Francisco Franco. Aportó ministros

y funcionarios al gobierno español y lo más importante es que lentamente fueron ocupando posiciones en las principales universidades y colegios del país. A mediados de la década del 50 ya tenían toda una elite vinculada al Opus Dei, con lo cual ocuparon rápidamente los resortes político-económicos.

El pensamiento de Escrivá de Balaguer era integrista y de extrema derecha. Su vida fue la lucha entre el comunismo y el cristianismo. Escrivá de Balaguer decía: *“El mal viene de dentro y de lo alto. Hay una real pudrición, y actualmente parece que el cuerpo místico de Cristo fuera un cadáver en descomposición, que apesta”*. Esa posición terminó cuando llegó al trono Juan Pablo II y las políticas conservadoras.

En la Argentina, el Opus Dei contaría con unos 5.000 miembros, más un grupo de simpatizantes que aportan dinero a la Obra. Son dueños de importantes colegios primarios y secundarios y de la pujante Universidad Austral. Actualmente hay dos obispos de la Prelatura a cargo de Diócesis: monseñor Alfonso Delgado y Francisco Polti Santillán.

El Opus Dei llegó a la Argentina en 1955,⁵ de la mano del general Eduardo Lonardi, luego del golpe de estado contra el general Perón –el canciller de la Revolución Libertadora fue el opusdeísta Mario Amadeo– pero su momento de auge se produjo con la dictadura de Juan Carlos Onganía (1966-1970) en la que fueron nombrados decenas de sus miembros en el gobierno.

Existen diferentes grados de vinculación al Opus Dei, como hemos explicado anteriormente. Aquí, como en el resto del mundo, las autoridades guardan como un gran secreto quiénes son miembros o amigos del Opus. Algunas de las figuras habitualmente nombradas por los medios periodísticos argentinos son: Antonio Boggiano, ex ministro de la Corte Suprema de Justicia, la senadora por San Luis, Liliana Negre de Alonso, el economista Orlando Ferreres, el coronel Jaime Cesio, Gustavo Béliz, Rodolfo Barra y Gregorio Pérez Companc, quien donó cerca de 100 millones de pesos (en esos años equivalentes a dólares) para el campus universitario de Pilar, que incluye una moderna clínica médica.

El reconocido periodista Washington Uranga, un experto en temas religiosos, ha señalado:

Por más que hoy en día el Opus Dei esté embarcado en una campaña de relaciones públicas destinada a desterrar la imagen de “cruzados de la derecha católica” que se le ha asignado por años para presentar una imagen más pluralista acorde con los tiempos, es evidente que la mayoría de los miembros de la institución responde a ideologías conservadoras y a una concepción de la Iglesia que vincula el éxito de la tarea espiritual que agrupa a los miembros de la Obra con el poder político y económico que cada uno de ellos y también la institución tienen en el orden civil.⁶

⁵ Oficialmente llegan los primeros miembros en 1950 por invitación del Obispo de Rosario.

⁶ *Página12*, 17 de mayo de 1992.

SODALICIO DE VIDA CRISTIANA

El Concilio Vaticano II produjo cambios profundos en la mirada de la Iglesia, especialmente en el continente americano, donde se afirmó una opción preferencial por los pobres que se plasmó en la Conferencia de Medellín (1968) y posteriormente en la Conferencia de Puebla (1979). La Iglesia planteó que la fe cristiana no se reducía al ámbito privado sino que debía incidir en la realidad pública de las relaciones sociales. Fue tal el compromiso de la Iglesia con los pobres que el Departamento de Estado de los Estados Unidos publicó un documento redactado por Nelson Rockefeller en 1969, titulado *La Cruz y la Espada* donde denunciaba a la Iglesia Católica y recomendaba el envío de sectas conservadoras al continente latinoamericano. El sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez fue uno de los teólogos que planteó más claramente la opción preferencial por los pobres.⁷

En esos años convulsionados de la América Latina algunos laicos conservadores que no aceptaban los cambios del Concilio Vaticano II armaron grupos de posiciones conservadoras, integristas, y hasta en defensa del latín en la misa. Denunciaban como comunistas a los sacerdotes que elegían la opción preferencial por los pobres. El grupo más conservador y violento de aquellos años, como lo hemos explicado anteriormente, fue Tradición, Familia y Propiedad que no aceptó nunca los nuevos cambios en la Iglesia y se vinculó a las dictaduras más feroces del continente, además de haber intentado asesinar al Papa.

En Perú, el joven Luis Fernando Figari junto a Francisco Tudela participó de la fundación de TFP en Lima y antes, de los Escalones Juveniles Nacionalistas, grupos extremistas donde habitualmente se cantaba el himno Cara al Sol del fascista español Primo de Rivera.

Figari, que tenía vocación de líder, decidió fundar su propio grupo el 8 de diciembre de 1971 cuando cursaba estudios universitarios en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Allí junto a Germán Doig Klinge y un grupo de amigos bautizaron a la agrupación como Sodalitium Christianae Vitae (Sodalicio de Vida Cristiana). Los nuevos integrantes, que en su mayoría habían cursado estudios secundarios en el colegio religioso Santa María, decidieron comenzar ahí el reclutamiento de los nuevos adeptos. Finalmente, en 1977, el grupo es autorizado y reconocido por el cardenal Juan Ladazuri Ricketts, arzobispo de Lima. Al poco tiempo se conformó el Movimiento de Vida Cristiana integrado por laicos consagrados, sacerdotes y matrimonios entregados al apostolado. El paso consagradorio lo lograrán en 1997 cuando el Vaticano los reconoce como Sociedad de Vida Apostólica Laical de Derecho Pontificio. Hoy están en casi todos los países de América Latina y en algunos de Europa y Asia y dicen contar con más de 15.000 miembros. Figari, desde un principio se vinculó a colegios religiosos de alto nivel económico y social. Allí construyó la base de su grupo y, con sus métodos agresivos de captación, fue creciendo día a día.

⁷ Silletta, Alfredo. *Multinacionales de la fe*. Puntosur, 1992.

Luis Fernando Figari conduce al grupo con el máximo autoritarismo y sus seguidores consideran que tiene una ‘relación directa con Dios’; que recibió las bases de lo que él llama ‘la pedagogía de Dios en la Tierra’ y que su función es darla a conocer al mundo.

Las técnicas de captación son sencillas: primero se invita al adolescente a un retiro espiritual. Allí se le inculca la pertenencia al grupo hasta que se considere un elegido por el Señor. Luego se le insistirá con frases bíblicas muy utilizadas por grupos sectarios como los *moonies* (secta Moon) y le explicarán que a partir de esa pertenencia será calumniado por los de afuera –sus padres, amigos o la sociedad en general– que no comprenderán el camino de la santidad:

Bienaventurados seréis cuando os injurien, os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos, que de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros (Mt 5, 11-12).

En el Sodalitium, sostiene Figari, que si ‘nos critican’ no importa, el mundo nuestro es ‘el bueno’ y el resto de la sociedad y la familia es ‘el malo’ y agrega: **“somos perseguidos por nuestra adhesión al Divino Plan y debemos sentirnos invitados a vivir en la mortificación y la paciencia”**.

Los jóvenes que integran el Sodalitium, a partir de la mayoría de edad, son presionados para ir a vivir en comunidades cerradas y así concretar el camino del Señor. Figari lo explica claramente en sus libros:

La concreción de la vocación fraternal en comunidades de vida en común, su creciente maduración bajo la guía de María y la dirección y estilo que apuntan, son realidades que nos llenan de regocijo, entre otras causas porque en ellas se descubren ecos de las comunidades primitivas, de la fraternidad de los cenobios, de las numerosas formas de vida asociativa que el Espíritu Santo ha suscitado a través de los siglos.⁸

El grupo religioso de a poco va llevando al joven a la ruptura con la familia, los amigos, todo lo que ellos llaman “el pasado”. Cuando son mayores de edad los obligan a firmar una carta de compromiso perpetuo y a abandonar los estudios, excepto que al grupo le interese que continúe sus estudios terciarios. Los menores de edad nunca se irán a vivir en comunidad por temor a que los padres realicen una denuncia en la justicia. El adolescente sólo participa de los retiros espirituales y de las actividades externas del grupo. Aquí también es común la repetición de una frase bíblica, muy utilizada por Los Niños de Dios:

No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con

⁸ Tiene publicados una decena de libros: *Caminos de meditación*; *El matrimonio, un camino de santidad*; *Horizontes de reconciliación*; *De la despedida a la bienvenida*.

su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue detrás, no es digno de mí. El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará.

Un ex adepto de Lima, Perú, recuerda cómo eran los retiros espirituales del grupo:

En los retiros, lo que yo me acuerdo que veía mucho era el discurso de que la vida como la has llevado hasta ese momento es una vía impía, impura, pecadora, y que solamente Cristo, que tiene sus representantes en el Sodalicio es tu única salvación. Entonces se habla de dejar atrás el hombre viejo, e incluso se lleva a cabo un ritual en los retiros, en el que se quema un muñeco de trapo que representa esa vida dejada atrás.

Otro ex integrante recuerda su primera experiencia en un retiro:

El retiro más que un fin de semana para rezar o reflexionar en torno a citas bíblicas, tenía un cariz bastante psicologista. Las dinámicas de grupo apuntaban a trabajos de introspección, a cuestionamientos de ti mismo y de tu entorno amical, que hacía que tú emplazaras a los amigos que no te caían bien. A su vez todos los que formaban un subgrupo de trabajo te decían en tu cara tus defectos. Tú sentías que descubrías un mundo nuevo, que te conocías. Paralelo a ello, los organizadores del retiro se te acercaban para decirte: “oye, tú eres un tipo de primera, te he estado observando, tienes muchas cualidades, capacidades, eres un líder, con gente como tú podríamos incluso cambiar el mundo”. Y tú a esa edad sientes que levantando las manos puedes tocar el cielo, te levantan el ego y te embarcas en la cosa romántica, idealista. Te atrapa.

El régimen dentro de la comunidad es durísimo. Figari siempre recuerda que él quiere en su agrupación miembros “mitad monjes y mitad soldados”. Entre las técnicas de manipulación es común que se les interrumpa el sueño con diversas excusas: leer un texto bíblico, salir a nadar durante la noche en aguas frías u obligarlos a dormir en escaleras. José, un ex adepto relata:

Nos despertaban y nos hacían nadar durante la noche con frío, neblina y oscuridad, todos estábamos horrorizados. Algunas veces nos ponían piedras en el traje de baño.

Como en todo grupo sectario se leen los libros que decide el líder; se viola la correspondencia para que no exista intimidad y no se puede tener ideas propias o sentimientos diferentes al grupo. En ese caso, uno está dominado por Satán.

El 13 de febrero del 2001, el súbito fallecimiento de Germán Doig Klinge, el número dos y vicario general del Sodalitium, produjo una catástrofe en los adeptos que no comprendían cómo había muerto el hombre elegido por Dios para suceder a Luis Fernando Figari. Durante días estuvieron rezando de rodillas frente al féretro en espera del milagro de la resurrección, demostrando un grado de fanatismo pocas veces visto.

Escándalo en Argentina

A mediados del año 2004, el Sodalitium decidió que había llegado el momento de instalarse en Argentina, un mercado al que aspiraban desde hacía largo tiempo. El ingreso al país sería a través de la compra de algún colegio religioso que estuviera con problemas económicos. A mediados de ese año, la Congregación de la Sagrada Familia, integrada por una docena de miembros, sin poder hacerse cargo material y espiritual del Colegio Juan Bautista Berthier, decidieron vender el instituto ubicado en el barrio de Floresta. Finalmente la compra no se hizo en ese momento porque algunos miembros de la Sagrada Familia, con ideas progresistas, temieron entregar el colegio a un grupo integrista. Finalmente, el Arzobispado de Buenos Aires los convenció para que lo vendieran al Sodalitium.

A principios de 2005, las autoridades del colegio llamaron a una reunión de padres para relatarles que habían vendido el instituto a una congregación de origen peruano. En ese mismo lugar presentaron a quienes se harían cargo del mismo. Algunos padres, preocupados con el cambio de autoridades, comenzaron a investigar a la nueva congregación y se toparon con que estaban citados en varias *webs* de Internet que denunciaban el accionar de las sectas. La noticia corrió como reguero de pólvora y en pocas horas decidieron protestar masivamente en la puerta del colegio. Presentaron escritos al cardenal Bergoglio y a la Secretaría de Educación de la Municipalidad de Buenos Aires decidió intervenir. Finalmente la oposición masiva de los padres sumada a la participación de los medios de comunicación, llevó a que el Sodalicio de Vida Cristiana se retirara para que el escándalo no continuara. Por su parte, una información no oficial, señalaba que el Arzobispado de Buenos Aires al conocer las graves denuncias que pesaban sobre el grupo en Perú les pidió que no se instalaran en Buenos Aires.

EL VERBO ENCARNADO

El Instituto del Verbo Encarnado fue fundado por el padre Carlos Miguel Buela en 1984, en la ciudad de San Rafael, Mendoza, y es una de las sectas católicas más extremistas y peligrosas. Desde su nacimiento se ha enfrentado a muchísimas diócesis argentinas y el Vaticano le clausuró tres sedes en San Rafael en el año 2001. Actualmente tienen la sede central en Italia pero siguen funcionando en nuestro país.

El padre Carlos Miguel Buela, como en todo grupo sectario, relata su historia oficial que se convierte con el tiempo en 'mito'. Según el sacerdote, en mayo de 1981 mientras estaba confesando a unos fieles, sintió un 'llamado del Señor' de contar en todas las parroquias con comunidades sacerdotales. Luego le vino a la mente la necesidad de fundar una congregación religiosa porque Dios se lo había pedido. A partir de ese momento buscaron un obispo que los avalara y apareció monseñor León Kruk, obispo de San Rafael, Mendoza. En realidad, el padre Buela en 1981, cuando tuvo la 'revelación divina', se enfrentaba abiertamente al obispo Estanislao Karlic, nuevo obispo de la diócesis de Paraná, quien reemplazó a monseñor

Adolfo Tortolo, un obispo vinculado al integrismo católico, defensor de la tortura y vicario castrense de la sangrienta dictadura militar. Lo cierto es que el padre Buela no soportaba la modernización del seminario de Paraná y decidió crear su propio grupo. Para ello buscó a uno de los últimos obispos integristas, el de San Rafael, y se marchó allí con 10 seminaristas para iniciar las actividades de su orden. Al principio se integraron al seminario de la Diócesis, pero tenían claro que solamente creando su propio instituto podrían volver a dar misa en latín, usar sotanas negras y negar, en la intimidad del grupo, los preceptos del Concilio Vaticano II.

Las técnicas de captación y manipulación que implementó el padre Buela en El Verbo Encarnado le permitió incorporar rápidamente a muchos jóvenes de todo el país. Los adeptos al cumplir la mayoría de edad se iban a vivir a la comunidad de San Rafael. Muchos rompían sus vínculos familiares y de amistad y se entregaban a las órdenes de Buela. En pocos años el grupo creció y se expandió por todas las diócesis, especialmente por aquellas que tenían sacerdotes conservadores.

El grupo, a finales de los años 80 comenzó a tener problemas con la jerarquía católica, incluso se enfrentaron al mismo obispo Kruk que los había acogido. Las familias católicas, que perdían a sus hijos en manos del padre Buela, presionaban a los obispos y sacerdotes para que intercedieran, pero el Verbo Encarnado era inflexible para retener a cada joven que cooptaba. Por otro lado, la Jerarquía estaba preocupada porque el seminario del padre Buela era visitado continuamente por golpistas y carapintadas. Eran comunes las visitas de Mohamed Alí Seineldín, de Ricardo Curutchet, director de la fascista revista *Cabildo*, y de muchos militares vinculados al Proceso.

El instituto continuaba su crecimiento y su proyecto traspasaba las fronteras del país. Primero fue Perú, luego Estados Unidos y finalmente Roma. El padre Buela siempre exhortaba a sus seguidores: “*aprendamos del Opus Dei que se instaló en los años 50 en Roma, cerca del Vaticano y logró todo lo que quiso al vincularse a los que cortan el bacalao*”. Hoy están en varios países y en 31 diócesis del mundo.

La Iglesia argentina, preocupada por el cariz que tomaba el grupo y por la indisciplina de Buela,⁹ comenzó a criticarlos, ya no sólo en secreto sino también públicamente.

Monseñor Carmelo Giaquinta expresó:

Consecuentemente el Concilio trajo rémoras y prisas desmedidas. Para rémoras basta el ejemplo de Mons. Lefebvre, que demasiado eco ha encontrado en la Argentina, y actitudes afines, como demuestran recientes acontecimientos que afectaron al Seminario de Paraná y el éxodo de seminaristas hacia San Rafael...

Por su parte, la autorizada revista católica *Criterio* señaló que:

⁹ Merece recordarse que Buela había comenzado a estudiar para sacerdote en el seminario de Buenos Aires, pero por sus delirios místicos más su ideología nazi fue expulsado por el cardenal Antonio Caggiano y acogido en ese entonces por el obispo de San Martín, monseñor Menéndez, quien después le confirió la ordenación pese a las objeciones del seminario de Rosario donde había terminado de estudiar.

...el seminario de San Rafael se convirtió en un foco de atracción para todo el ambiente nazi y tradicionalista argentino... Para evitar la intervención romana desapareció el Seminario Diocesano y se fundó una especie de Instituto Secular de derecho diocesano...

La Jerarquía católica planteó su preocupación por el 'reclutamiento' no sólo en San Rafael, sino en otras diócesis del país "*sin la necesaria prudencia para acompañar los procesos y el debido respeto por la libertad de los candidatos*" para ser seminaristas.

El enfrentamiento con el Vaticano

El padre Buela es un psicópata al que le encanta manipular a sus adeptos. Cree que tiene línea directa con Dios y no acepta ninguna orden jerárquica. Su palabra es santa. Tiene delirios de persecución, está convencido de que quienes lo critican integran un complot contra él. Entre los mitos que ha hecho circular cuenta que tiene una fuerza extraordinaria y que de joven noqueó a Oscar Bonavena, que podría haber sido campeón del mundo pero que optó por ser un hombre de Dios.

Muchos ex adeptos han relatado la experiencia traumática dentro del grupo. En un trabajo periodístico de Hernán Brienza y Sergio Góngora, publicado en la revista *Tres Puntos*, se pueden leer algunos relatos:

Fui secretario privado del padre Buela durante un año y pertencí al Instituto casi una década y quiero decir todo lo que yo vi. Allí dentro no tenía libertad y nos enseñaban que los que nos atacaban estaban locos; me presionaban con que iba a caer en la tentación. Era como si me hubieran lavado la cabeza. Además nos proponían que nos mortificáramos con cintos de cueros y cilicios. Tenían una disciplina férrea: si no eras como Buela te echaban.¹⁰

Otra ex adepta señalaba:

Yo era una nena y pasé demasiado tiempo de mi vida ahí dentro y cuando me fui me trataron de traidora. Nunca los voy a perdonar. Nos censuraban todo, no podíamos ver televisión porque era obra del demonio, ni bailar ni leer libros fuera de los del padre Buela.

El Vaticano decidió tomar cartas en el asunto luego de los pedidos de varios obispos argentinos. En primer lugar, nombró como comisario al sacerdote salesiano José Antonio Rico (1995-1998), posteriormente al sacerdote Vicentino Aurelio Londoño (1998-1999) y finalmente al obispo Alberto Delgado, del mismísimo Opus Dei. Los tres fueron lapidarios con el funcionamiento del Verbo Encarnado.

El 5 de diciembre de 2000, el Vaticano le ordenó al arzobispo Alfonso Delgado que dispusiera el cierre de las tres casas en formación del Instituto del Verbo Encarnado en San Rafael. Los decretos fueron firmados por el Instituto de Vida

¹⁰ Revista *Tres puntos*, n° 189, octubre del 2002.

Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica de la Santa Sede. En los considerandos se expresa que *“el cierre ayudará a superar malentendidos y resolver dificultades creadas en la Diócesis de San Rafael y a lograr un nuevo clima formativo que pueda cooperar de un modo más eficaz en la formación de las nuevas vocaciones para el servicio misionero de la Iglesia universal”*.

El Vaticano, igualmente les dejó una puerta abierta, al señalar que se trataba de una asociación pública de fieles con aspiración a ser una congregación religiosa. Por esa razón, el cierre de las tres casas no impidió que fueran aceptados por otras diócesis en Argentina o en el exterior. En marzo de 2001, les permitió que continuaran varios meses más hasta que consiguieran otra diócesis que los acogiera. Finalmente, la pequeña diócesis italiana de Velletri-Segni les permitió a unos 40 jóvenes continuar en el seminario del lugar. La diócesis, a cargo de monseñor Andrea Maria Erba, de 71 años y vinculado a sectores conservadores, expresó que lo había hecho a pedido del cardenal Eduardo Martínez Somalo, prefecto de la Congregación para los religiosos. Allí la Iglesia autorizó que terminaran los cursos y consagraran los nuevos sacerdotes.

Buela, al tener cerradas las puertas en San Rafael, resolvió poner todas sus fichas en la pequeña diócesis italiana. En mayo de 2004, con el apoyo de Angelo Sodano, secretario del Papa Juan Pablo II, logró que se aprobara la constitución para la creación del Instituto del Verbo Encarnado bajo la diócesis de Velletri-Segni.

EL INSTITUTO SERVI TRINITATIS

El instituto Servi Trinitatis es un instituto secular que surgió en la ciudad de Cuenca, España, a principios de los años 80 por iniciativa del sacerdote Gratiano Checa Colmena, quien reunió a un grupo de jóvenes de ambos sexos y armó la comunidad. El instituto fue reconocido como asociación pública de fieles en 1988 y como instituto secular por el cardenal de Madrid, en 2007. Tiene comunidades en España, Venezuela y Argentina (Lomas de Zamora y Santa Rosa).

En la ciudad de Santa Rosa, habían logrado nombrar un vicario y futuro sucesor del obispo de La Pampa, Rinaldo Fidel Bredice, quien recientemente había cumplido 75 años, y aspiraban a tener el primer obispo en el sacerdote Antonio Martínez, miembro del Servi Trinitatis. Pero no pudo ser. Un escándalo de proporciones terminó con ese sueño, cuando un grupo de ex adeptas presentaron una denuncia en la Justicia por reducción a la servidumbre y defraudación. El Papa intervino rápidamente, sacó del medio al obispo y nombró a un moderado para que pusiera orden en la ciudad.

La Justicia, luego de escuchar los testimonios de las ex adeptas, les prohibió salir del país a los dos sacerdotes de Servi Trinitatis y hoy corren peligro de ser detenidos.¹¹

En el escrito judicial se puede leer que las internas tienen una dieta estricta que las debilita física y mentalmente. No pueden hablar entre compañeras de cuestiones

¹¹ La causa está en pleno trámite.

personales; las mantienen ocupadas todo el día con meditaciones, lectura espiritual, misa diaria, visita al Santísimo, etc.; se les prohíbe dialogar con sus padres o familiares; se les abre la correspondencia; etc. La mayoría padece fobias, desvanecimientos y cefaleas. Tienen prohibido acercarse a cualquier otra persona a una distancia menor a un metro –límite mínimo que evita la actividad del deseo sexual–; no pueden besarse, abrazarse o tocarse con otras personas, incluso con sus padres y familiares directos; existe control en la vestimenta; cuando salen a la calle deben comenzar a rezar para evitar pensar en otra cosa, mirando siempre al piso; sufren castigos y maltratos continuos de los responsables si desobedecen alguna orden. La mayoría de las jóvenes es obligada a autoflagelarse colocando las manos en una hornalla hasta no soportar el calor y usando un número menor de calzado para sentir el dolor continuo.

Uno de los testimonios más duros que se presentó en el Juzgado fue el de una joven de 27 años quien expresó que le hicieron fraguar enfermedades para hacer colectas en su nombre. Relató que la hicieron tomar los votos perpetuos a los 17 años y que la dispensa la había otorgado el ex obispo Rinaldo Fidel Bredice. La joven expresó que los sacerdotes le hacían poner una sonda para ir a visitar a las internas del instituto y comer, antes, hielo picado con agua caliente para que su garganta estuviera irritada y que creyeran que estaba muy enferma.¹²

EPÍLOGO

Los grupos de manipulación psicológica están dentro de la Iglesia Católica. Se los puede llamar sectas católicas o simplemente grupos totalitarios, son en la práctica grupos generadores de trastornos de personalidad. No importa el nombre sino los métodos que utilizan. La Iglesia los incentivó y ahora está preocupada. Crearon a un monstruo y no lo pueden controlar. Los líderes de estos grupos independientes creen que tienen diálogo directo con Dios y cuando la jerarquía los enfrenta, se oponen.

El Papa Benedicto XVI, más allá de su posición conservadora en temas de fe, está actuando firmemente con algunos grupos que toman demasiada autonomía. Una de las medidas ejemplares fue cuando permitió que el Vaticano llevara un proceso contra el padre Marciel Maciel, fundador de Los Legionarios de Cristo y casi un santo para la Iglesia hasta ese momento. Fue separado de todos sus honores cuando se comprobó que abusaba sexualmente de jóvenes adolescentes. Ahora ha decidido separar abruptamente al obispo Rinaldo Fidel Bredice del obispado de La Pampa y en vez de nombrar al vicario, miembro del Servi Trinitatis, designó obispo al auxiliar porteño Aurelio Poli, un sacerdote moderado. Hace poco tiempo, el obispo de San Nicolás, monseñor Héctor Cardelli expulsó a la Orden María del Rosario de San Nicolás, grupo formado por Segundo Rolón, un ex diputado de Guardia de Hierro, quien luego de su enfrentamiento con la jerarquía, empezó a llamarse Pedro II.

La Iglesia Católica tiene un nuevo y gran desafío. O se encierra en forma corporativa o se enfrenta a este nuevo problema y los denuncia y separa del seno de la Iglesia. El tiempo dirá que opción elegirá.

¹² Testimonio en la causa abierta.

La metáfora creencia y la idea de persona

Christian Edgardo Suárez

A. INTRODUCCIÓN

Posiblemente uno de los conceptos más equívocos que pueden existir es el concepto de “*creencia*” ya que desde muy diversos ámbitos se lo invoca, y en todos ellos suele significar algo distinto. Hume, por ejemplo, en su crítica a la idea de causalidad cartesiana, afirma que no podemos asegurar que mañana va a salir el sol, si una vez pasó, creemos que siempre va a pasar. Son creencias cuyas conexiones causales y necesarias surgen de una perspectiva subjetiva, del hábito, de la costumbre. Hay un sentimiento, pues, de necesidad entre causa y efecto por lo que se genera en el individuo una creencia. Creemos que esas conexiones se dan en la naturaleza necesariamente. Son creencias, por consiguiente son irracionales. No obstante, Hume es muy cuidadoso y no hace afirmaciones universales de esa creencia.

Pero, también en nuestro vivir cotidiano empleamos el término *creencia* en sentidos muy distintos. Así, podemos reconocer expresiones tales como: *ver para creer* o *¡no crees en nada!* refiriéndose a alguien que muestra una actitud escéptica hacia el valor que pueda tener cualquier verdad.

Ahora bien, algo similar va a suceder con la *metáfora* (Del lat. *metaphora*, y este del gr. μεταφορά, traslación) puesto que en sentido coloquial se utiliza el término como un simple y general modo de emitir un juicio, como un tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita o como aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto) y facilitar su comprensión. También se concibe la metáfora como alegoría en que unas palabras se toman en sentido recto y otras en sentido figurado. En fin, el sentido y alcance que tiene dicho vocablo despierta en nosotros un interés muy especial, así como en destacados autores que intentaremos incluir en la presente exposición.

Paul Ricoeur, por ejemplo, hace un análisis sobre las diferentes perspectivas que han teorizado y definido la metáfora, aunque su intención no es refutar sino *elucidar las interpretaciones*.

El enunciado metafórico tiene poder para redescubrir la realidad. ¿Qué filósofo digno de ese nombre no ha meditado sobre la metáfora del camino y no se ha considerado como el primero en colocarse en un camino que es el lenguaje mismo, dirigiéndose a

él? ¿Quién no creyó que la verdad estaba cerca y sin embargo manifiesta, abierta y sin embargo velada?¹

Metáfora y creencia, toman una relevancia superior cuando enmarcan el concepto de *persona* y lo sostienen en las coordenadas del misterio y del sentido.

El develamiento de *la metáfora creencia* nos dispone a considerar realidades más específicas de la persona puesto que cada metáfora filosófica es un modo de pensar la realidad, de hacer inteligible inclusive algunos de sus rincones más oscuros. Cuanto más profunda es una metáfora, mayor es su contenido implícito, es decir, no existe un modo de agotar el contenido de una metáfora profunda. Es precisamente por esto que recurrimos a ella para asociar la idea de creencia con la idea de persona.

El modo *personal de existir* es la más alta forma de la existencia humana, la persona es un *ser de posibilidades* que encuentra su sentido a partir del lenguaje y para el bien común. Y en cuanto persona se afirma necesariamente en una creencia, o mejor dicho, *es en la creencia*. La creencia ocupa un puesto esencial en la estructura íntima del ser personal, porque la creencia hace a la persona dueña de sí en cuanto posibilidad de realización y de orientar su destino entre muchos otros posibles. La creencia tiene un carácter social inalienable del cual hace vastas y profundas referencias Ortega y Gasset.² Así, para el racionalismo la creencia es la evidencia de principios innatos. Para el empirismo, la creencia es la adhesión a la vivacidad de las impresiones sensibles. Durkheim³ la concibe como “representaciones colectivas”, Jung⁴ como arquetipos que revelan la respuesta del inconsciente, Heidegger⁵ como el universo con que contamos, como la instalación última del hombre en toda su actuación.

Lo cierto es que el concepto de “creencia” junto al concepto de “metáfora” y al concepto de “persona”, parecen abarcar muchas significaciones y se abren por lo tanto a un amplio universo para la investigación. En este trabajo vamos a acotar el análisis al estudio de estos tres conceptos con el objetivo de señalar un denominador común. El presente estudio intentará lograrlo dentro de los límites de la presente exposición.

¹ Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*, Megápolis, Buenos Aires, 1977, p. 127

² Ortega y Gasset, José. “Ideas y Creencias”, *Obras Completas*, Tomo V. Alianza, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 397

³ Durkheim, Emilio. “El Culto Positivo, Los ritos representativos o conmemorativos”, en: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Coyoacán Ediciones, México, 1989, pp. 345-361

⁴ Jung, Carl Gustav. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Volumen 9, Madrid, 2002, pp. 1-3

⁵ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, 4a edic., Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 85

B. METÁFORA

B.1 Ontología formal de la metáfora

¿Hay una continuidad ontológica entre la realidad de los conceptos y la de las cosas físicas? En verdad, hay una sola realidad, siempre variable, y cuyas regiones están en estado de dependencia inevitable. Un concepto es una realidad aplicable al resto de la realidad, una realidad que sirve para captar aspectos de todo lo que existe. Desde hace años se ha utilizado la expresión “ontología formal” en el sentido de la disciplina que estudia los conceptos de nuestro pensamiento como instrumentos variables con los cuales aprender lo real.⁶

¿Por qué recurrir a la metáfora y no al concepto nominal, para aproximarnos a la comprensión de la realidad del problema de la creencia en el ser humano? Existen varias razones, algunas de las más importantes son las siguientes:

1. Porque en contraste con la definición nominal que siempre mantiene su distancia con lo definido, la metáfora tiene una intermediación inconfundible hacia un aspecto del ser de la persona.

2. Porque la definición nominal es cerrada, en el sentido que posee principio y fin; en contraste, la metáfora es como un camino abierto y sin fin. Las categorías de una definición nominal son fijas, las de una metáfora son variables en interpretación y contenido, en significado y aplicación. Sin llegar a la destrucción del ser, ni desvirtuar su esencia, puesto que estaríamos confundiendo el ámbito de la objetividad realista.

3. Porque cada metáfora es insustituible, ya que son incompletas e indican una variedad de direcciones potenciales específicas de sentidos y realidades, nunca son intercambiables; aun si se aplican a la misma realidad lo hacen de manera diferente.

4. La metáfora trasciende las palabras, las cuales son parte de la misma. La definición nominal requiere un esfuerzo intelectual, la metáfora pide a gritos un esfuerzo preñil.

Las razones precedentes, no pretenden desacreditar en absoluto la necesidad e importancia de la definición nominal, más bien, lo que pretendemos es exponer que una metáfora no se explica como un teorema, que no es una vulgar permuta de palabras o que la metáfora no es un atajo sino un indicador y meta indicada. Sin caer en una susceptibilidad académica, no podemos dejar de advertir un usual error, a saber, desestimar la metáfora como exageración poética o definición deficiente es desdeñar no solo una manera concreta de pensar sino también el acceso a realidades indefinibles cuya variabilidad y totalidad solo es captable por una ontología formal amplia y flexible.

⁶ González Asenjo, Florencio. “Ontología formal de la metáfora” en: *Escritos de filosofía*, n° 23-24, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1993, pp. 3-7

Cada metáfora filosófica es un modo de pensar la realidad, de hacer inteligible inclusive algunos de sus rincones más oscuros. Cuanto más profunda es una metáfora, mayor es su contenido implícito. No obstante, reconocemos, no hay metáforas capaces de agotar la inasible riqueza de la realidad y su condición enigmática, pero tampoco existe un modo de agotar el contenido de una metáfora profunda.⁷

De todos modos, nos es imprescindible advertir el peligro que corre la integridad de la metáfora, y este acecha cuando creemos encontrarla en todas las cosas, cuando estamos muy confiados en ella. O cuando exageramos nuestra imaginación hasta convertirnos nosotros mismos en un margen aun más irreal de esa total irrealidad.

La referencia más antigua de la *epi-phora* fue trazada por Aristóteles, quien la define como *transposición, transferencia* de un nombre a una cosa distinta de la que tal nombre significa (Aristóteles, *Poética*, 1457 b) *μετα* (cambio) y *φορά* (movimiento). La metáfora nos da un conocimiento mejor sobre la relación del lenguaje con la realidad, y también aclara la propia naturaleza de la noción de verdad. Tanto en su sentido semántico como propiamente ontológico.

B.2 Verdad y Poesía de la metáfora

Por una parte, metáfora es, en el estudio orteguiano, un elemento constitutivo del conocimiento que interviene decisivamente en el “modelo” que el científico se hace de la realidad. Es más, tal modelo tiene un comienzo lingüístico metafórico y en todo el proceso se mantiene una tensión metáfora-realidad que, como indica con precisión, va del más al menos. La metáfora científica tiene como destino la pérdida de la libertad inicial y el encadenamiento a la necesidad, cosa que no le pasa a la metáfora poética. Pero este aspecto puede relacionarse con la tesis de la teoría de los modelos –tesis que defiende que la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo es al lenguaje científico–, que analiza con su exquisita minuciosidad Paul Ricoeur, quien considera muy fecunda la idea de un parentesco entre modelo y metáfora, que es lo que yo creo que Ortega apunta.⁸

Con palabras de Ortega y Gasset en su artículo “Las dos grandes metáforas”: “*cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela un gran desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora*”. A ningún filósofo se le ocurriría hacer tal censura.⁹ La metáfora es un pensamiento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico. Lo que puede suceder es que el hombre de ciencia se equivoque al emplearla, y donde ha pensado algo en forma indirecta o metafórica cree haber ejercido un pensamiento directo. Tales equivocaciones son, claro está, censurables y exigen corrección.

⁷ Rojo, Roberto. “Metáfora y verdad” en: *Escritos de filosofía*, n° 23-24, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1993, pp. 43-45

⁸ Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*, Trotta, 2001, 2ª edición, pp. 316-326

⁹ Adviértase que cuando Aristóteles lo hace contra Platón no es precisamente para atacar las metáforas de éste, sino, al contrario, para hacer constar que ciertos conceptos suyos de pretensión rigurosa, como la “participación”, no son, en realidad, más que metáforas.

Por lo mismo, afirma Ortega y Gasset, “*el espíritu inapto o inadecuado en la meditación será incapaz, de leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará –in modo recto– lo que está dicho –in modo obliquo– y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta*”.¹⁰

La metáfora es un medio que nos permite abstraer desde la facultad espiritual de la inteligencia lo que las cosas son, o sea que, la metáfora es verdad y conocimiento de realidades. No hay metáfora sin un descubrimiento de identidades efectivas. De modo que, si se analiza objetivamente una metáfora se encontrará sin vaguedad alguna, su identidad positiva, diríamos incluso científica.¹¹

Leopoldo Marechal y Jorge Luis Borges pertenecen a la misma generación. Marechal se integra en una cosmovisión claramente religiosa (que ahondó en el esoterismo y no se limitó a una catolicidad tomista), escribe libros de poemas en los que mantiene o intensifica la audacia metafórica y vuelca vino nuevo en los odres viejos del verso tradicional y la mitología grecolatina y otros. Borges, cuidadosamente agnóstico, reniega de la secta, de la equivocación ultrateísta, logra un estilo poético en lo que llamamos literatura clásica, y despliega, en cuentos y poemas, un juego metafísico con las imágenes y los nombres de Dios que asume tonos irónicos e inquietantes.

Leopoldo Marechal, siempre creyó en Dios y en la trascendencia. Decía con una metáfora que “la muerte es un paso de baile” y aspiraba a una vida que no fuera ordinaria. Creía en el amor absoluto, que redime al hombre de su cotidianidad mediocre, de su breve paso por la Tierra.

Borges por su parte, recuerda que Lugones afirmó que la metáfora es el elemento esencial de la poesía y él trata de refutarlo. Se pregunta entonces acerca del enigma de la poesía y además se pregunta por la función de la metáfora en la poesía. Piensa que sólo hay unas pocas metáforas esenciales.¹² La primera es cuando Heráclito afirma que nadie se baña dos veces en el mismo río. Para Borges esta metáfora es bellísima, la esencial entre todas y es una metáfora fundamental. En ella se figura el movimiento con lo cual se compara el tiempo y el río, se percibe que el río está cambiando y uno siente que es el río, que uno mismo está cambiando, lo que produce un efecto estremecedor. Esta es una verdadera metáfora, no un mero juego de palabras. Podemos agregar que en ella notamos cómo la metáfora introduce la temporalidad. No solo esta metáfora en particular, sino toda metáfora implica una temporalidad.

Puesto que excede la finalidad de esta sencilla reflexión filosófica ahondar en estos dos magistrales genios de la metáfora, concluimos destacando que ambos,

¹⁰ Ortega y Gasset, José. *Las dos grandes metáforas. En el segundo centenario del nacimiento de Kant*, Alianza, Madrid, 1924, tomo II, p. 387

¹¹ Clemente, José Edmundo. “Geografía de la metáfora”, en: *Escritos de Filosofía*, n° 23-24, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1993, pp. 49-50

¹² Borges, J. L. Conferencia sobre *la metáfora dictada* por el escritor en 1982 en Nueva Orleans y publicada en el suplemento cultural del diario *La Nación*, Buenos Aires, 16 de mayo de 2001.

pese a la diferencia de estilos, convicciones y carácter, creían en el poder de la metáfora, y aquello en lo que creían configuraba su corazón de poeta describiendo las realidades más inasequibles para el común de los mortales con simples trazos de trascendencia y humanidad, participándonos así, del don de la metáfora como interpelación que abre nuevos caminos hacia la propia comprensión del hombre y del mundo que lo rodea.

B.3 La metáfora como encuentro

“*La metáfora se instala no sólo más allá de la lógica sino contra la lógica*”.¹³

La metáfora es creencia, no sólo como don para acercarnos a la inextricable realidad de lo otro, sino como asentimiento de la voluntad y de la inteligencia hacia la *quiditas* de lo real. Es recreación semántica de lo profundo del ser, revelación de esencias que salva la ignominiosa negación de la posibilidad de reconocernos como sacramento de lo invisible.

Las metáforas construyen moradas humanas, son habitaciones. Vivimos en y a través de metáforas. Ellas invocan el mundo. La metáfora se inserta en la persona en el sentido de que le permite conocer el mundo humano: cada metáfora habla de un mundo o de una relación con él. Esta perspectiva se presenta concernida por la significación, el sentido y la intención, es decir por aquello que nos distingue en cuanto seres humanos.

Desde esta perspectiva, la metáfora refiere a una búsqueda pensil de la comprensión del fluir de las cosas a través de formas narrativas.

Esta filosofía del encuentro debe desarrollar sus propios métodos, es decir sus propios caminos de ir en busca de algo. Algo que en las cuestiones humanas refiere a la verdad –*aleteia*– que no es sino la des-ocultación y en consecuencia, fuente de conocimiento. El des-ocultamiento de lo que emerge está guardado en la creencia misma y no en lo que digamos sobre ella. Sigue siendo siempre la misma creencia, aunque emerja de un modo propio en cada encuentro. Hay que crear un espacio para que ciertos aspectos de la realidad, a menudo invisibles, silenciosos, ocultos, puedan tomar forma y manifestarse, así, pues la metáfora es des-ocultamiento.¹⁴

Hablar del ser humano, es hablar de sentido y es por la metáfora que nos insertamos en el mundo humano y nos hacemos capaces de buscarlo.

La fenomenología, por ejemplo, introduce como objeto de estudio la relación, para lo que se acuña el término de intencionalidad, pues la consciencia es siempre consciencia de algo o alguien. Ese lazo que une la consciencia y el mundo es la intencionalidad, cuya manifestación viene dada por el sentido. Es por ello que la fenomenología se centra en la elucidación del sentido, de la significación.

¹³ Maurena, H. A. *La metáfora y lo sagrado*, Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1973, pp. 59-60.

¹⁴ Gadamer, H. G. “Palabra e imagen”, en: *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 297

La intencionalidad sería la característica fundamental de los actos de conciencia. Estos siempre refieren algo, siempre son conciencia-de. Los actos de conciencia o vivencias implican un sentido, un objeto, algo a lo que se refieren, que tienen o encierran una intención; esto es precisamente lo que se quiere decir cuando se menciona que toda conciencia es conciencia de algo. Husserl no sólo dirá que toda conciencia es conciencia de algo, sino que todo “algo” es algo de una conciencia.¹⁵

La idea de metáfora, por lo tanto, en el sentido que queremos exponer, supone uno de los aspectos centrales para la comprensión de la realidad del hombre. Y es que, sobre esta noción, descansan dos pilares fundamentales del ser persona: por un lado, su objetivo de llegar a las cosas mismas, aprehenderlas, conquistarlas desde su ser propio. Y, por otro lado, la pretensión de validez del conocimiento adquirido por esta vía.

La metáfora no es un contenido sino más bien una intención de significación. Se trata de una tensión de la inteligencia hacia aquello que pretende significar. Así, ponemos el énfasis sobre esta particularidad propia y general que tiene la metáfora de ser conciencia de algo, de estar en presencia de algo más que de sí misma. La metáfora se relaciona con el mundo para conocerlo mejor. De ahí la doble función de la persona humana de volver a las cosas en sí mismas o entenderlas a través del estudio de la metáfora y, por otro lado, de validar el conocimiento adquirido por este camino.

Lo que emana finalmente del concepto de metáfora es la idea de relación: aquello que tiene lugar entre el ser de la persona y el ser de la creencia. Es precisamente en esta relación donde la creencia adquiere su sentido, su significado, y la metáfora invita a descubrirlo.

Dado que la metáfora es significativa tanto para uno como para los otros, no tiene sentido sino en relación con los otros, puesto que el mundo lo podemos concebir como una comunidad de personas, y es entre estas personas que el sentido de la metáfora y de la persona misma se configura como espacio habitable. Podríamos pensar en el paso que da Heidegger, quien, al desplazar la reflexión fenomenológica de la conciencia a la existencia, propone la noción prácticamente intraducible de *dasein*, traducido como *estar-en-el-mundo*.¹⁶ No se sabría construir esta presencia en el mundo ni pensarla fuera de la relación común con los otros. La persona humana está situada entre las cosas del mundo, en medio, y construir o hacer aparecer es habilitar un espacio y habitarlo. Ese estar presente en medio del mundo, de las cosas, de las personas deviene la condición necesaria de la existencia propiamente humana y es la relación con el otro lo que permite estar presente en el mundo y habitarlo.

Desde una perspectiva hermenéutica, aquí, nos acercamos a una filosofía de la reflexión que acepta dejarse sorprender por el símbolo de donde emerge la metáfora. Dicha perspectiva se propone analizar la estructura semántica en sus

¹⁵ Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, Alianza, Buenos Aires, 1985, p. 184

¹⁶ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 5-45

diferentes lugares de emergencia: el simbolismo del mal, el lenguaje del deseo, las producciones del imaginario poético, religioso, etc.... Para ello, Ricoeur en su teoría de la metáfora, sitúa la reflexión a diferentes niveles: la palabra, la frase, el discurso, es decir, entiende la metáfora como un instrumento lingüístico que permite, pues la metáfora posee una referencia que puede conducir a una comprensión fecunda de la realidad.¹⁷

Para comprender el mundo, las personas, los acontecimientos, hay que llegar a encontrarse con ellos. Se trata de un encuentro que parte de la pregunta. Y la pregunta nos plantea una actitud particular para que el sujeto de la conversación emerja. Esa actitud, podríamos decir, es la metáfora. Y la creencia tomada como metáfora nos permite visualizar la atmósfera en la que esa comprensión (encuentro) es posible. Pues, la persona busca la creación de nuevas metáforas que, sin salirse del mundo científico y de la objetividad, describan los fenómenos humanos. Haciéndose eco del sentido realista de esta creación, la persona busca ese camino por vías diferentes a las planteadas convencionalmente. Puesto que los sucesos humanos son ante todo culturales, la persona plantea no salirse de este marco cultural, inter-subjetivo, para su mejor comprensión.

En definitiva, la metáfora para la comprensión de lo humano acuña nuevas imágenes, términos, realidades que dan cuenta de lo humano. En este preciso contexto, la metáfora creencia nos evoca un tipo de relación primordial en la que la persona se encuentra regulada por las leyes de libertad que darán esa especial connotación al encuentro. No hay creencia sin encuentro. Estas metáforas nos sumergen en el contexto cultural del ritual o las costumbres por la cual se transforma la condición natural de individuo aislado, cotidiana, en otra cultural en la que el ser queda ligado a su comunidad, reconociendo por su capacidad natural de crear su condición humana.

La creencia nos permite habitar el mundo, desde una perspectiva metafórica, y supone crear un espacio en donde lo humano pueda emerger, es decir, un estar libre, en el sentido de liberado de una necesidad o contingencia, para pasar a un estar genuino, original, como es estar en relación, motivado por el deseo, la satisfacción y la búsqueda de uno mismo.

Ahora bien, acceder a la metáfora requiere de la suspensión del ritmo cotidiano; detenerse respecto de todo aquello que está inmediatamente ante nuestros ojos; separarse de lo que somos naturalmente. Dicha separación abre un espacio de silencio a fin de que la presencia del otro, invitado, surja; abre un silencio en el cual la palabra del otro presente puede tener su lugar. Es en ese entre-dos que la existencia adquiere cuerpo, presencia no para aportar necesariamente nada material sino simplemente testificando a su vez la presencia del otro.

De esta manera, podríamos soñar que las metáforas tienen como finalidad el dominio y la destreza de un universo hostil para así levantar un lugar seguro en el cual vivir. Sin embargo, todo tendrá sentido dentro de otra realidad en donde la metáfora se transforma en una llamada y respuesta de alguien. Nuestra relación con

¹⁷ Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*, Megápolis, Buenos Aires, 1977, pp. 5-27

el mundo viene determinada por su finalidad de dominarlo, por lo que dicha orientación hacia el mundo viene determinada por su utilización-no depredación. El mundo, ese horizonte que se abre ante nosotros, nos dirige hacia tareas culturalmente diferentes cuya esencia se expresa en el establecimiento de relaciones, en la creación de moradas en donde es posible el encuentro entre los seres humanos y construir un mundo humano común. Estos espacios habitables podríamos modelarlos sobre la base de la imagen metafórica de una casa de puertas abiertas, se trata de abrir un espacio ante sí, capaz de albergar al otro. Y ello requiere una creencia, es decir, creer en el abandono, como don, con el fin de no apropiarse del otro como si de un objeto se tratara.

La persona es más que un organismo, una realidad psíquica, social o espiritual. Necesitamos comprender a la persona como el conjunto de estas realidades sustentadas por un denominador común que es la creencia, pues, es un ser que cree en aquello que naturalmente es, se abre a la búsqueda de sentido a través de las metáforas que constituyen su lenguaje y le permiten encontrar el camino de respuesta hacia su propia realización.

C. CREENCIA

C.1 Ontología formal de la creencia

En sentido nominal, una creencia es una proposición simple, consciente o inconsciente, inferida de lo que una persona dice o hace.¹⁸ El contenido de una creencia puede descubrir un objeto o situación como verdadera o falsa, como bueno o malo, o en un determinado curso de acción como deseable o indeseable.

Sea o no el contenido de una creencia, descriptivo, valorativo o recomendativo –o las tres cosas a la vez–, toda creencia es una predisposición para la acción relacionada entre sí y organizada en torno a un objeto o situación.

Se puede decir, pues, que toda creencia que forma parte de una actitud consta de tres componentes:

1) Un componente *cognitivo*, porque representa el conocimiento que, dentro de ciertos límites de certeza, tiene una persona acerca de lo que es verdadero o falso, bueno o malo, deseable o indeseable.

2) Un componente *afectivo*, porque, supuestas las condiciones adecuadas, la creencia es capaz de despertar afectos de intensidad variable que se centran en (*a*) en el objeto de la creencia, o (*b*) en otros objetos (individuos o grupos) que toman una posición positiva o negativa, con respecto al objeto de la creencia, o (*c*) en la creencia misma, cuando su validez es puesta en duda, como sucede en el caso de una disputa.

¹⁸ Sills, David L. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid, 1978, tomo 1, “creencia”, pp. 15-17

3) Un componente de *conducta*, porque la creencia, al ser una predisposición de respuesta de umbral variable, debe conducir a algún tipo de acción cuando es activada convenientemente. La clase de acción es determinada estrictamente por el contenido de la creencia.

La creencia, existe en el hombre, está definida desde su naturaleza, y es objetiva en cuanto que el hombre le da intencionalidad y sentido. La creencia es en el ser humano y es signo de determinación. Creer es lo que mantiene al hombre vivo.

El problema de la *naturaleza de la creencia*¹⁹ ha suscitado en el curso de la historia múltiples dificultades. Por un lado se ha identificado la creencia con la fe, y se ha opuesto al saber. Todo saber y toda afirmación tienen en su base una creencia. Es obvio que en cada caso se ha entendido por creencia una realidad distinta.

La creencia es la verdad en la condición humana del hombre. Por consiguiente, es muy limitada y precaria la posición filosófica que niega la capacidad objetiva y de posibilidades que tiene la persona humana de conocer la verdad y realizarse en ella. Tal es el caso del relativismo que se afirma en que no hay ninguna verdad del hombre –pensando que esta proposición misma es verdad– y sostiene que una vez alcanzada una certeza, no importa si la representación que la sostiene corresponde a lo que pudiera designar en sentido tradicional a la verdadera naturaleza del objeto de la representación; basta con que la prosecución de la acción arroje los resultados esperados para fijar esta creencia y suponer un patrón activo dentro de la naturaleza. En pocas palabras, carece de una visión metafísica de la realidad significativa y cae en un tenaz pragmatismo que encierra la verdad del hombre en su obrar, omitiendo la importancia capital del ser.

De ahí la necesidad de distinguir entre las creencias como algo que trasciende los actos mediante los cuales se efectúa su asentimiento y la creencia como acto inmanente, aunque dirigido a un objeto. La naturaleza estableció una conexión real entre los signos y las cosas significadas, y nos ha enseñado a interpretar aquellos signos de modo tal que el signo sugiere la cosa significada y genera una creencia en él.

Cada creencia, entonces, es una predisposición a dar una respuesta preferencial con respecto a su objeto y el componente afectivo está allí, y de hecho se activa cuando dicha creencia es objeto de controversia. Hace siglos, por ejemplo, la mayoría de la gente creía que la tierra era plana. Cuando esta creencia fue atacada por los que defendían la redondez y esfericidad de la tierra, la respuesta de aquéllos estuvo muy lejos de ser afectivamente neutra. Todos tenemos interés en que nuestras creencias sean correctas; la verdad es buena y la mentira es mala. Pareciera entonces, que son como el conjunto de esfuerzos heredados y que son como el capital sobre el que se vive. Lo cierto es que la creencia está en nuestra conciencia, no en forma consciente, sino en forma latente.

Estas últimas consideraciones nos permiten establecer que el *creer* es un grado de perfección en el *ser*: en el mundo se está, en la creencia se es. Pero una realidad que es sustancial al hombre, tiene un *yo* que permanece esencialmente invariable sustancialmente ante el devenir y que le permite establecer y fundar la identidad de

¹⁹ Ortega y Gasset, José, *Obras de José Ortega y Gasset*. Espasa-Calpe, 2ª. ed., Madrid, 1936, pp. 430-437

la persona. Por lo que la persona tiene la capacidad de conocer una verdad que, al mismo tiempo, lo trasciende. Con ello se afirma su capacidad objetiva de creer, es decir, que posee una facultad del espíritu que le permite acceder a la realidad de un modo único y particular. Damos por sentado entonces que la creencia es consustancial a la persona y afirmación de su dignidad.

C.2 Creencias religiosas: sobrenaturales y seculares

A veces se usan los términos creencia y fe indistintamente, otras, se emplean según ciertos hábitos lingüísticos. Comúnmente hoy suele usarse el término creencia en un sentido más general, mientras que el término fe se reserva para un ámbito más concreto, para designar las creencias religiosas. De hecho, según Cassirer, la creencia o fe de Hume puede ser considerada como la culminación del proceso de secularización de la fe, pues ésta en sentido religioso, ha estado incidiendo en el campo de la filosofía.²⁰ Después, al perder su carácter religioso, se convierte en una fe metafísica, como es el caso de Descartes y en otros seguidores del racionalismo de corte cartesiano. Y con Hume no sólo pierde el aspecto religioso, sino también el metafísico y se reviste de un carácter antropológico.²¹

Pues bien, nosotros abordaremos el problema de la creencia religiosa asociada a sus credos y mitos, que no sólo presuponen la existencia de objetos y seres sagrados, sino que también intentan explicar su naturaleza y origen. Las creencias pueden elaborarse en teologías o cosmologías. Las teologías pueden ser complicadas y altamente articuladas e intelectualizadas (como el credo nicenoconstantinopolitano); y las cosmologías pueden ser estructuras vastas e intrincadas, como los ciclos hindúes de existencia o el paraíso, purgatorio e infierno de la visión cristiana de Dante. O también pueden ser más simples y menos articuladas, como las creencias de algunos pueblos primitivos en mitos y encantamientos.²²

Las religiones tradicionales como el budismo, judaísmo, cristianismo, hinduismo e islamismo –con su énfasis en lo sagrado y en los valores extramundanos–, tienen como denominador común que son todas religiones de lo sobrenatural. No obstante, existen poderosos movimientos en el mundo moderno que dejan de lado lo sobrenatural aunque no dejan de poseer muchas características de las otras religiones. Estos movimientos tienen sus creencias y rituales, su simbolismo, sus grupos de devotos unidos por valores morales compartidos. Nos referimos por supuesto, a los grandes movimientos mundiales del nacionalismo, socialismo, fascismo, comunismo, etc... Lo sagrado en estos movimientos apunta a la vida humana terrena, a comunidades peculiares. ¿Debemos excluir a estos movimientos de la categoría de religiones porque no tienen valores sobrenaturales? Contestarán afirmativamente algunos estudiosos que sostienen que lo sobrenatural es lo esencial a la religión.

²⁰ Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p. 95

²¹ Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*, (Traducción de Félix Duque), Tomo I, Libro I, Parte III, Sección 7, Orbis Ediciones, Madrid, 1984. pp. 206-207

²² Nottingham, Elizabeth K. *Sociología de la religión*, Cap. I, Paidós, Buenos Aires, 1964. pp. 24-34

Nosotros, en consonancia con Elizabeth Nottingham, preferimos una visión más inclusiva de lo sagrado. Nottingham, clasifica a dichos movimientos como religiones seculares no sobrenaturales. Es más, si hacemos justicia a la etimología del propio término “religión” del latín *re-ligare*, ligar con, no tiene ninguna acepción excluyente respecto de lo sobrenatural o lo secular. Tomemos como ejemplo el comunismo. La teoría comunista profesa una perspectiva materialista de la sociedad y también del universo. Lejos de temer y respetar los objetos sobrenaturales los comunistas restringieron severamente, hasta hace poco, la práctica de la religión sobrenatural y dedicaron sus museos al ateísmo y al materialismo científico. No hay aquí base para una religión sobrenatural.

Nuestra respuesta sería diferente, si nos preguntásemos si los comunistas consideran o no sagrados ciertos fenómenos, pues, ellos miran ciertas cosas con una actitud que tiene mucho más que respeto común, y algunos miran, como mínimo, con temor ciertos objetos. Nada habría de sagrado en el comunismo, si los comunistas se interesaran solamente en conseguir fines prácticos por medios prácticos apropiados para tal logro. Pero el comunismo, también es una fe, fe en la dialéctica marxista, que por sí misma logrará y dará una sociedad sin clases, una especie de paraíso en la tierra, supuestamente independiente de los medios políticos y económicos utilizados a pesar de ellos. Muchos comunistas trabajaron, sufrieron y murieron por su fe. El comunismo, desde esta perspectiva y considerado como una fe en un principio histórico indemostrable, es una religión, aunque no sobrenatural. Pero visto sólo como una estructura política de poder, no hay, por supuesto, nada en él distintivamente religioso.²³

Del mismo modo que acabamos de relacionar lo religioso con el comunismo, podríamos considerar también, otros movimientos, grupos o comunidades, pero no es este nuestro objetivo, pues, nos interesa sobre todo ahondar en el carácter progresivamente dinámico de lo que denominamos como *creencia*.

Esta universalidad de la creencia religiosa en la raza humana suscita importantes y profundos cuestionamientos sobre el sentido de la vida en las sociedades.

C.3 Creencia y antropología social moderna²⁴

Si estudiamos con cierto cuidado las sociedades ágrafas, para no hablar de otras muchas, es evidente que las vidas de los llamados hombres primitivos se gobernaban en muy alta medida por creencias y prácticas que, de acuerdo con el pensamiento corriente moderno, se considerarían mágicas y religiosas.

Los estudios positivistas de Edward Tylor y Herbert Spencer, impusieron severas limitaciones a la especie de significación que podría haberse atribuido a los fenómenos observados.

²³ Berdiaev, Nicolás. *El cristianismo y el problema del comunismo*, Cap. 2: “La religión del marxismo”, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1943, pp. 29-38

²⁴ Parsons, Talcott. *Sociología de la religión y la moral*, Cap. I, Paidós, Buenos Aires, 1957, pp. 7-9

Dentro del esquema de pensamiento positivista las más obvias direcciones de interpretación teórica son dos. Por una parte, los fenómenos religiosos podrían tratarse como manifestaciones de factores biológicos o psicológicos subyacentes, fuera del alcance del control racional, o interpretaciones en términos de categorías subjetivas. La segunda alternativa fue la “racionalista” del positivismo como tendencia a tratar al actor como si fuera éste un investigador racional y científico que, de acuerdo con los conocimientos que le son accesibles, actúa “razonablemente”. Este fue el camino recorrido por Tylor y Spencer, cuya tesis general sostenía que las ideas primitivas mágicas y religiosas eran aquellas que era lógico esperar que concibieran los hombres primitivos, considerando, sus escasos conocimientos, las limitaciones en la técnica y las oportunidades de observación. Malinowski, Durkheim y Max Weber, sostenían que ningún hombre moderno ilustrado mantendría tales creencias religiosas, las cuales tenderían a desaparecer con el avance del conocimiento científico.²⁵

No obstante, se sostiene otra postura sociológica muy adecuada para nuestro estudio, que la denomina como un sistema más o menos coherente de creencias y prácticas relativas a un orden sobrenatural de seres, fuerzas, lugares u otras entidades; un sistema que para sus adherentes tiene consecuencia en su comportamiento y bienestar. Hay seres sobrenaturales (dioses, diosas, ángeles, etc...); lugares sobrenaturales (cielo, infierno, purgatorio, etc...); fuerzas sobrenaturales (Espíritu Santo, *karma*, maná, etc...) y otras entidades sobrenaturales.

Cualquier cosa es sobrenatural si se cree en su existencia sobre otra base que el tipo de evidencia aceptable en la ciencia. En este sentido, sabemos, las entidades sobrenaturales no son empíricas. La ciencia no puede demostrar que “realmente” existan, ni que realmente no existan. Las ideas religiosas no son generalmente *acientíficas*, son *no científicas*.

El creyente toma en serio las creencias religiosas, está comprometido con ellas; se interesa por las implicaciones que tienen para su conducta y considera que es su deber tener en cuenta estas implicaciones cuando actúa. Este compromiso es lo que distingue las ideas religiosas de las filosóficas.

La naturaleza misma de las creencias religiosas es tal que uno podría preguntarse cómo es posible que un hombre de ciencia diga algo acerca de ellas. Los sociólogos no intentan abrir juicio sobre la verdad o el mérito relativo de las creencias religiosas: si Jesús nació de una virgen, si hay vida de ultratumba, si Dios es uno o muchos o tres en uno, son cuestiones teológicas a las que no se puede dar respuesta sociológica. Lo que los sociólogos pueden hacer es observar el hecho empírico de que en cierta medida la gente se comporta de manera diferente de acuerdo con su religión, y que esto sucede sean sus creencias religiosas verdaderas o no.

C.4 Creencia e ideología

²⁵ Parsons, Talcott y Jonson, H. M. *Sociología de la religión y la moral*, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 91-92

²⁶ Sills, David L. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomo V, “ideología”, Aguilar, Madrid, 1978, pp. 599-601

La ideología es una de las formas que pueden revestir los diversos modelos integradores de las creencias morales cognitivas sobre el hombre, la sociedad y el universo (este último en relación con el hombre y la sociedad) que florecen en las sociedades humanas. Credos y concepciones del mundo, programas, sistemas y corrientes de pensamiento figuran también entre aquellos tipos de modelos integradores que es preciso distinguir de la ideología.²⁶

Estos modelos de integración se diferencian entre sí, justamente, por su grado de claridad en la formulación de sus creencias respecto de múltiples objetos a los que se refieren, por su integración sistemática lograda en torno de esa creencia que es moral o cognitiva, por su afinidad admitida con otros modelos pasados o contemporáneos, por su hermetismo ante los nuevos elementos o variaciones en sus creencias, por su imperatividad de expresión en el comportamiento, por su afectividad implícita, por el *consensus* exigido a aquellos que los aceptan, por el carácter autoritario de la promulgación y por la asociación con un órgano corporativo destinado a encarnar el modelo de creencias.

*¿Cuál puede ser la complexión del espíritu humano para que no produzca –y crea– sino en ideologías?*²⁷ Honestamente, para contestar a esta pregunta es necesario ampliar el marco de investigación mediante una consideración de los supuestos antropológicos, y los de filosofía social y de la historia, que guardan una relación directa o indirecta con los problemas que suscita la teoría de la “ideología”, y el surgimiento de la conciencia ideológica. Ello supone a la vez, caracterizar algunas tendencias histórico-espirituales de los siglos XVIII y XIX. No es nuestra finalidad, de todos modos, caracterizar corrientes, ni tampoco responder a la pregunta inicialmente planteada sino que, apoyándonos en lo que ésta sugiere, aceptar la invitación a profundizar en dicho estudio, lo cual nos llevaría a confirmar por otros lados que la creencia es la causa de dicha complexión.

La ideología, en cuanto modelo de creencia posible, se afirma en el estudio hecho por el doctor José Andrés Bonetti, desde la semántica del concepto como plano inicial de las ciencias de las ideas, hasta su Historia como *rerum gestarum*. En dicho artículo, se aprecian *doce notas introductorias al concepto de ideología*²⁸ y en una de ellas nos hace reflexionar sobre el concepto mismo de ideología.

Creyente soy no ha mucho convertido.
Allá en la capital de Buenos Aires
A dudar me enseñaron los doctores
De Dios, de la virtud, del heroísmo,
Del bien, de la justicia y de mí mismo;
Me enseñaron como hábiles conquistas

²⁷ Barth, Hans. *Verdad e ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, pp. 8-28

²⁸ Bonetti, José Andrés. “Doce notas introductorias al concepto de ideología”, en: *RF*, ene. 2004, vol. 22, n°. 46, pp. 7-34

Del espíritu humano en las edades
Esos dogmas falaces y egoístas
Que como hedionda lepra se pegaron
En el cuerpo social, y de la patria
La servidumbre y muerte prepararon...

(Esteban Echeverría, al recordar su educación)

C.5 Creencia y religión

Naturalmente, es parte constitutiva de toda sociedad establecer su identidad en referencia a lo religioso. Por supuesto que esta identidad puede estar marcada tanto por un ateísmo, agnosticismo o cualquier religión. Por lo mismo, se ha atribuido a la religión una de las causas mayores de relación dentro de los grupos humanos, pues de cada pueblo histórico han quedado vestigios de la práctica colectiva de cultos religiosos. Esa trascendencia de las relaciones derivadas de la creencia religiosa se sostiene en la inquietud ante el sentido de su vida y el destino que motiva al hombre a depositar su confianza en quien le ofrece una respuesta de plenitud sobrenatural.

La religión constituye una vertiente más de las relaciones culturales de los grupos sociales; de hecho, la religión muchas veces se ha constituido en “conjunto social” a partir de la cual se fundan los pueblos y ciudades. Esta relación debe ser asimilada por una sociología religiosa, pues el legado histórico nos remite más a la superstición de los ritos que a la relación personal con las realidades espirituales trascendentes. No obstante, la importancia de la sociología religiosa en la configuración de las relaciones humanas es tal que muchos pueblos han definido su idiosincrasia en torno a la forma de concebir la religión. Una de las características comunes del influjo de las relaciones religiosas dentro de la sociedad es la constitución de funciones específicas, ministerios, etc..., que muchas veces traspasan el ámbito de lo espiritual para constituirse en verdaderas autoridades políticas.

Inclusive aquellos autores que se han negado a creer en una religión trascendente, han profesado su creencia de todos modos. Pensemos en Saint-Simon y su “nuevo cristianismo”, o en Augusto Comte y su “Religión de la humanidad”, y aún más, si nos interesamos por la sociedad contemporánea, nos encontramos con algunas posturas que tienden a reducir a un mínimo la importancia de la religión, a tratarla como una superstición y a desvincularla del hombre culto o civilizado, por lo que llegamos a develar una incuestionable conclusión, a saber: la prioridad que tiene la realidad cultural como mediadora del objeto de credibilidad que nos atinge y por ende nos configura siempre creyentes en algún sentido.

C.6 Creencia y cultura

²⁹ Ortega y Gasset, José. “Las Meditaciones del Quijote”, en: *La Lectura*, n° 169, enero 1915, Madrid, pp. 52-64

“Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Benefac loco illi quo natus est, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: ‘salvar las apariencias’, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.”²⁹ afirmaba Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote*. Esta proposición nos permite acercarnos a la influencia real que tiene una cultura sobre cualquier persona. Aquellas culturas religiosas, como decíamos anteriormente, que sustentan la idiosincrasia de un pueblo afirman del mismo modo su identidad. Todos los comentaristas de su obra suelen referirse a ella como el núcleo de su pensamiento, una frase en la que Ortega nos ofrece el descubrimiento de que la vida del hombre está inmersa en un conjunto de elementos que constituyen su “circunstancia”. La misma cita de la Biblia y la referencia a la escuela platónica han sido tomadas como las dos circunstancias históricas y culturales en las que se halla inmerso el hombre occidental: la tradición judeo-cristiana y la filosofía griega. Pero el circunstancialismo de Ortega no se limita a ese conjunto de elementos que, desde perspectivas históricas, culturales y sociales, nos constituyen, sino que incluye también en nuestra “circunstancia” cualquier otro elemento de la vida cotidiana, particular y propio del sujeto –como la creencia– al que le afecta y que, con tanto derecho como los anteriores, lo constituye en su individualidad radical y originaria.

La creencia nos va dando una cosmovisión, una manera de ver el mundo en el cual entran objetos diferentes que los recibimos por medio de la cultura. Todo lo vemos dentro de un determinado mundo, todos vivimos, estamos y somos en un mundo, nuestro mundo.³⁰ Y como dijimos, este mundo se transmite por medio de la cultura que es creencia. Las cosas que creemos son porque las hemos recibido a través de una cultura, un mundo en el cual interpretamos las cosas.

La creencia da una perspectiva de la realidad, si no tuviéramos creencia no podríamos formar una sociedad. Modificando una conocida expresión de M. Heidegger, decimos, “*la creencia es la casa del ser*” entendiendo *ser* como la realidad que se puede captar si se la pone en la creencia.

El ser de la cultura nos dice cómo y en qué creer. El *cómo*, tiene que ver con los gestos y la palabra. Por ejemplo: si estamos dialogando enfáticamente y realizamos muchos ademanes, tiene que ver con que somos una totalidad corporal y espiritual que se expresa; sin embargo, si nos ubicamos ahora como espectadores de dos personas que a la distancia dialogan del mismo modo, hasta nos puede parecer ridículo, porque el movimiento de las manos tiene un sentido dentro de un contexto donde lo central es *la palabra*. Por eso, si el gesto no acompaña a la palabra, tengo un gesto artificial.

En la creencia, encontramos una intencionalidad muy especial, que no es la intencionalidad de una simple señal, sino que es una intencionalidad espiritual que tiende naturalmente a la forma de un objeto en el cual encontrará su realización, y la

³⁰ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 318-330

forma del sujeto está dada por la misma intencionalidad espiritual de la creencia. La forma del sujeto está dada por la intencionalidad espiritual de la creencia y la materia, por los gestos que expresan dicha intención y pertenecen a una cultura que nos contiene a todos.

La creencia tiene una estructura invariable, con ciertas reglas de sintaxis y gestos que revelan su auténtico sentido. El gesto va unido a la creencia que deviene en palabra, pues, “*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*” (Wittgenstein).

¿Cómo se constituye la creencia? ¿Qué es primero, la creencia o la religión? O ¿no podemos separar la creencia de la religión? Lo que captamos y entendemos lo entendemos siempre en la cultura. Los objetos son en la cultura y son interpretados en ella. Los interpretamos dentro de nuestra creencia, y tanto la creencia como la cultura son históricas. Nosotros vivimos dentro de un determinado momento de la historia, de una determinada cultura, con una concepción del mundo distinta. Nuestra creencia es histórica. El mundo es interpretado según nuestro modo de creer, el cual depende de un tiempo histórico, de una cultura, de una religión, de un determinado lenguaje, etc.

Como sociedad interpretamos moralmente la realidad de la creencia, sus gestos, sus palabras, sus símbolos, etc. ... y sucede que lo que para algunos está bien, para otros está mal. Y esto abre un nuevo problema en nuestro estudio, puesto que lo que antes estaba mal para nuestra cultura, ahora es común.

El problema es en qué medida llegamos al objeto, qué aspectos vemos de la realidad en que creemos, ya que el mundo en el que vivimos, es un determinado mundo propio. Pero hay otros mundos de otras personas, y por lo tanto, cada mundo tiene su propio lenguaje y su propio modo de creer que influye en todos nuestros actos.

El hombre vive en su mundo, muy a menudo, esclavo de su creencia sin tener conciencia de ello e incluso a veces, hasta complaciéndose en ella. Pero el hombre aspira a la verdad de su plenitud, y sabe que cualquier camino no lo conduce a ella. El hombre aspira a la libertad y por eso debe amarla. La liberación del hombre de las *creencias despersonalizantes*³¹ es una exigencia de su propia naturaleza y de su espíritu, y en cuanto hombre, debe ordenar su vida hacia ella.

D. PERSONA

D.1 Ontología formal de la persona

Husserl, hace referencia a la noción de *ontología formal* para describir la disciplina que estudia las distintas esencias que la conciencia intuye en los objetos generales. La ontología formal es “*una ciencia eidética de un objeto general*”

³¹ Entendemos por *despersonalizantes* a aquellas estructuras sociales o elementos de la misma que tienden a desfavorecer o perjudicar al hombre en la búsqueda de su realización como ser personal.

cualquiera”. Las esencias en Husserl, no tienen existencia independiente ya que representan conceptos de significados variables. Sin embargo, en el sentido de Husserl, el hecho de que no haya esencia no significa que tampoco haya ontología formal, todo dependerá de lo que se entienda por concepto. Para nosotros hay una continuidad ontológica entre la realidad de los conceptos y la de las cosas físicas, entre la realidad del concepto de persona y la realidad del *ser persona*. El concepto es una realidad aplicable al resto de la realidad, pues nos sirve para captar aspectos de la realidad, en este caso, de la persona. Por medio del concepto tenemos la posibilidad de aprehender lo real. Y decimos *formal*, porque es aplicable como la lógica formal que puede o no ser formulada en símbolos. En esta parte haremos una sencilla referencia a los conceptos, expresiones y términos que constituyen la categoría de *Persona*, comenzando con una breve reseña histórica que la sustenta.

D.2 Breve historia de la noción de persona³²

El hombre antiguo es absorbido por la ciudad y por la familia, sometido a un destino ciego, sin nombre, superior a los mismos dioses. Los filósofos sólo estiman el pensamiento impersonal y su orden inmóvil, que gobierna a la naturaleza y a las ideas. La aparición de lo singular es como una mancha en la naturaleza y en la conciencia. Platón intenta reducir el alma individual a una participación en la naturaleza y a una participación en la ciudad. Y la inmortalidad individual, para él como para *Sócrates*, no es más que una bella y aventurada hipótesis. *Aristóteles* afirma acertadamente que sólo es real lo individual, pero su dios no puede querer con una voluntad particular, ni conocer por esencias singulares, ni amar con amor de elección. Para *Plotino* hay como una falta primitiva en el origen de toda individualidad y la salvación sólo es posible en un retorno apasionado a lo Uno y a lo Intemporal.

Sin embargo, los griegos tenían un sentido agudo de la dignidad del ser humano, que periódicamente perturbaba su orden impasible. Su gusto por la hospitalidad, su culto de los muertos son testimonio de ello. *Sófocles* quiere reemplazar la idea del Destino Ciego por la de una justicia divina dotada de discernimiento. Las *Troyanas* oponen a la idea de la fatalidad de la guerra, la idea de la responsabilidad de los hombres. *Sócrates* sustituye un discurso utilitario de los sofistas por la ironía que trastorna al interlocutor; lo cuestiona al mismo tiempo que a su conocimiento. El “*conócete a ti mismo*” es la primera gran revolución personalista conocida, pero sólo puede tener un efecto limitado por la resistencia del medio. Finalmente no hay que olvidar ni al Sabio de la *Ética a Nicómaco*, ni a los estoicos y su conmovedor presentimiento *caritas generis humanis*.

Entre los siglos II al IV se fue precisando poco a poco la noción de persona, armonizada por la sensibilidad griega, en tanto que el derecho romano en el fondo del rigor de sus formas, se oponía a ella. Durante todo el periodo medieval se le oponen obstinadamente las persistencias sociales e ideológicas de la Antigüedad

³² Se hallarán indicaciones sobre esta historia en Mounier, E. *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967, pp. 7-8

griega. Varios siglos fueron necesarios para la liberación efectiva de los esclavos, parece no identificarse todavía la igualdad de las almas con la igualdad de las posibilidades sociales. La condición pretecnológica de la época feudal impide a la humanidad medieval liberarse de las excesivas servidumbres del trabajo y del hambre, y construir una unidad cívica por encima de los estados sociales. Es en la Alta Edad Media donde fue detenida por el realismo *albertino-tomista*, reafirmando la dignidad de la materia y la unidad del compuesto humano.

Descartes por medio de su racionalismo y el idealismo moderno disuelve en la *idea*, la existencia concreta. Esto ha significado el olvido del carácter decisivo y la compleja riqueza del *Cógitio*. Acto de un sujeto tanto como intuición de una inteligencia, es la afirmación de un ser que detiene el curso interminable de la idea y se afirma con autoridad en la existencia.

El voluntarismo, desde *Occam* a *Lutero* preparaba esas vías. En adelante la filosofía no es ya una lección para aprender, como se había hecho corriente en la escolástica decadente, sino una meditación personal que se propone a cada uno para que él la re-haga por su cuenta.

Al mismo tiempo la joven burguesía sacude las formas abrumadoras de la estructura feudal. Pero la burguesía en reacción contra una sociedad demasiado pesada, exalta al individuo aislado y arraiga ese individualismo económico y espiritual que todavía produce sus estragos entre nosotros.

Bajo estas referencias que echan luz sobre la realidad de la persona, en contraste con las distintas formas de individualismo, tendríamos que seguir con un desarrollo sociológico de la condición humana, pero nos alejaríamos de nuestro objeto de estudio. Simplemente, podríamos agregar que, a pesar de todas las reservas que se puedan hacer sobre la *Revolución Francesa*, ello no impide que señale una etapa importante de la liberación política y social, aunque limitada por su contexto individualista. El *Romanticismo*, desarrolla la pasión del individuo en todos los registros de la efectividad, pero en el aislamiento al que lo arrastra no lo deja más que elegir entre la soledad desesperada y la dispersión del deseo. Retrocediendo frente a esta angustia nueva y temerosa de las imprudencias del deseo, el mundo pequeño burgués los confina detrás de un acolchado de mediocres satisfacciones; instaura el reino del individualismo precavido. Durante ese tiempo, el repentino estallido de *la técnica* rompe las fronteras del individualismo y sus estrechos círculos, e instala por todas partes los grandes espacios y las relaciones colectivas.

En la actualidad escuchamos a menudo la sustitución total de la noción de *persona* por la noción de *individuo*. Ciertamente, no solo resuena en conversaciones coloquiales, sino hasta en las mismas leyes de un país, las cuales expresan el fundamento teórico que buscan deliberadamente quienes nos representan para el bien común de la sociedad y de nuestra Patria. Por lo que, si es cierto que toda *praxis*, tiene su fundamento en una teoría, debemos replantearnos el sentido de la creencia en la persona, porque estamos creyendo y dejándonos modificar por estructuras despersonalizantes que encierran al hombre en la oscuridad del sin sentido

y vacío existencial. Estamos hablando de la prolongada agonía de la historia en que el hombre cree en su propia extinción.

D.3 Persona y creencia

La persona interacciona con el mundo, aceptando o rechazando posibilidades, eligiendo determinadas opciones y modificando el mundo, pero no sólo cree en el sentido religioso, sino que su creencia ocupa un puesto más esencial y radical en la estructura íntima de su ser personal, porque la creencia hace a la persona dueña de sí en cuanto posibilidad de realización y de orientar su destino entre muchos otros posibles.

La persona se encuentra frente a una realidad que no puede ordenar sino mediante creencias de las cuales no es artífice ni creador, sólo se encuentra con ellas y dentro de ellas se mueve, vive y es.

La creencia no es una simple idea o una simple impresión, la creencia es substantiva, es decir, realiza el sentido fundamental del ser. Es lo que sostiene el ser de la persona y la dispone hacia el bien natural de su realización, la cual será posible por el carácter colectivo de la creencia, es decir, por su contorno social.

Es precisamente por esto, que por encima del conocimiento y de la inteligencia, la creencia debe otorgar primacía absoluta a los valores morales. Por lo que nos es imprescindible revalorizar la acción en orden al destino del hombre inscrito en su naturaleza. Por consiguiente, llegamos a la consideración de que *crear* trae consigo una implicación en la sociedad, en la relación del hombre con la naturaleza, con su intuición creadora en el arte, en la filosofía, en la política, etc.

D.3.1 Visión personalista³³

Siempre que hay deshumanización la persona deviene en individuo. Merced a la mencionada reducción, el individuo se cierra sobre sí mismo. Se degrada entonces, en “*individuo abstracto, buen salvaje y paseante solitario, sin pasado, sin porvenir, sin relaciones [...] soporte sin contenido de una libertad sin orientación*”,³⁴ estado que lo conduce al vacío existencial, la desesperación y la angustia. La persona puede dar la espalda a la creencia como fuente de posibilidades que es la realidad pero, aun así, está eligiendo. Y esta elección lo hace responsable de su destino.

Los griegos, sin imaginar el sentido que la palabra *persona* posee para nuestra cultura, tenían un sentido agudo del problema de la enigmática naturaleza y destino del ser humano que respondía el *conócete a ti mismo*, o sea, que en la adquisición de ese conocimiento veían la solución del enigma del ser.

¿Qué es el hombre? ¿Qué significa ser persona? Fueron Dostoievski, Kierkegaard, Nietzsche, quienes percibieron con particular nitidez lo que hay de trágico y de contradictorio en la persona. Naturalmente, el hombre no es sino

³³ Berdiaev, Nicolás. *Esclavitud y libertad del hombre*, Emecé, Buenos Aires, 1955, pp. 27- 41

³⁴ Mounier, E. *Revolución personalista y comunitaria*, Tomo I, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 191-195

individuo. La persona es un *microcosmos*, un universo entero. Sólo la persona es capaz de tener un contenido universal, de ser un universo en potencia bajo una forma individual.

La persona no es una parte y no puede ser una parte de un Todo cualquiera, aun cuando ese todo sea el inmenso mundo entero. Esto es lo que constituye el principio esencial de la persona, su misterio. En la medida en que el hombre empírico forma parte de un Todo social o natural, se haya englobado en él, sin que la persona se encuentre también subordinada a ese Todo. La persona es un universo bajo una forma individual, que no se repite jamás. Reúne en sí por una parte, lo universal y lo infinito; lo particular y lo individual, por otra. En eso consiste la aparente contradicción en la existencia de la persona. La persona es una categoría axiológica, una categoría de valor.

La persona es un sujeto y no un objeto, tiene sus raíces en el plano interior de la existencia, es decir, en el mundo del espíritu, en el mundo de la libertad. Es un sujeto entre los sujetos, y su transformación en objeto, significa su muerte.

La existencia de la persona tiene por condición necesaria la libertad. El misterio de la libertad es el misterio de la persona. La persona no puede ser determinada desde el exterior; diríamos que ni siquiera por Dios. La relación entre la persona y Dios está fuera del reino de la determinación. Dios no es un objeto para la persona; es un sujeto con el cual está en relación existencial.

D.3.2 Persona e individuo

La palabra “individuo” proviene de *individuum*, traducción latina del griego. Algo indivisible materialmente que forma un todo reconocible. Es la unidad de que se componen las sociedades. De ella deriva *individualismo*. La sociedad no es un fin en sí misma, sino que está supeditada al individuo en cuanto fin superior. Esto deriva o puede derivar en una tendencia a liberarse de toda obligación de solidaridad, pensando sólo en la propia individualidad.³⁵ La persona en cuanto ser de posibilidades, desarrollando su potencialidad hacia el bien común, se elige a sí misma persona. Se constituye en acto según su propio modo de ser.

En el mundo hay una cierta tendencia al abandono de lo personal, esto se inicia en el siglo XVIII, quizás un poco antes, con el empirismo de los filósofos ingleses.

El individuo es una categoría naturalista, biológica, sociológica. Es indivisible con relación a un todo: es un átomo. Es el producto de un proceso genético, no tiene contenido universal. El hombre es un individuo, pero no sólo eso.³⁶

Para constituirse “Persona”, hace falta la educación que separa al salvaje del ser humano. En el mismo sentido puede hablarse de civilización y barbarie. La diferencia está entre quien, gracias a la educación, tiene el cuadro de valores humanos,

³⁵ Squirru, Rafael. *Individuo y Persona*, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, tomo XXIII, Buenos Aires, 1996, pp. 177-178

³⁶ Berdiaev, Nicolás. *Esclavitud y libertad del hombre*, Emecé, Buenos Aires, 1955, pp. 45-54

³⁷ Mounier, E. *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967, p. 7

frente a quien carece de ellos. “*El modo personal de existir es la más alta forma de la existencia.*”³⁷

La realidad en la que vivimos nos exige revalorizar el concepto de persona en tanto ser humano, para no ahogarnos en un individualismo estéril y perverso, decorado con falsas soluciones para la vida de los hombres.

E. CONCLUSIÓN

La creencia es la grandeza del hombre, pero es también su peligro y su riesgo. Y su riesgo, es el sincretismo cultural fundamentado en la ambivalencia que todo símbolo posee o es susceptible de poseer, dado que en determinado momento el símbolo es un recipiente vacío donde resulta posible colocar casi cualquier cosa que se desee, el sentido de éste puede llegar a depender meramente de la visión del lector o inducirlo al sabotaje de la verdad del hombre. El hombre debe aceptar esa grandeza y ese riesgo.

Hemos abierto un espacio para que la realidad y consistencia de la creencia asociada a la idea de persona, a menudo invisible y silenciosa, pueda tomar forma y manifestarse: cuando la realidad nos llega metafóricamente se nos hace asequible la verdad de la realidad.

El hombre nace con la necesidad de una concepción unitiva de la realidad, y en cuanto no la encuentre gravitará hacia un subjetivismo profundo que lo ahogará en diferentes aguas de vacío existencial. El hombre moderno, cuando reflexiona se inquieta, hasta se angustia frente al mundo. Si bien, cada vez lo domina más, lo comprende menos.

La *creencia*, ilumina la metafísica de la existencia humana. Al examinar la estructura de la vida humana, advierte que no es lo mismo pensar una cosa que contar con ella. El “*contar con*” es justamente lo típico de la creencia, pues si el hombre puede llegar hasta morir por una idea, solamente puede vivir de y en la creencia. Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana. Creencia, entonces, no es un mero creer, sino un “*ser en*” y un “*ser con*” que engloban a sí mismo la confianza, la razón y la duda. Esta última, es también un *ser* en lo inestable, una perplejidad que se revela sobre todo en los momentos de crisis.³⁸

Finalmente, pretendimos descubrir en el concepto de *creencia* un territorio cuya exploración y discernimiento nos acerque más hacia el sentido auténtico de la realización y plenitud de la vida de la persona. Asumiendo por la misma, una condición estable en el mundo y abierta a la trascendencia de la metáfora.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, Hans. *Verdad e ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945

BERDIAEV, Nicolás. *Esclavitud y libertad del hombre*, Emecé, Buenos Aires, 1955

³⁸ Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1940, p. 37

- BONETTI, José Andrés. “Doce notas introductorias al concepto de ideología”, en: *RF*, ene. 2004, vol. 22, no. 46
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- DURKHEIM, Emilio. “El Culto Positivo, Los ritos representativos o conmemorativos”, en: *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán Ediciones, 1989.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 5° edic. 1975
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1988
- GONZÁLEZ ASENJO, Florencio. “Ontología formal de la metáfora”, en: *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1993, n° 23-24
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, 4a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1971
- HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*, (Traducción de Félix Duque) Tomo I, Libro I, Parte III, Sección 7, Orbis Ediciones, Madrid, 1984
- JUNG, Carl Gustav. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Madrid, 2002, Vol. 9
- MAURENA, H. A. *La metáfora y lo sagrado*, Tiempo Nuevo, Buenos Aires, 1973
- MOUNIER, E. *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1967
- *Revolución personalista y comunitaria*, Tomo I, Sígueme, Salamanca, 1992
- NOTTINGHAM, Elizabeth K. *Sociología de la religión*. Paidós, Buenos Aires, 1964
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras de José Ortega y Gasset*, Espasa-Calpe, 2a. ed. Madrid, 1936
- “Ideas y Creencias”, en: *Obras Completas*, Tomo V, Revista de Occidente, Alianza, Madrid, 1983
- PARSONS, Talcott y JONSON, H. M. *Sociología de la religión y la moral*, Paidós, Buenos Aires, 1977
- RICOEUR, Paul. *Ideología y Utopía*, Buenos Aires, Gedisa, 1999
- *La metáfora viva*, Megápolis, Buenos Aires, 1977
- ROJO, Roberto. “Metáfora y verdad”, en: *Escritos de filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1993
- RUYER, Raimond. *Perturbaciones ideológicas*, Emecé, Buenos Aires, 1976
- SILLS, David L. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Tomo V, “ideología”, Aguilar, Madrid, 1978
- SQUIRRU, Rafael. *Individuo y Persona*, Anales, Tomo XXIII, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, Buenos Aires, 1996

Autores

Roberto Di Stefano

Licenciado en Historia (UBA) y Doctor en Historia Religiosa (Università degli Studi di Bologna). Es Investigador Independiente del CONICET con sede en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Profesor Adjunto Regular de la Cátedra Historia Social General de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Es autor junto a Loris Zanatta de *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* y de *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Ha coordinado además varios volúmenes colectivos, como *Religión e imaginario social* (con Fortunato Mallimaci) y *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación* (con Nancy Calvo y Klaus Gallo).

Luis Miguel Donatello

Doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris y Doctor en Ciencias Sociales SUMMA CUM LAUDEM por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Magíster en Investigación en Ciencias Sociales (UBA). Licenciado en Sociología (UBA). Docente en Teoría Sociológica y en Historia Social Argentina en la Carrera de Sociología (UBA). Docente de Posgrado en la Universidad Nacional de La Plata y en FLACSO.

Investigador del CONICET en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-PIETTE). Investigador de CLACSO.

Rubén Dri

Filósofo y teólogo. Fue profesor de filosofía en la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco, Argentina. Posteriormente ejerció la docencia y la investigación en la Universidad Nacional de México y en la Universidad Autónoma Metropolitana, en las áreas de epistemología y filosofía política, y en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la misma ciudad.

Actualmente es profesor titular de las cátedras de Filosofía y de Sociología de la Religión en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y en el doctorado en Ciencias Sociales de la misma Facultad.

Es autor varios libros: *La Utopía de Jesús; Autoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia; Proceso a la Iglesia Argentina; El movimiento antiimperial de Jesús;*

Revolución burguesa y nueva racionalidad; Intersubjetividad y reino de la verdad; Razón y libertad; Odisea de la conciencia moderna; La utopía que todo lo mueve; Racionalidad, sujeto y poder; La revolución de las asambleas; Hegel y la lógica de la liberación.

Además, es coordinador y coautor de: *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular I y II* y de *Los caminos de la racionalidad. Mito, filosofía y religión.*

Juan Cruz Esquivel

Doctor en Sociología por la Universidad de San Pablo, Brasil. Profesor en la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET. Autor de *Detrás de los muros: la Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem* y de *Creencias y prácticas religiosas en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes* (Universidad de Quilmes, 2004 y 2001), así como de diversos capítulos en libros y artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales sobre “religión y política”. Actualmente, es Pro-secretario de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.

Verónica Giménez Béliveau

Investigadora del CONICET y docente en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Ha realizado numerosas publicaciones en el análisis de los fenómenos religiosos y las dinámicas sociales en Argentina y América Latina.

Carlos Guzzetti

Licenciado en Psicología (UBA). Psicoanalista.

Ex docente de Psicología Institucional y Psicoanálisis Freud en la Facultad de Psicología de la UBA. Ex docente titular del Curso Prolongado de Posgrado en Psicoanálisis del Centro de Salud Mental N° 3 Dr. Arturo Ameghino.

Co-director del ciclo de conferencias “¿Qué cura en el psicoanálisis?”, en la Biblioteca del Congreso de la Nación

Miembro fundador de Reuniones de la Biblioteca, red de investigación en psicoanálisis.

Autor de *El sujeto en la clínica freudiana* y *¿Qué cura en el psicoanálisis?* (en colaboración), y de numerosos artículos de la especialidad en publicaciones del país y del exterior.

Fortunato Mallimaci

Investigador principal del CONICET y profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado libros y artículos sobre el catolicismo y la dinámica del campo religioso en Argentina y América Latina.

Alfredo Silletta

Licenciado en Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. Periodista y escritor. Se ha dedicado al periodismo de investigación, especialmente al fenómeno de las sectas en Argentina y América Latina.

Ha publicado los siguientes libros: *La secta Moon. Cómo destruir la Democracia* (1985), *Las Sectas invaden la Argentina* (1986), *Multinacionales de la Fe* (1988), *Tú eres el amor de Dios* (1990), *Sectas. Cuando el paraíso es un infierno* (1992), *La Nueva Era en la Argentina* (1993), *La ofensiva de las sectas* (1995), *El grito de los inocentes. Compra y venta de niños* (1996), *Jaque al Peronismo* (2001), *La Patria Sublevada. Una historia de la Argentina peronista* (2002), *Salir del Infierno. Estrategia de un piloto de tormenta* (2005) y *Shopping Espiritual* (2007).

Jorge Soneira

Licenciado y profesor en Sociología y doctor en Ciencia Política por la Universidad del Salvador. Investigador en el área “Sociedad, Cultura y Religión” del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) dependiente del CONICET. Es autor de más de 40 publicaciones, nacionales e internacionales, en temas de Ciencias Sociales y Religión.

Christian Edgardo Suárez

Profesor de Filosofía. Licenciado en Ciencias de la Educación (falta terminar la tesis) UCALP.

Docente de la Universidad Nacional de La Plata.

Autor de diversos artículos en el campo de la filosofía y de la educación.

Ángela Renée de la Torre Castellanos

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, CIESAS/ Universidad de Guadalajara, México.

Profesora Investigadora del CIESAS Occidente. Es investigador nivel II del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias. Ha sido profesora invitada en el Centre of Latin American Studies, University of Cambridge, Cambridge, Inglaterra (1999), y Cátedra Alfonso Reyes en el Institute des Hautes Etudes de l'Amérique Latine de la Sorbonne Nouvelle Paris III (2004). Es autora de los siguientes libros: *Los hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, 1995 y reeditado en 2000 por CIESAS/Universidad de Guadalajara/ITESO, y *La Ecclesia Nostra: el catolicismo desde la perspectiva de los laicos*, México: CIESAS/Fondo de Cultura Económica, 2006.

Índice

Anticlericalismo y secularización en Argentina <i>Roberto Di Stefano</i>	7
Vigencia de las teologías latinoamericanas <i>Renée de la Torre</i>	31
Los santos de las creencias populares. Religión, mito y símbolos en la construcción de las identidades populares <i>Rubén Dri</i>	49
El traje del emperador y los principios de su poder. Reflexiones de un psicoanalista sobre creencia, amor y fe <i>Carlos Guzzetti</i>	61
Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI <i>Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Béliveau</i>	75
Religión, secularización y política: un ensayo teórico-metodológico <i>Luis Donatello</i>	101
Creencias religiosas y libertad de cultos en Argentina <i>Abelardo Jorge Soneira</i>	111
Creencias, sectas y política dentro de la Iglesia Católica <i>Alfredo Silletta</i>	119
La metáfora creencia y la idea de persona <i>Christian Edgardo Suárez</i>	135
<i>Autores</i>	159

