

# ETICAS CRISTIANAS Y EMPODERAMIENTO EN SECTORES POPULARES

Dr. Fortunato Mallimaci – CEHILA/UBA/CONICET

## 1. LO INCIERTO DEL HOY EN AMÉRICA LATINA

Vivimos un mundialización donde la globalización capitalista se ha extendido a todo el planeta y la economía de mercado parece no tener rivales externos pero profundas crisis internas. El momento actual de A. Latina necesitamos combinar miradas que incluyan la crisis global de la actual modernidad que licua todos lo sólidos y las experiencias cotidianas en la vida de las sociedades y personas. Es cierto que hay pobreza constante, riqueza creciente pero también intentos emancipadores en todos los países y nuevas experiencias político - sociales en la región. No sería A. Latina si no estuviera acompañado de amenazas constantes de propuestas destituyentes – el golpe cívico-militar-religioso en Honduras, bases militares de USA en Colombia, la violencia permanente- y con grupos religiosos activos en el espacio público, la sociedad civil y el Estado.

Se crean nuevas sociabilidades e imaginarios donde aparecen con fuerza los medios de comunicación masiva como posibles dadores de sentido, una cultura de mercado que priorita el instante, el aquí y el ahora; una modernidad capitalista que licua los sólidos, nos hace vivir en una sociedad del riesgo (al empleo, a la inseguridad, a los cambios climáticos, al habitat) y a la angustia generalizada ante un por-venir que ya no anuncia mejores épocas. Vivimos hoy aquello que algunos autores han llamado “el nuevo espíritu del capitalismo”<sup>1</sup> que deja atrás modelos industrialistas con trabajo extensivo a modelo tecnológicos de trabajo intensivo, de flexibilidad laboral y concentración

---

<sup>1</sup> Luc Boltansky y Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard, 1999. La obra busca comprender la debilidad de la crítica al capitalismo de los últimos años y su fatalismo dominante, sea porque los cambios son presentados como mutaciones inevitables pero que al final nos beneficiaran o como resultado de conflictos sistémicos con resultados todavía mas desastrosos sin que uno pueda torcer un cambio de tendencia . Los autores llaman p 42 : “ espíritu del capitalismo a la ideología que justifica el compromiso en el capitalismo.... donde la relación salarial no ha cesado de crecer en Francia y en el mundo” . Afirman p.21: “ la reestructuración capitalista... fue acompañada igualmente de importantes incitaciones a hacer crecer la flexibilización del trabajo” .Recuerdan que “la irrupción de la miseria en el espacio público juega un rol importante en la nueva representación cotidiana de la sociedad francesa ... estas situaciones extremas, aunque tocan aún un número relativamente reducido de personas, acentúan el sentimiento de inseguridad de todos aquellos que se sienten bajo la amenaza de la propia pérdida del empleo, o de alguno de entre ellos o de gente conocida- pareja o algún hijo o familiar- es decir, una larga franja de la población activa“. Me parece importante una reflexión sobre la vida cotidiana en especial por la importancia que tiene en el discursos de los grupos cristianos: “ la familia, durante estos años de deterioro social, conoce una evolución donde estamos lejos de saber sus efectos. Ella se ha convertido en una institución mucho más movable y frágil, agregando una precariedad suplementaria a la del empleo y el sentimiento de inseguridad”. Esta evolución de la familia es independiente del capitalismo aunque “ la búsqueda de una flexibilidad máxima en las empresas está en armonía con una desvalorización de la familia en tanto que factor de rigidez temporal y espacial/geográfico, de suerte, que, como lo veremos más adelante, los esquemas ideológicos movilizados son similares para justificar la adaptabilidad en las relaciones de trabajo y la movilidad en la vida afectiva” .

empresarial, financiera y mediática. Se crean así nuevos imaginarios sociales más vinculados con la vulnerabilidad social, la lejanía y descrédito de un estado democrático que se intenta social (promete salud, educación y trabajo) y se ha hecho policial, un antipoliticismo partidario que favorece los grupos de poder económicos y mediáticos, la precariedad laboral que no permite planificar, el trabajar por su propia cuenta como cultura dominante y un horizonte de sentido de esperanzas limitadas son algunas de las características dominantes. Eso sí, se hace necesario fortalecer y democratizar el Estado, la sociedad política y la sociedad civil para hacer respetar los actuales derechos sociales e individuales de las grandes mayorías, crear nuevos que incluyan otros actores y otras necesidades y lograr una mejor distribución de los diferentes capitales acumulados en unos pocos.

En todo ese proceso, ¿cómo se vive la secularización en la modernidad latinoamericana? ¿Cuál es la actual recomposición del campo religioso en A.Latina? ¿Cuáles son las éticas cristianas dominantes? ¿Qué pueden aportar al empoderamiento de los sectores populares las religiones? ¿Cómo combinar el nuevo espíritu del capitalismo que flexibiliza y licua todos los aspectos de la vida con una democracia que busca distribuir las riquezas económicas, culturales, religiosas y sociales entre todos y todas?

## 2. SECULARIZACIÓN Y CREENCIAS RELIGIOSAS

Más allá de ciertas teorías sociales y de algunos ensayistas, no vivimos procesos de pérdida o desaparición de las creencias religiosas. La creencia en lo sagrado permanece en varios campos y esferas pero es canalizado desde diversas manifestaciones que se recomponen y relaciones continua y conflictivamente. El espacio de las religiones sigue siendo el público y social.

El Atlas de las religiones del 2009 presenta con claridad las profundas transformaciones que hoy se vive “no es tanto la estabilidad como la mutación de las religiones lo que las convierte en sujetos y actores geopolíticos. Y el paisaje religiosa mundial atraviesa hoy una verdadera conmoción. Las recomposiciones del Islam o del cristianismo, el ascenso del secularismo en Europa, el choque de los fundamentalismos así como las renovaciones espirituales auténticas impactan directamente en nuestras sociedades” y agregan los editores desde la primer página “Demografía, economía, derecho, medio ambiente...desde la vida personal hasta las relaciones internacionales, nada es ajeno a las religiones”<sup>2</sup>

Pero las cifras deben ser acompañadas por otras miradas que las complejizen y amplíen. Los campos religiosos no son similares y así como reconocemos una globalización capitalista que se expande con varias modernidades (europeas, USA, latinoamericanas, mediterráneas, asiáticas, etcétera) también debemos dar cuenta de secularizaciones múltiples. .

No es un problema sólo de categorías euro o socio céntricas que se creyeron universales sino ser capaces de mostrar en el largo plazo las configuraciones particulares de cada proceso histórico y social. Este es un tema donde mayoritariamente

---

<sup>2</sup> Atlas de las religiones, Le Monde Diplomatique / La Vie, Buenos Aires, 2009 pag. 1.

lo que se estudia se vincula con lo que el investigador supone, cree o espera. En esta temática es central la necesidad de una doble hermenéutica: de lo que se investiga y del investigador, de interpretar lo interpretado. Gran parte del “poder”, de la “presencia”, de la creación de “imaginarios religiosos”, de “éticas religiosas” por ejemplo en Europa parte de la masiva adhesión histórica de la población a identidades, fidelidades y principios de orientación cristiana, es decir la llamada “civilización parroquial”. Miles de especialistas religiosos tejieron con la población lazos y solidaridades donde la interacción personal en monasterios y grupos religiosos (con sus éticas extra e intramundanas respectivamente) y las parroquias de presencia territorial masiva con su mediación salvífica institucional, modelaron durante siglos a las poblaciones.

Sea la sociología de C. Marx o de E. Durkheim o de M. Weber – por citas tres grandes corrientes de analizar las sociedades industriales- tuvieron a la religión como elemento central de los análisis. Si para el primero era reflejo y resultado de la dominación en la estructura económica (más matizado en los trabajos de Engels, Mariátegui y Gramsci), para el segundo las representaciones religiosas no son mera “ilusión” o “irracionalidad” (como supuso cierto positivismo abstracto) sino representaciones colectivas que expresan, decodifican y racionalizan a su manera realidades colectivas.<sup>3</sup> Max Weber remarcará la multicausalidad de los procesos históricos y los conflictos entre las diversas esferas autónomas de racionalización que crean especialistas: la económica, la política, la educativa, la estética, la religiosa, etcétera.. Concentrado en un caso histórico como es el surgimiento del capitalismo “racionalizado” en la Europa del siglo XVI, analizó histórica y sociológicamente las afinidades electivas entre la ética ascética intramundana del calvinismo y la mentalidad metódica de la racionalidad capitalista como orientadoras de la acción humana<sup>4</sup>.

El proceso de secularización en las sociedades modernas (la dupla modernidad capitalista y secularización) también tiñó el debate en los orígenes del pensamiento sociológico y se proyectó en el campo de la ciencia social contemporánea. Se anunció una lenta retirada de lo religioso y de sus elementos “mágicos” ante los avances del conocimiento científico. Se visualizaba en la secularización un inacabable proceso donde el progreso indefinido haría perder a las religiones su impacto social. Recordemos el clásico de Peter Berger<sup>5</sup> donde presagiaba que, en el mundo moderno, las prácticas religiosas quedarían circunscriptas al ámbito de lo privado, perdiendo espacio en la escena pública.

Estas concepciones han entrado en crisis. Hoy sabemos que la modernidad capitalista produce también creencias y religiosidades. Y por eso es tan importante estudiar las producciones religiosas en las distintas modernidades históricas<sup>6</sup> y en la actual modernidad líquida<sup>7</sup>. Vivimos en el siglo XXI una nueva presencia de lo religioso en el espacio público. Un autor nos recuerda para Europa: “Lo nuevo e inesperado de los

---

<sup>3</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza Editorial, 2003

<sup>4</sup> Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tres Tomos, Taurus (Grupo Santillana) : Madrid, 1998

<sup>5</sup> Peter Berger : *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971

<sup>6</sup> S.B. Eisenstadt, *Multiple modernities*” en *Daedalus*, vol.129, nro 1, 2000.El autor dice, p.13, que los EEUU son “el primer caso de modernidad múltiple”, es decir donde una modernidad agrupa a diferentes modernidades religiosas en su propio seno y se da en una sociedad democrática con alta participación religiosa.

<sup>7</sup> Z. Bauman, *La modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2003

‘80 no fue la aparición de ‘movimientos religiosos nuevos’, ‘la experimentación religiosa’ o ‘la conciencia religiosa nueva’ (...) sino la revitalización y la asunción de papeles públicos por precisamente aquellas tradiciones religiosas que tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del renacer religioso habían dado por hecho que se iban tornando marginales e irrelevantes en el mundo moderno”<sup>8</sup>

En un reciente artículo el politólogo Daniel Levine analiza esta situación para nuestro continente y luego de recordar que los tres principales problemas a tener en cuenta son la violencia, la restauración democrática y la emergencia de una sociedad civil agrega: “El cristianismo seguirá siendo dominante pero el cristianismo en cuestión será diferente que en el pasado. América Latina está pasando por un “cambio pluralista” pero las expectativas (de algunos investigadores) que a partir de esas transformaciones, la cultura, la sociedad y la política surgida de este cambio religioso, al igual que una nueva Reforma, tendrán consecuencia en la economía y la política, son prematuras”<sup>9</sup>

Por otro lado en América Latina, la configuración social e institucional se ha compuesto históricamente de rasgos de mayor articulación entre los especialistas del mundo de las creencias, en virtud de que lo político, lo religioso, lo simbólico y lo social se entrecruzan, se negocian y legitiman mutuamente. Más que hablar de esferas autónomas preferimos hacerlo como campos con capitales varios y numerosos vasos comunicantes de creencias socio-político- religiosos<sup>10</sup>

Desde otra perspectiva y a partir de nuestras investigaciones mostramos que la secularización no implicó en A. Latina en el XIX y el XX, ni la desaparición ni la privatización de lo religioso (el catolicismo integralista que hegemonizó el movimiento católico en el siglo XX jamás se autocomprendió en el espacio privado ni en las sacristías y los partidos políticos hegemónicos que gobernaron -conservadores, liberales, nacionalistas, militaristas, populistas, etcétera- utilizaron y recrearon legitimidades con símbolos y grupos cristianos<sup>11</sup>), sino su recomposición y reconfiguración en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. Pluralización también de las creencias individuales y de una lenta pero prolongada desregulación institucional religiosa, traducida en una menor eficacia de los mandatos de los “especialistas” a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes.

Comprender hoy lo religioso y su vínculo con lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico en América Latina supone entonces nuestra mirada a un doble proceso: la presencia diversificada de personas, grupos y organizaciones religiosas en diversos planos y esferas tanto en lo público como en lo privado y las transferencias,

---

<sup>8</sup> J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC, 1994, p. 17

<sup>9</sup> Daniel Levine, *The future of christianity* en *Journal .Lat. Amer. Studies*, nro. 41, Cambridge:United Kingdom, 2009, p. 142

<sup>10</sup> F. Mallimaci, *La Chiesa Durante I Regime Populisti (1930-1960)* en *Varios Autores, La chiesa en America Latina . Il revescio dell storia*, Asís : Cittadella Editrice, 1992. Versión reducida en castellano :F. Mallimaci, *La Iglesia en los regímenes populistas* en E. Dussel (editor) *Resistencia y esperanza*, CEHILA-DEI, San Jose, 1994

<sup>11</sup> Recordemos que el Contrato Social de J.J. Rousseau recorrió América Latina por la traducción del argentino Mariano Moreno a principio del siglo XIX quien suprimió del texto todas las partes en las cuales el ginebrino criticaba a la religión

legitimidades y dislocaciones mutuas en el espacio que podemos llamar del poder y de eficacia simbólica donde se combina lo socio –político - religioso.

Por eso J. Casanova llama la atención en el análisis del capitalismo occidental (Europa y América) al necesario vínculo entre tipo de Estado, sociedad religiosa dominante (católica, protestante, ortodoxa o mixtas), tipo de estructura social y el desarrollo histórico concreto, destacando así las tres posibles explicaciones de la secularización que, según el autor, deben “mantenerse separadas en el análisis de largo plazo”: declinación de la religión, diferenciación y privatización.<sup>12</sup>

Las ofertas y demandas religiosas se hacen presentes en un mercado cada vez más amplio –el mundo globalizado- y competitivo – entre grupos que disputan en una sociedad mediática. Las investigaciones nos muestran una religión en movimiento con efervescencias y desmagizaciones, comunitarismos e individuaciones múltiples, nomadismos y certezas, donde magos, sacerdotes y profetas coexisten, luchan y se enfrentan en una misma sociedad.<sup>13</sup> Más que muerte de dioses podemos hablar de guerra de dioses, es decir conflictos entre esferas que crean sus propios dioses y demonios; entre éticas exclusivistas y otras que se nutren de dioses varios; entre promesas para el instante y promesas para el avenir...<sup>14</sup>

No es fácil pero en las investigaciones debemos una vez más estar atentos – tanto en los especialistas religiosos como en los políticos como en los académicos - de los que pasan del análisis a la normativa, de los hechos y representaciones a una teleología de lo que debería ser. El presente es ya bastante complejo como para comprenderlo en profundidad como para perder tiempo con el diletantismo de lo “que debería llegar, venir o acontecer”. No se trata de negar utopías o desconocer imaginarios sociales que se construyen con pasados, promesas y presentes sino reconocer el estatus epistemológico diferente según lo que se analiza. Los conceptos y teorías no son universalizables ni pueden ser generalizadas fuera de su contexto espacio-temporal salvo que deseemos – no es mi caso- ser filósofos de la historia. Por eso utilizaremos tipos ideales al estilo weberiano.

### 3. DEL QUIEBRE DEL MONOPOLIO CATÓLICO A LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Una primera afirmación debe caracterizar nuestra mirada sobre el hoy de A.Latina . El monopolio católico sobre los símbolos religiosos legítimos – si alguna vez lo hubo de manera total en los últimos siglos – se ha quebrado las últimas décadas y tenemos hoy la irrupción y reconocimiento legítimo de otras creencias – en especial las evangélicas como las afros e indígenas- que están produciendo una mutación y recomposición social y religiosa, especialmente en el cristianismo. La desinstitucionalización, la individuación y la recomposición identitaria comunitaria son las características centrales de este amplio y complejo proceso.

---

<sup>12</sup> J. Casanova, *ibid*, pag 27

<sup>13</sup> Recomiendo ver la página de nuestro grupo de “Sociedad, cultura y religión” del CONICET en [www.ceil-piette.gov.ar](http://www.ceil-piette.gov.ar)

<sup>14</sup> Michel Lowy, *Guerra de dioses, Siglo XXI*, Buenos Aires, 1996. El autor realiza un seguimiento de la sociología weberiana y marxista sobre el vínculo entre éticas religiosas y opciones políticas.

Si bien esto afecta al conjunto de la sociedad latinoamericana, son los amplios y heterogéneos sectores populares donde estas recomposiciones tienen mayor visibilidad. Cualquier barrio popular de cualquier ciudad de nuestro continente ha visto crecer en los últimos años múltiples templos evangélicos (en casas, cines, edificios, garajes, etcétera) y donde las “demandas y ofertas” de todo tipo y grupo de curaciones, sanaciones y “estar bien con uno mismo” abundan en el espacio público.

Por eso la riqueza de comparar nos permite mirar los datos de las pertenencias religiosas y creencias no sólo como procesos de cambio en el campo religioso sino también al interior de las diferentes texturas nacionales y regionales. Veremos aquí algunos datos de México, Brasil, Chile, Uruguay y Argentina. En principio, podemos constatar ciertas tendencias similares en los países vecinos del Conosur. 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 “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”.<sup>15</sup>

En un reciente artículo sobre la situación de las pertenencias y las creencias religiosas en Chile<sup>16</sup>, el investigador Salas 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, muestra 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”

---

<sup>15</sup> César Romero Jacob, Philippe Waniez et al., *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, Puc-Rio, Ed. Loyola, Río, 2003;

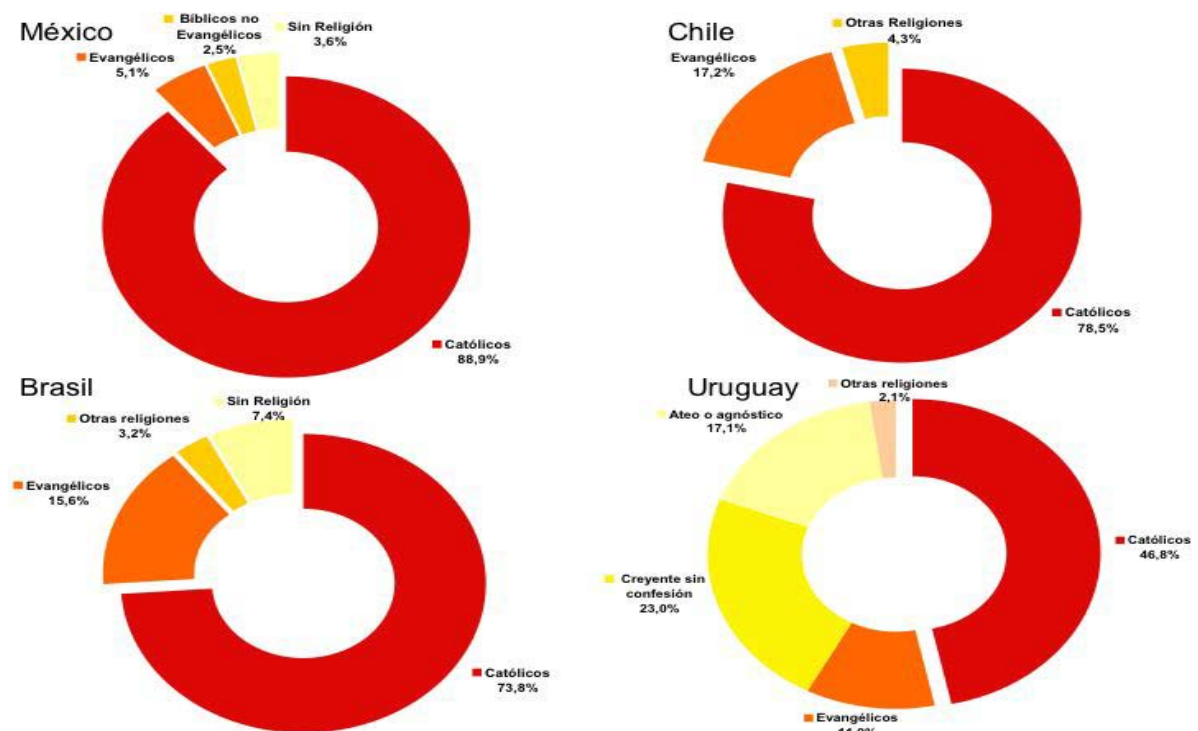
<sup>16</sup> Ricardo Salas, “Religión, política y sociedad en el MERCOSUR”, *Sociedad y Religión* 28/29, Buenos Aires, 2007

<sup>17</sup> Las cifras de Uruguay corresponden a la *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada*, Instituto Nacional de Estadística, Uruguay, 2006.

(Da Costa, 2003, 14). Tendencia que también se repite en otros países de América Latina donde las metrópolis son cada vez menos católicas y demuestran mayores tasas de indiferencia religiosa.

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”<sup>18</sup>. 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 1**



<sup>18</sup> 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 e incluye un CD .

Fuente: en nota al pie<sup>19</sup>.

## **¿En qué creen los argentinos? Datos e interpretaciones de la Primera Encuesta Académica sobre Creencias Religiosas. Temas relevantes**

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<sup>20</sup>. Se trata así de producir conocimientos que incluyan las referencias estadísticas y la interpretación histórica y relacional,

### a. La amplia creencia en Dios y las múltiples interpretaciones de ese Dios. La importancia del sufrimiento.

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 casi un 9%. Si analizamos estos datos con más detalle, teniendo en cuenta la estructura social, una primera lectura encuentra los “clásicos” paradigmas de la modernización religiosa en el mundo 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 zonas de vieja “ruralidad” que en la urbana, diversificada e industrializada Buenos Aires y su periferia ; 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 para comprenderlo. 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

---

<sup>19</sup> Agradecemos a María Eva Hadida la realización de los gráficos por país.

<sup>20</sup> 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. Veronica 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.

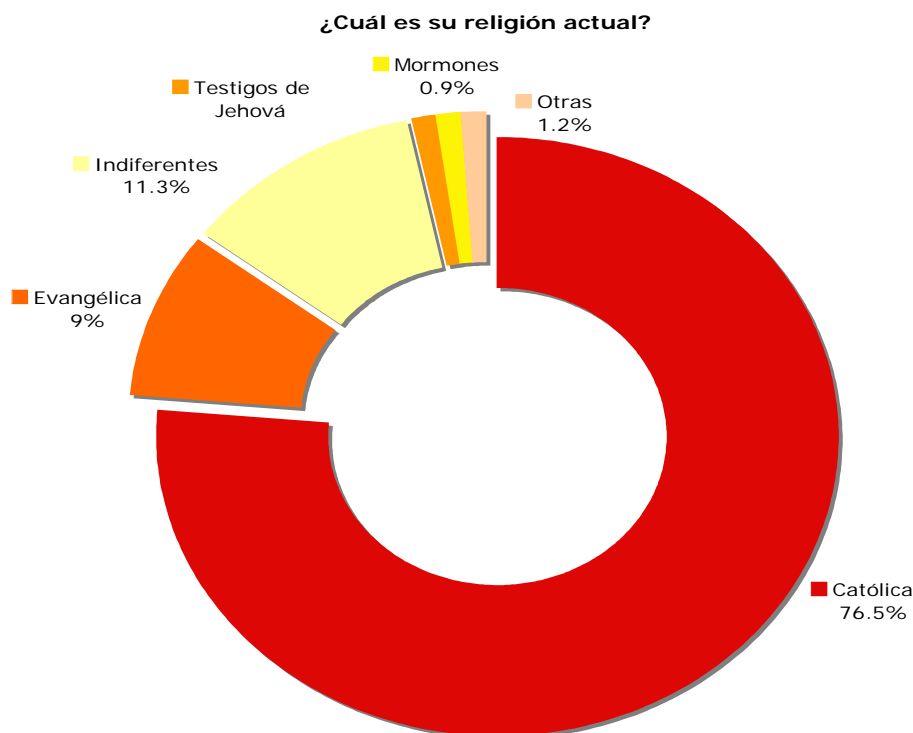
Dios distante y un Dios benevolente están presentes aquí y se combinan: categorías naturalistas, trascendentes y humanistas propias de una cultura judeo-cristiana extendida y masiva aparecen en la idea de la divinidad que los habitantes de la Argentina expresan.

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, en la familia 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.

#### b. Masiva pluralidad cristiana y diversidad según estratos sociales. Los vulnerables y su desafiliación.

Los argentinos siguen siendo, en su mayoría, católicos, aunque el espacio de otras confesiones se ha ampliado y diversificado. El 76,5% de los entrevistados 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 2**



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 actores y reproducida en 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 múltiples ofertas que ponen en práctica grupos católicos y evangélicos. El debilitamiento del capital social y del empoderamiento en sectores populares y empobrecidos muestra el actual quiebre /distancia entre vulnerables, precarios, marginales, desocupados, desafiliados por un lado y afiliados, integrados, con trabajo estable. Esta tendencia de un grupo que podríamos caracterizar como “desafiliado” y “vulnerable” a no estar en redes que empoderan se repite en otros grupos con similares características. Al tratar las personas desocupadas y sus creencias religiosas, vemos que 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%.

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, casi la misma cantidad de pentecostales en las ciudades intermedias que en las grandes metrópolis y disminuye 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

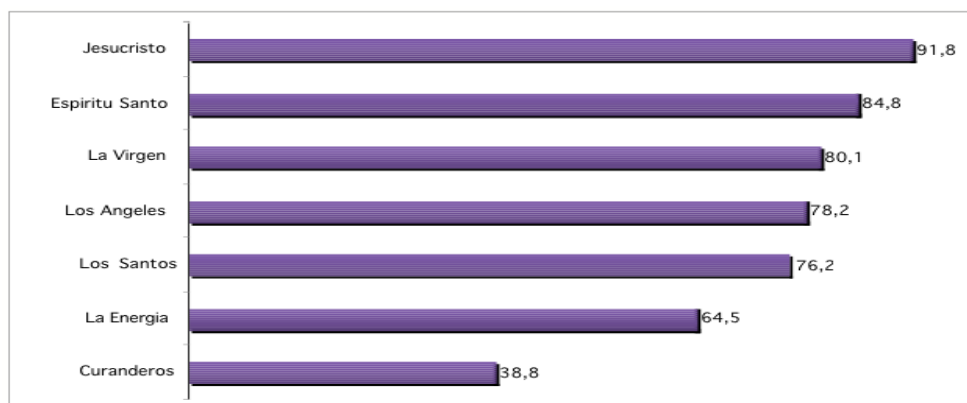
mediático se “nacionaliza” y donde la interacción con la representación de la realidad presentada en los medios es mayor. Podemos concluir afirmando que, a diferencia de varias afirmaciones mediáticas o de personas que no investigan estos temas, el mundo pentecostal no está masivamente en los sectores 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.

### c. El espesor cristiano de las creencias y el aire “energético” de la época

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 3**

#### **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.

### 4. Autonomía, individuación – creer a su manera y cristianos sin iglesia - 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 y cuentapropismo religioso y de toma de distancia – catolicismos sin iglesia- 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 afirman su libertad de conciencia sin consultar al especialista de su religión. Es importante tener en cuenta que, desde una perspectiva histórica, las raíces del campo religioso en Argentina – y en varios países de América Latina- no se reconocen en el modelo eclesiástico, cultural y territorial de organización del espacio en una sociedad parroquial, en el que la autoridad

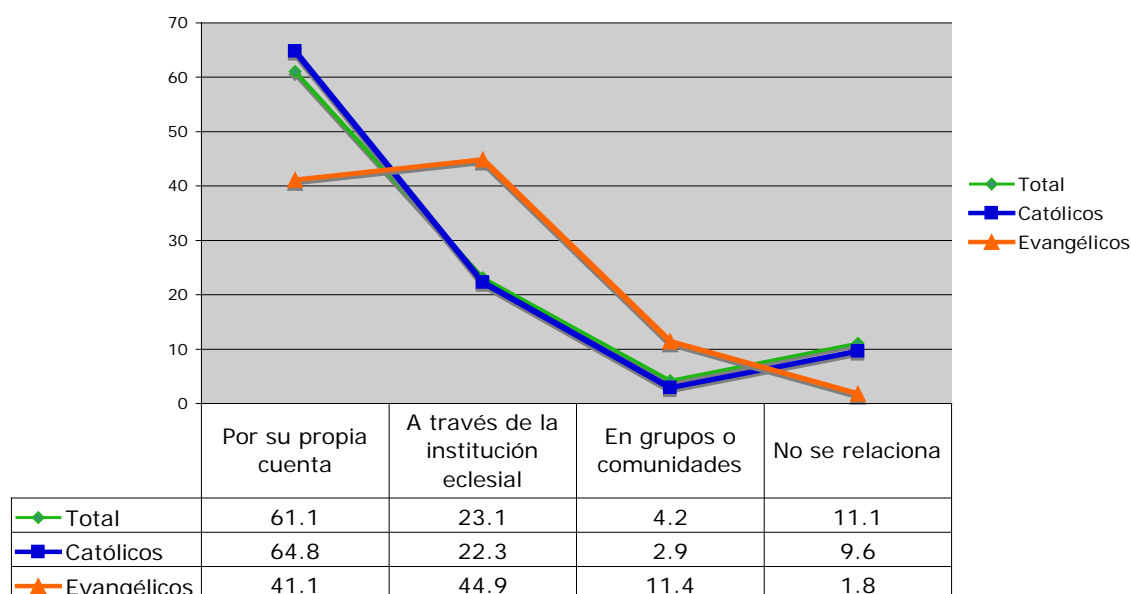
eclesiástica regula hegemónicamente las creencias, para luego desgranarse con la secularización como es el caso dominante en Europa . El tipo histórico dominante de presencia religiosa en la modernidad latinoamericana de influencia hegemónica hispana, pero también indígena y negra, hizo más hincapié –por dificultades de reclutar especialistas, por las distancias geográficas y simbólicas, por el modelo de cristiandad colonial, por las cercanías y penetración al Estado, por el vínculo con otros sectores dominantes y dirigentes, etcétera- en los símbolos y 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, con múltiples ofertas de mediación (en un amplio continuum entre lo oficial y lo oficioso, entre lo permitido y lo tolerado, entre lo que se dice y se hace) y poco regulada por las instituciones y sus especialistas.

Esta distancia de las instituciones religiosas de 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 44,9 % se relaciona con Dios a través de la institución, mientras que un 41,1 % declara hacerlo por su propia cuenta. Son muy pocos los evangélicos que no se relacionan con Dios (1,8 %).

#### **Gráfico 4**

### 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 hacen en grupo o comunidad (2,9%). En los evangélicos es la inversa donde los que no se relacionan son el 1,8% y participan en grupos el 11,4% del total. Los católicos que están en grupos y comunidades son casi inexistentes entre los Sin estudio (1,5%) y entre aquellos que tienen estudios universitario completos (1,3%). Entre quienes tienen primaria completa el porcentaje aumenta (5%), y se mantiene entre quienes han completado la secundaria (4,9 %). Esto muestra que a interacción cotidiana con las instituciones eclesiales está hegemonizada por grupos sociales que comúnmente son llamados de estratos medios.

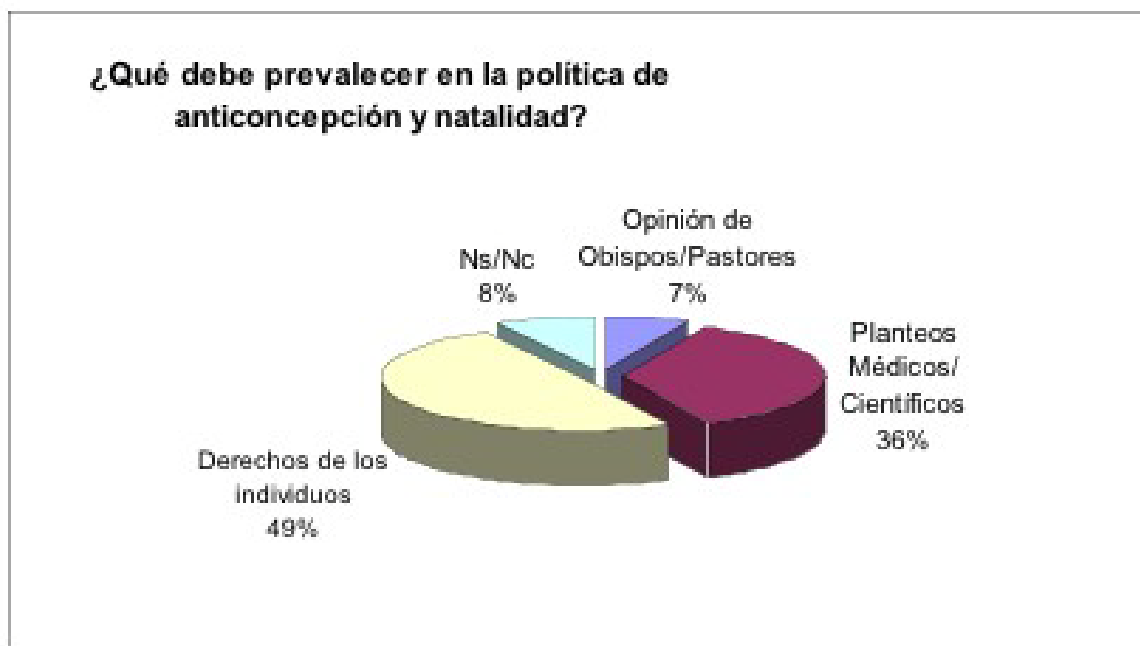
Si tomamos en cuenta el segundo de los procesos, la participación en organizaciones religiosas, vemos que la participación, como en el área política, social y cultural, es escasa. Afirman tener una activa participación en grupos religiosos el 6,5% de la población. Este porcentaje desciende ligeramente 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 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 <sup>21</sup> 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. Como contrapartida, los evangélicos (34%) y los de menor instrucción (36%) sostienen por encima del promedio general que la religión o creencia de los hijos debe ser idéntica a la de los padres.

Gráfico 5



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 cotidiana. Es aquí donde se cristaliza la autonomía de conciencia y entran a tallar actores de otros campos -léase individuación, científico, mediático, familiar-, 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

<sup>21</sup> Roberto Cipriani, La religione difusa, Roma: Borla, 1988

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 religiosas. 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<sup>22</sup>. 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 6*



Fuente: datos propios

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

---

<sup>22</sup> 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”.

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

#### 4. ETICAS CRISTIANAS DESDE LA SOCIOLOGIA: ethos capitalista y actitudes prácticas religiosas

Hemos visto como la situación del cristianismo en A.Latina se presenta diversa, compleja y múltiple. Nuestras investigaciones señalan que estamos en una sociedad donde mayoritariamente las decisiones sobre las conductas a seguir se toman a nivel individual y familiar .Las creencias religiosas son las que los propios creyentes en relación con sus instituciones han ido elaborando durante siglos. Creer no significa pertenecer a una identidad o ética cristiana pre-determinada o canalizada desde una institución, sea esta católica o evangélica. Si como hemos analizado, es una minoría la que participa en grupos, movimientos o redes cristianas, ¿cuales serán entonces el impacto de las éticas cristianas en los comportamientos de la sociedad?

#### **Weber , Troelstch y sus tipologías**

Como sociólogo, me parece valioso recurrir a aquellos que han trabajado con más detenimiento estos temas. Una vez más primero debemos volver a reflexionar con Weber y luego con Troelstch .

Solamente cuando la ética accede al rango de una dimensión esencial de la religión es cuando se plantea el problema de la teodicea, de la justicia de Dios en un mundo “injusto”. ¿Donde, como, con quien y cuando son reparadas las injusticias, las imperfecciones “en y del mundo”? ¿Cuales son los caminos? Rechazo, adaptación, conciliación, aquí y en el más allá, intra y extramundano ?

Weber nos recuerda que la propuesta de fraternidad universal que el cristianismo proclama va acompañada tanto de afinidades electivas como de aversión manifiesta hacia otras esferas de la vida. Recordemos que en el ethos capitalista, las reiteradas racionalizaciones que desmagizan y crean especialistas en la esfera económica,

política, erótica o intelectual comparten una fuerte tensión contra el postulado cristiano de que el mundo es un universo ordenado por Dios. Es decir que se rige por un *sentido ético*, dado que es un proceso con sentido a partir de reconocer la absoluta imperfección de este mundo que distribuye de manera desigual el sufrimiento, la justicia y la felicidad entre las personas con estructuras económicas “radicalmente poseídas por falta de amor” .

La religión en la medida que deja de ser magia o mera mística contemplativa para convertirse en “doctrina” necesita tanto más de una apologética racional. Un concepto central desarrollado en el libro sobre “Ética protestante y espíritu del capitalismo” es el de “afinidades electivas” entre mentalidades y éticas religiosas con los intereses materiales y económicos. Se trata de buscar ciertas correlaciones entre las formas de la creencia religiosa y la ética práctica no sólo en el ámbito de casos individuales sino analizando también las consecuencias totales del sistema. Max Weber estudió sistemáticamente , tanto en perspectiva histórica como sociológica, estas relaciones entre ideas, mentalidades y culturas con los intereses materiales mostrando la equivalencia significativa del espíritu capitalista “racionalizado” y el de una ética protestante “metódica” al interior del mundo.

La advertencia preliminar (escrita teniendo en cuenta las críticas y aportes de 15 años), finaliza con una recomendación. Creo que se le ha dado muy poca importancia a la misma. Weber sugiere para comprender las múltiples facetas del mundo cristiano , la lectura del “gran libro “ de E. Troelstch (Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tubinga, 1912), otro de los sociólogos y teólogos allegados al equipo del autor. Fue, quizás, uno de los principales investigadores del cristianismo del siglo XX <sup>23</sup> que “ *trata la ética del cristianismo occidental desde punto de vistas propios y muy amplios. A Troelstch le preocupa más la DOCTRINA de la religión, a mí su INFLUENCIA práctica*” <sup>24</sup>

Las causas de este proceso son varias y los caminos que se pueden seguir son imprevisibles. No se trata de oponer racionalidad a irracionalidad sino que el investigador debe comprender las diversas racionalidades y los distintos procesos que las mismas pueden (o pudieron) seguir. Las condiciones económicas forman parte del desarrollo del “ethos capitalista”. Espíritu económico en este tipo de capitalismo será sinónimo de espíritu burgués. Dice el autor: “*para la historia de la cultura lo decisivo en su diferencia es qué esferas fueron racionalizadas y en qué dirección... debido al significado fundamental de la economía, todo intento de explicación ha de **tomar en cuenta ante todo las condiciones económicas. Pero esto no puede hacer olvidar el nexo causal inverso. Pues en su surgimiento el racionalismo económico no depende solo de la técnica racional y del derecho racional, sino también de la capacidad y***

---

<sup>23</sup> Para una visión más completa de este autor recomendamos F. Mallimaci, Ernest Troelstch y la sociología histórica del cristianismo en Sociedad y Religión, nro. 4, 1987, Buenos Aires

<sup>24</sup> La Etica..., op.cit., p. 94. Recordemos que Max Weber participó activamente a fines del siglo XIX en el Congreso Social evangélico fundado en 1890 con el intento de crear desde el cristianismo una base para encarar la cuestión social. Teólogos, políticos y economistas formaban parte de este grupo que disputaban con la social democracia de Kautsky como con los grupos liberales “manchesterianos” la presencia en el mundo obrero. Allí se buscaba investigar la condición social de los trabajadores, la evaluación social desde el criterio del evangelio y la formación de una síntesis entre la cultura protestante y la cultura obrera.

*disposición de las personas para ciertos tipos de conducción práctica – racional de la vida”* <sup>25</sup>

Tan pronto como un grupo de personas se siente atraído por un sistema ético, que originalmente se refería puramente a los problemas de la salvación y de los valores supremos, comenzará a "elegir" aquellos rasgos de la **idea original** con los que tiene alguna "afinidad" o "punto de coincidencia" en otros aspectos de su vida cotidiana (esferas, campos, espacios). Las palabras hacen a las cosas y van cambiando sus significados. “ *es indiscutible que en la palabra alemana “profesión” (beruf) (y tal vez más claramente aún en la palabra inglesa calling) resuena, entre otras, una noción religiosa, la de una tarea puesta por Dios*” <sup>26</sup>

En la presentación del problema vuelve a complejizar el método. Se trata ahora de contestar a la pregunta sobre que aspectos de ciertos contenidos característicos de esta cultura (moderna) se podría atribuir a la influencia de la Reforma en tanto que causa histórica. Weber insiste -frente a críticas infantiles o prejuiciosas - que NO hay causas únicas y que a medida que investigamos aparecen nuevas relaciones e interrogantes.

Desde el punto de vista metodológico es importante resaltar su preocupación constante por la vida cotidiana de los actores que investiga, por la búsqueda de la subjetividad que acompaña a los principios religiosos, en este caso el recorrido que el ascetismo realiza en el cristianismo: desde los santos, los monjes, los conventos ( el pequeño grupo de elegidos, los aristócratas de la salvación) hasta que se hace vida cotidiana en las comunidades cristianas vía la profesión como vocación y como misión de salvación.( la masificación de los elegidos en la creación de la burguesía) para finalmente “ su disolución en el puro utilitarismo a través de las diversas zonas de difusión de la religiosidad ascética” . Una vez más el paso de lo extramundano a lo intramundano, del control social institucional a la lenta y persistente creación del habitus individual voluntario que ordena será el campo de su investigación diferenciando, sociológicamente y tipológicamente (recordemos que su manera de investigar es construyendo categorías tipos ideales con los principales rasgos de las prácticas de los actores) Dice: “*Premeditadamente, de momento aquí NO hemos partido de las instituciones sociales objetivas de las viejas Iglesias protestantes y de sus influencias éticas (en especial no de la importante DISCIPLINA ECLESIAL) sino de los efectos que la apropiación SUBJETIVA de la religiosidad ascética por parte del INDIVIDUO fue capaz de ejercer sobre la conducción de la vida... toda discusión en este punto ha de tener en cuenta la gran diferencia que había entre el efecto del control autoritario de las costumbres en las Iglesias estatales y el control de las costumbres en las sectas, donde se basaba en el sometimiento voluntario*” <sup>27</sup>

Por otro lado la concepción de un Dios supramundano, no operó sola sino en combinación con otras circunstancias, sobre todo con los tipos de compromiso religioso y las vías de salvación determinadas por éstos. En el ámbito del rechazo del mundo podemos tener en contraposición dos tipologías cristianas “ideales”: la ascética y la mística. “La ascética activa, una acción realizada con arreglo a la voluntad divina, en

---

<sup>25</sup> Ibid p.86

<sup>26</sup> Ibid, p. 133. Profesión, vocación, misión, llamado... diversos conceptos traídos del mundo religioso cristiano a la experiencia cotidiana del trabajo primero y luego a la actividad política y científica en el mundo capitalista.

<sup>27</sup> Ibid, p. 222

calidad de instrumento de Dios ,y, por otro lado, la *posesión* contemplativa de la salvación específica de la mística, que viene a dignificar un “tener” , no un actuar, y en la cual el individuo no es un instrumento, sino un “recipiente” de lo divino, en vista de lo cual la actuación en el mundo tiene que aparecer como una amenaza para el estado de santidad” Es posible , sin embargo, realizar varias combinaciones que mostraran cuatro tipos ideales. Un *ascetismo intramundano* que se manifiesta en sojuzgar la corrupción de la criatura a través del trabajo en la “profesión” mundana y por otro una huida radical del mundo desde el *misticismo extramundano* manifestado en la vida del convento. Pero puede haber una huida ascética del mundo – *ascetismo extramundano* cuando la persona se limita al propio ser del asceta y evita la intervención en el mundo y por otro lado se puede crear una *mística intramundana* cuando la persona decide permanecer en el mundo sin tomarlo en cuenta y en silencio para que Dios pueda hablar a través de él. El místico se acredita *contra* el mundo, *contra* su acción en el mismo, mientras que la ascética intramunda se acredita precisamente al contrario, *a través* de la acción, “otra cosa sucede cuando en el caso del místico se realiza el giro, siempre posible psicológicamente, de la posesión de Dios a la posesión por Dios... entonces el místico deviene salvador y profeta... sin embargo, los mandatos que anuncia no tiene ningún carácter concreto y el rechazo radical del mundo se torna en un *anomismo* radical .Los preceptos del mundo no tienen vigencia para aquel que está seguro de estar poseído por Dios... (por eso) toda religiosidad sublima de salvación mira únicamente al sentido, no a la forma , de las cosas y acciones relevantes para la salvación “<sup>28</sup>

### **Éticas católicas y espíritu del capitalismo: la ambigüedad y la profunda aversión**

La mayoría de las veces los aportes weberianos se hacen en relación con el cristianismo protestante. Debemos profundizar en lo que un autor al analizarlos llama las “afinidades negativas” especialmente entre la ética católica y el espíritu del capitalismo y que lo titula “ el capítulo no escrito en la sociología de la religión de Max Weber” <sup>29</sup>

Si no hay jamás un solo camino posible en la acción y práctica social sino varios y siguiendo la misma metodología weberiana, la oposición al “ethos capitalista racionalizador ” no significa necesariamente que se es “irracional” o desde otra óptica “que se impide el avance de la modernidad”. La jaula de hierro o el convento donde convertimos nuestra vida cotidiana desde el espíritu burgués no necesariamente significa “felicidad” para el conjunto de la población.

Por un lado está la concepción del lucro y sus distintas interpretaciones y maneras de llevarlo a la vida cotidiana. Weber analiza el lucro en relación al “beruf”. Dice “*apenas hace falta demostrar que aquella concepción del lucro en tanto que fin en sí mismo al que se compromete el ser humano, en tanto que “profesión” , se opone al sentir ético de épocas enteras. En la frase “ Deo placere vix potest”* <sup>30</sup> (“ es muy difícil complacer a Dios”), transferida al derecho canónico, a la que por entonces se consideraba

---

<sup>28</sup> Max Weber, Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religios del mundo, en M. Weber, Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I, pag. 530, 543, 544 Taurus: Madrid, 1998

<sup>29</sup> Michel Lowy, Guerra de dioses. Religión y política en América Latina, México: Siglo XXI, 1999 pp.31

<sup>30</sup> Recomendamos la lectura minuciosa que realiza un estudioso del tema : “A Dios difícilmente pueda complacerle”. Como muestra Grossein ( traductor frances actual de Weber de la Etica...), pag.442, esta fórmula, citada varias veces por Weber, es una condensación de la fórmula canónica.”Homo mercator vix aut nunquam opotest Deo placere” , “el hombre mercader difícilmente o nunca puede agrandar a Dios” tomada del Decreto de Graciano “. Comentario tomado de Ana T. Martinez, Pierre Boudieu, Buenos Aires:Manantial, 2007, pag.55, nota 54. .

*auténtica (igual que a la frase del Evangelio sobre los intereses) y que fue utilizada en relación a la actividad del comerciante; en la denominación del afán de lucro como TURPIDO<sup>31</sup> por parte de Tomás de Aquino (que se refería incluso al lucro inevitable y, por tanto, lícito éticamente) “<sup>32</sup>*

Y agrega. “ Algunos éticos de la época( sobre todo los de la escuela nominalista) aceptaron como dados los inicios ya desarrollados de las formas capitalistas e intentaron presentarlas como lícitos... pero la doctrina dominante rechazó como turpido el “ espíritu” del lucro capitalista o al menos no pudo valorarlo éticamente de una manera positiva”

Una de las principales líneas de reflexión irían hacia la “discrepancia irreconciliable” del espíritu del capitalismo moderno con una ética eclesial de la fraternidad universal dado que son dos racionalidades en conflicto. La otra nos lleva al carácter impersonal de las relaciones de negocios.

Nos recuerda. “ *el ethos de la moral económica eclesial queda resumido en su juicio sobre el comerciante (probablemente heredado del arrianismo): homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere ( “el mercader apenas o jamás puede placer a Dios”)... La profunda aversión de la ética católica ( y después de la luterana) a todo interés capitalista descansa esencialmente en el horror a la impersonalidad de las relaciones entre los participantes en la vida económica capitalista. Esta impersonalidad es lo que sustrae determinadas relaciones humanas a la Iglesia y a su influencia etizadora y de este modo excluye que sean reglamentadas e impregnadas éticamente por ella... El resultado de la actitud de la Iglesia ante estos problemas fue que la ética económica medieval descansó, excluyendo el regateo por el precio y la competencia libre, sobre el principio del iustum pretium y pretendió garantizar a todo el mundo la posibilidad de vivir” <sup>33</sup>*

El “espíritu del capitalismo” sintetizado en el “vivir para trabajar” e impregnado por el calvinismo puede encontrar en las utopías de fraternidad católicas y evangélicas y protestantes espacios para la crítica, la deslegitimidad y una nueva lucha de dioses.

Una vez más debe quedar claro que no se dice que la Iglesia Católica o las éticas católicas surgidas de su enseñanza social sean anticapitalistas. Se sugiere que en determinadas situaciones, determinados grupos católicos pueden inferir de sus principios religiosos una **aversión** en su práctica social, cultural o política, a ciertos o a la totalidad de los valores del capitalismo, sea por la impersonalidad del mercado, sea por la “injusticia causada hacia los pobres” , sea porque los mercaderes, los empresarios, los banqueros , “los ricos” no entran al Reino de Dios...

Pero, ¿es posible cambiar la ética utilitarista del capitalismo que ha ganado vastos sectores de la población desde, por ejemplo, una deslegitimación del mercado capitalista? En sociedades cada vez más complejas, donde las instituciones religiosas no posee el monopolio ni de las conductas públicas ni de las privadas ¿podrán sólo las éticas religiosas dar sentido al conjunto de la ciudadanía?

---

<sup>31</sup> turpido: torpeza, vileza, infamia, indignidad

<sup>32</sup> Lowy, Ibid, p. 127.

<sup>33</sup> Ibid, p.325. Forma parte de uno de los textos que se agregaron al original de 1905 y que lleva en español el título de Historia económica general , México: FCE, 1942.

Más aún, hay que distinguir entre lo que se “dice y se hace”. ¿Hasta donde llega el anticapitalismo en el mundo cristiano dado la diversidad de éticas y comportamientos a su interior? ¿La larga lucha contra la modernidad burguesa como se ha transformado a lo largo de los siglos? Cuales son sus logros y sus límites en el largo plazo?<sup>34</sup> Recordemos como el autor insiste a lo largo de su texto y en las numerosas notas a pie de página sobre esa prudencia conceptual y metodológica necesaria que evite lo que hoy llamaríamos etiquetamientos : “ *pues lo que cuenta para nosotros no es lo que se enseña teórica y oficialmente en los compendios de la época ... sino algo completamente diferente: averiguar cuales fueron los ESTIMULOS psicológicos creados mediante la fe religiosa y la praxis de la vida religiosa ... para ello sólo podemos proceder dando a las ideas religiosas una coherencia que haga de ellas “tipos ideales” que sólo se dan raramente en la realidad histórica.*”<sup>35</sup>

¿Y cuales son esos tipos ideales en los grupos religiosos? Para ello debemos retomar al autor que una y otra vez Weber nos señala como el “experto” en el tema. Nos referimos a los aportes de Ernest Troelstch , especialmente –como ya hemos citado- de su trabajo central Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tubinga, 1912).

El autor nos recuerda que el cristianismo- históricamente- reclama – en nombre de lo sagrado, lo espiritual, lo absoluto, proclamando que el Reino no es de este mundo- la autonomía de lo religioso frente al poder temporal, el rey o el estado. En este caso, la influencia sobre lo “social” se ejerce principalmente por la mediación de grupos religiosos a los que el cristianismo da nacimiento. Como estos grupos no se asientan sobre una finalidad “mundana” , su fuerza de cohesión y de organización se muestra excepcional.. La forma social bajo la cual se expresa la idea religiosa proviene de los lazos que la unen a las estructuras sociales .Estos lazos asumen formas muy diversas según las diferentes maneras de concebir el ideal cristiano de lo social por una parte y por otra, según la manera en que, a nivel de la organización, esta realización se lleva a cabo. La organización social de los grupos religiosos mediatiza la influencia de la sociedad global sobre la mentalidad cristiana y a su vez, es a partir de estos grupos, que el cristianismo interacciona.

Se da así una relación diacrónica, de largo plazo, comprendida desde análisis históricos y otra, sincrónica, vista desde perspectivas sociológicas. Los períodos típico- ideales son los que están al origen del surgimiento del cristianismo a partir de la predicación de Jesús, luego el paulino, el del catolicismo antiguo y medieval, el luteranismo, el calvinismo y el protestantismo ascético, es decir el vivido en la época del autor.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Un excelente texto sobre estos intentos, sus crisis y sus memorias en : Poulat, Emile, Eglise contre bourgeoisie, Paris: Casterman, 1977, p.290. El autor modela al llamado catolicismo intransigente caracterizado por ser integral, antiburgues, anticomunista, social, doctrinario, romano, popular y que proclama “con la llegada de la burguesía se ha engendrado el desorden social de donde irremediamente surge la subversión socialista”. Este catolicismo espera aún su historia crítica en América Latina.

<sup>35</sup> Ibid, pag. 151

<sup>36</sup> Este período que va del fin del XVIII hasta principios del XX se caracteriza por los siguientes principios y ideales cristianos: “ dissociar profundamente sentimiento, placer y trabajo; establecer una ligazón permanente entre el trabajo y una finalidad situada más allá y que obliga a ocuparse hasta la muerte; contener la posesión de bienes terrestres al nivel de un simple medio que ayude al fin; cultivar metódicamente el hábito al trabajo para reprimir toda tendencia a la distracción y al parasitismo; utilizar voluntariamente sus ganancias a favor de la comunidad religiosa o del bien público” En esta concepción el Estado debe ser mínimo, asegurar el orden, la disciplina y permitir la existencia armoniosa de la sociedad para que los individuos puedan vivir sus valores y éticas sin interferencias.

Estos períodos históricos se relacionan con los tres tipos ideales de cristianismo: la iglesia, la secta y el místico. La definición que aparece en las conclusiones del libro <sup>37</sup> es la siguiente:

“**La Iglesia** es una institución que habiendo recibido luego de la obra redentora, el poder de dispensar la salvación y la gracia, se abre a las masas y se adapta al mundo, pues puede, en cierta medida, hacer abstracción de la santidad subjetiva en función del interés de los bienes objetivos que son la gracia y la redención. La extensión es más importante que la intensidad y sólo ellas logran actuar fuertemente sobre las masas”

“**La secta** es una libre asociación de cristianos austeros y concientes que, porque se sienten verdaderamente nacidos de nuevo, se reúnen, se separan del mundo y se restringen a su pequeño círculo. Mas que sobre la gracia, ponen el acento sobre la ley y practican, en el seno de su grupo y de una manera más o menos radical, la ley cristiana del amor: todo ello con el objetivo de preparar y esperar la venida del Reino de Dios”

“**La mística** representa la interiorización y la inmediatez del universo de las ideas fosilizados bajo la forma de dogmas y cultos y revitalizados desde una posesión verdaderamente personal e íntima. Ella solo puede, en consecuencia, reunir grupos flotantes estructurados únicamente por lazos personales. Además, estos grupos rechazan como superfluos los lazos nacidos del culto, del dogma y de la historia”

Así como se “nace” en una Iglesia, “se decide por una opción voluntaria” formar parte de una secta y se busca realizar “la experiencia intensa de vida interior” en lo místico, la figura de Cristo será para la Iglesia el Salvador, para la secta el Señor y para los místicos el “principio espiritual interior”. En lo que respecta a las clases sociales y su participación religiosa, el autor nos recuerda que en la Iglesia los fieles provienen de todos los sectores sociales, puede integrar los niveles más diversos de adhesión al cristianismo y en consecuencia se revela como la única capaz de crear una religión popular; en las sectas los miembros provienen de un medio social popular y en lo místico se trata de personalidades provenientes de las capas relativamente altas.

El autor, al igual que Weber, presta especial atención a los grupos sectarios y los profundiza al tomar en cuenta varios de sus componentes al estudiar los órdenes religiosos al interior de la Iglesia católica. En toda fundación de una nueva orden religiosa o en la creación de un nuevo grupo al interior del mundo católico hay simbólicamente una crítica al poder instaurado, a aquellos que detentan el carisma de función. Ya en la fundación está la constatación de que algo falta, que hay debilidades y que hay elementos “del origen, del fundador, de las primeras comunidades” que se están perdiendo, diluyendo o conciliando con el “mundo”.

#### **4 . EMPODERAMIENTO DESDE ACTITUDES PRÁCTICAS CRISTIANAS EN SECTORES POPULARES**

Es importante clarificar sobre las distintas comprensiones del empoderamiento. Más aún al interior del campo cristiano que tiene en A.Latina una larga historia y memoria de vínculo con lo popular.<sup>38</sup> Una vez más debemos evitar conceptos rígidos- valiosos para

---

<sup>37</sup> Trabajo de cátedra. Traducción al castellano de las Conclusiones de “La enseñanza social de las iglesias cristianas y los grupos”. UBA, Buenos Aires, 1993

<sup>38</sup> Extensa y amplia bibliografía existe sobre el tema. En el artículo citado de Daniel Levine puede verse la producción en USA y A.Latina; en el de Jean Pierre Bastian la producción europea y canadiense, en la CEHILA la del todo el continente ( [www.cehila.net](http://www.cehila.net) ), en el área Sociedad, cultura y religión y la revista

comprender otros contextos pero irrelevantes para el nuestro- que no necesariamente dan cuenta de la diversidad de situaciones y de los cambios históricos de las sociedades. Preferimos así trabajar con conceptos relacionales e históricos, es decir abiertos. Y aclaramos –nuevamente- que hacer sociología de estas prácticas religiosas es una manera de tratar de conocer, comprender y analizar las producciones y reproducciones de las creencias en nuestra sociedad

Por un lado es posible asimilarlo al concepto de capital social. Este puede asimilarse con la tradición sociológica, en especial con el francés Pierre Bourdieu por un lado entendido como capital a utilizar en un campo – espacio social que es un campo de fuerzas y a la vez un campo de luchas donde es fundamental conocer las reglas que definen su funcionamiento- de luchas para transformar las relaciones y reglas de juego que oprimen, ampliar los derechos de ciudadanía y construir así otros núcleos de creencias<sup>39</sup> y también con una tradición económica, vinculada a los organismos internacionales de cooperación y financiamiento por otro que reclaman focalizar programas sociales con “individuos pobres activos e inocentes” (enfrentados a individuos pobres pasivos y culpables de su situación y relación) para que salgan de su pobreza.

Desde otras teorías sociales, el concepto fue asociado en pleno esplendor neoliberal a la crítica al llamado autoritarismo estatal, a la transición democrática, al ajuste estructural y a la necesaria retirada del estado para dar paso al tercer sector que debía producir el “empoderamiento” de los pobres y humildes. Así como escuelas, hospitales y jubilaciones debían “autosostenerse” y los individuos “decidir” adonde ir y aportar (surgen las AFJP con aportes individuales y empresas privadas reemplazando a los sistemas previsionales universales y estatales) , las políticas sociales debían lograr que ,los pobres “controlen, “se empoderen” , “hagan suya” esos planes y proyectos sociales.

Pero también, y esa es la lucha por dar el sentido, “empoderamiento” de lo popular también significó –especialmente desde perspectivas liberadoras del cristianismo- fortalecer la sociedad civil y movimientos sociales, crear nuevas capacidades, ampliar el concepto de crecimiento al de desarrollo humano y para ello dar un espacio privilegiado a la participación y “voz” a los múltiples actores populares , precarios, estigmatizados y marginalizados ya no como objetos o sujetos individuales sino como sujetos colectivos con perspectivas de clase, de género, étnicas, migrantes, raciales y etarias diversas (trabajadores, empleados, docentes, ocupantes de barrios y villas, campesinos, desocupados, mujeres solas, mujeres golpeadas, travestis, enfermos múltiples, jóvenes sin trabajo y sin educación, chicos en y de la calle, ocupados sin derechos, indígenas, desafiados) organizados, con historias y propuestas propias, articulados con otros actores sociales y con el Estado a fin de eliminar y acabar .

El tema de la participación política entendida restrictivamente – a veces mal llamada “liberal”- supone como principal – y a veces única- preocupación el voto, libre y solitario de un individuo aislado que no es otra cosa que la transposición de la lógica del

---

Sociedad y Religión del CONICET de la Argentina . (<http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/religion.html> ) y la Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur la producción desde el sur del continente, en Libertades Laicas la de México, A. Central y Caribe ([www.libertadeslaicas.org.mx](http://www.libertadeslaicas.org.mx) ) y la red Puertas América Latina-Europa .

<sup>39</sup> Un excelente estudio pormenorizado, erudito y relacional sobre el autor en: Ana Teresa Martínez, Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica , Manantial: Buenos Aires, 2007

mercado al ámbito de la decisión política. El individuo pobre debe gestionar su propia existencia y al no hacerlo es culpabilizado como “no responsable”. Otra cosa es “empoderar” para participar desde la palabra hablada y/o escrita y siendo portavoz dado que es clave para la constitución de un grupo autónomo para la acción política. Las estrategias eficaces para los grupos dominados necesitan ser colectivas, tender a la construcción y la expresión de una opinión que le de visibilidad en el espacio público, crear una ética que haga poseer voluntad y genere representación

Grupos sociales, políticos, sindicales, económicos, culturales, mediáticos y religiosos están presentes en A. Latina en sectores populares a fin de “empoderar” a los pobres pero desde diferentes lugares, perspectivas, acciones, fines y sentidos. Si bien la Iglesia Católica viene perdiendo poder social, simbólico y religioso esto no quiere decir – ya lo vimos en páginas anteriores – que las creencias y practicas religiosas hayan disminuido en las modernidades latinoamericanas.

Repetimos una vez más que son los grupos religiosos los que han permanecido en el largo plazo asistiendo, acompañando, resignando, compensando y/o liberando a sectores populares. El movimiento cristiano es el que dinamiza, acelera, retarda o diluye el conjunto de la dinámica cristiana. El tipo de vínculo social y simbólico que realizan hacia arriba – las burocracias religiosas – como hacia el costado y abajo – los fieles sin o débil encuadramiento institucional- mostrarán los cambios profundos que se viven en el conjunto. Son los primeros en asumir el aire de época y en recrear dialógicamente los lazos entre religión, cultura y sociedad. Si la modernidad religiosa produce “efervescencia política”, hacia allí irán los principales esfuerzos. Si “el aire de la época” es hacia la emocionalización, nacerán grupos y organizaciones que intentan – a su manera, según posibilidades, recursos e historias- dar respuestas y recrear una nueva presencia religiosa. Una no suplanta a la otra. Hay allí también memorias críticas y emancipadoras no solo a recuperar sino a consolidar para fortalecer y profundizar las democracias. Como nos dice un investigador :” Es que para muchas mujeres y hombres de los sectores populares lo religioso emerge como un recurso simbólico fundamental en la lucha por la supervivencia cotidiana .Una apelación a instancias “trascendentes” de carácter mítico-simbólico , unidas a su bagaje experiencial, como una posibilidad concreta de autoafirmación y resguardo, como un recurso simbólico clave vinculado con la cultura popular en la cual despliegan su existencia”<sup>40</sup>

Por otro lado no debemos olvidar que si bien los amplios sectores populares son creyentes, la enorme mayoría de cristianos viven históricos procesos de individuación y desinstitucionalización: creen sin pertenecer a grupo o institución. Cada uno toma del capital religioso – creencias, patrimonios, imaginarios, profetas, mártires- lo que le conviene. Al igual que ayer, hoy ese mundo religioso es uno de los lugares donde encontrar sentido, de “beber en su propio pozo”<sup>41</sup> según las necesidades y la libre elección de cada uno. Es un mundo muy complejo y heterogéneo donde los medios de comunicación, el estado, los partidos populares y las instituciones masivas- tipo iglesia- son las únicas que tienen posibilidades de crear creencias, identidades y adhesiones mayoritarias en el largo plazo. Cuando esas identidades comienzan a

---

<sup>40</sup> Aldo Ameigeiras, Religiosidad popular, UNGS- Biblioteca Nacional :Buenos Aires, 2009, pag .67

<sup>41</sup> Gustavo Gutiérrez, Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo, Lima: CEP, 1983  
Nos dice el autor que “debemos ser libres para amar” y que “la espiritualidad es una aventura comunitaria. Paso de un pueblo...Esta experiencia espiritual es el pozo del que tenemos que beber”

cambiar –como sucede hoy con las religiosas- significa que estamos viviendo profundos procesos de recomposición y mutación social, económica, ética y política.

Las investigaciones nos muestran que estar involucrado, inmerso y/o comprometido con la realidad social y política popular por parte de grupos religiosos no significa automáticamente buscar eliminar la pobreza. Los últimos años aprendimos que solicitar “cambios sociales” no necesariamente implica mayor igualdad y justicia social. Por el contrario los “cambios” fueron para imponer ese nuevo espíritu del capitalismo destruyendo derechos y conquistas populares –al menos en mi país- del incipiente estado de bienestar. La división en el campo religioso no pasa – en estos temas- **solamente** por “salvación de almas” o “compromiso social” sino por el tipo de acción y de actores (dominantes o subalternos) involucrados en el mismo. Provengo de un país, donde lo católico, por ejemplo, sirvió tanto para justificar dictaduras militares como para acompañar procesos populares, para torturar como para ser asesinado y desaparecido. Hoy, el intransigentismo católico, sea cual fuere su variante en América Latina, encuentra en la crítica actual al neoliberalismo, al individualismo y al Dios Mercado, fuentes doctrinarias de un gran espesor histórico y cultural. Digámoslo una vez más: pre-modernos, no modernos, anti-modernos y postmodernos se encuentran al interior de un gran consenso **“anti y no liberal”** “que tiene una larga y compleja historia en la Iglesia Católica. Lo que está naciendo en A. Latina es otro consenso popular que hace suyo y defiende desde grupos movilizados en el espacio público ese nuevo espíritu del capitalismo que privatiza, flexibiliza y elimina “derechos” a los ya “integrados” al mismo tiempo que crea espacios simbólicos acotados para vivir “aquí y ahora, con el cuerpo y el alma” la tierra prometida

Vivimos, además, procesos donde junto a la individuación de lo religioso se da una creciente exteriorización de las manifestaciones religiosas a partir de ocupar el espacio público en las ciudades y de la mayor presencia en los medios de comunicación masivos. Las crisis de representación de las mediaciones políticas y sindicales, por ejemplo, o los modelos de políticas sociales, económicas o culturales “privatizadoras y focalizadas”, brindan nuevos espacios para que los líderes religiosos canalicen la protesta en una cada vez más amplia diversidad de posibilidades. Es el caso actual de los sacerdotes, pastores y rabinos que debido a estas crisis pueden aparecer como reguladores del conflicto social o como administradores del descontento o creando y acompañando movimientos sociales. Poseen más credibilidad como actores sociales que como “representantes de lo sagrado”. Son más aceptados por su presencia social que por sus recomendaciones religiosas.

Como hemos dicho reiteradas veces, se trata de realizar comparaciones y tipologías que muestren trayectorias múltiples y abiertas. Se deben relacionar los tipos de compromiso religioso, las actitudes prácticas y las vías de salvación determinados por los grupos. Las personas que voluntariamente se organizan en grupos cristianos desde una ética de la fraternidad universal y de rechazo a las injusticias/males/problemas del “mundo” pueden seguir un continuum de tensiones varias: intra y extramundanos; ascéticos y místicos; ética de la interioridad y de la responsabilidad; de salvación individual y colectiva; compensadoras y milenaristas; pacíficos y violentos. Los contextos globalizados, la producción religiosa del actual mercado desbocado; las producciones de los grupos religiosos y una búsqueda de espiritualidad continua deben ser los elementos a tener cuenta.

Nos parece importante entonces diferenciar en A. Latina cuatro tipos ideales principales-con tensiones a su interior y entre ellos - de práctica religiosa en sectores populares que se suman a la individuación mayoritaria.

Tipos/dimensiones	IGLESIA	SECTA emocional	SECTA contextual	MISTICA
Empoderamiento	delegativo	individual	estructural	simbólico
Estratos populares	todos	angustiados y flexibilizados	integrados y empobrecidos	satisfechos de otros estratos
Ethos capitalista	Entre excesos y deslegitimar	Entre conciliar y adaptar	Entre negar y transformar	rechaza
Estado	subsidiario	lejano	problematizado	ignora
Sociedad civil	integra	espacio propio	disputa	participa
Vínculos	distantes	creadores de subjetividad	objetivizados	inexistentes
Dios	jerárquico	en mí	en los otros	del silencio

#### **a. Las institución católica y sus acciones integralistas . Empoderamiento delegativo**

La institución católica con sus pastorales, grupos organizados, presencia histórica y sus redes de poder en otros campos y esferas de la sociedad es – al menos hasta hoy- la única institución cristiana con capacidad de llegar al conjunto de los sectores populares. Más allá de idas y venidas, permanece su histórica “desconfianza” al mercader, a la impersonalidad del mercado y al espíritu burgués. Su afirmación que “el mercado no puede resolver<sup>42</sup> los problemas de salud, educación, vivienda, trabajo, moral “ es el eje central. Esto la lleva a una denuncia simbólica del “capitalismo” (o sus “excesos”) , a la propiedad privada en nombre del bien común, al mercado desde la exigencia de un salario justo y al “individualismo” y la “libertad de conciencia” en nombre de la solidaridad. Ha sido mucho más intensa su inserción en el mundo de lo socio -político creando un campo de creencias y posiciones socialmente construidas y compartidas por actores políticos, sociales y religiosos en A. Latina de fuerte eficacia simbólica que sus aportes y críticas a una “economía otra”. Históricamente esto significo la condena al liberalismo- a la democracia incluida- primero y luego al comunismo con múltiples trayectorias y redes de pertenencia – a veces antagónicas aunque provenientes de la misma matriz- al interior del movimiento cristiano. Hoy esas prácticas se combinan con una creciente crítica a todo aquello que considera “atentados a la vida”, concentrándose de una manera casi exclusiva –y obsesiva- en la condena a los anticonceptivos, sexualidad, políticas activas de procreación y salud reproductiva y la despenalización del aborto.

Se presenta al mismo tiempo como la institución que canaliza los medios de salvación legítimos y mantiene vínculos privilegiados con la sociedad política y económica.

<sup>42</sup> Dependerá de momentos y grupos esta afirmación será atenuada y dirá el mercado –solo, únicamente, exclusivamente- no puede...

Aunque vive procesos intenso de crisis de autoridad e identidad, de lejanidad de numerosos especialistas con sus posturas cada vez más reafirmadora de dogmas, doctrinas y certezas, sigue siendo en la mayoría de los países de A. Latina la institución más creíble de la región. Reclama una presencia en y desde el Estado al cual se lo valora como instrumento de orden y legitimidad (el apoyo al golpe en Honduras lo hace cívico-militar-religioso). Plantea una lógica de la subsidiariedad, a partir de la cual ella se suma al Estado para llevar adelante su misión educativa (crece la presencia religiosa en el mundo educativo en todos los países de la región) o social o como garante de la identidad nacional y la paz social. A su vez, ante los fracasos o debilitamientos del Estado, ella aparece con sus “aparatos” para compensar la falta de estado con subsidios, proyectos y propuestas para acompañar a los pobres desde la caridad y el asistencialismo y/o para criticar “excesos del capitalismo” y/o deslegitimar al “individualismo” y/o presentarse como resguardo/garante moral de la patria/ nación por arriba y por afuera de la sociedad política. Desde nuevas propuestas de reafirmaciones identitarias ha creado y recreado una red propia de ONGs, centros, casas de formación, asociaciones de identidad católica. Es esa red católica parroquial y educativa quien crea también las condiciones para la participación de numerosos sectores populares no institucionalizados en uno de los espacios católicos dador de sentido como es el de las peregrinaciones y visitas a santuarios. A la mediación salvífica de la institución agrega la milenaria mediación a través la devoción a los santos y a la virgen.

Recordemos que las órdenes religiosas católicas con sus votos de “castidad, obediencia y pobreza” forman parte del tipo iglesia pero al mismo tiempo son el hecho “sectario” al interior de la institución tipo iglesia y productoras de múltiples espiritualidades ascética y mística intra y extramundana. La tensión entre responder al fundador de la orden o a la disciplina eclesiástica está en el corazón de conflictos y afinidades varias en el continente. Recordemos que cuando la lógica tipo iglesia desea monopolizar el conjunto de las creencias ejerciendo todo tipo de violencia simbólica, las posibilidades de “derivas” sectarias, surgimiento de liderazgos carismáticos y místicos como conflictos internos se acrecienta. Una vez recordemos que en el mundo eclesial prima más la obediencia a la autoridad legítima que el seguimiento de la doxa, la norma o la doctrina.

## **b. las organizaciones tipo secta evangélicas y católicas: individuo y estructuras .**

1. las comunidades emocionales y del instante: la esfera pentecostalizada del individuo . **Empoderamiento interior**

Se trata de las numerosas comunidades católicas carismáticas y evangélicas que nutren de tejido y lazo social a miles de personas en el continente desde el reforzamiento de la emoción. y la individualidad. Su legitimidad no le viene del “carisma burocrático” como en las tipo iglesias sino en el carisma de función que congrega “fieles”, “sequito” “comunidad” a su alrededor.<sup>43</sup> Los que participan – en general- no son los más pobres entre los pobres ni los que poseen trabajo estable y asalariado con un horizonte de sentido de largo plazo. En unos faltan fuerzas o hay protesta total, en los otros sobran seguridades... Desde la tensión que va de un ascetismo intramundano en las acciones

---

<sup>43</sup> Los trabajos del sociólogo Jean Pierre Bastian, ligado al CEHILA durante años, han profundizado sobre el tema de la mutación religiosa y la emergencia del evangelismo pentecostal en el continente. Un libro que resume reflexiones varias. Jean Pierre Bastian (sous la direction de), La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine- Amérique Latine, Paris. Karthala, 2001, 322p.

cotidianas donde se hace “huelga” a alguna de las manifestaciones del mundo (no beber, no apostar dinero, no ejercer violencia familiar, no malgastar dinero) hasta un misticismo extramundano que busca sanación y curación con la posesión de Dios desde un éxtasis individual y colectivo. La experiencia comunitaria religiosa fortalece individualmente a cada uno de sus miembros creando posibilidades para sumar capital social(laboral, educativo, familiar), aumentar capacidades y de algún modo recrear el lazo social que politiza y moviliza desde el “llamado” personal y directo de Dios. Surgen trayectorias que van desde la tensión a sumarse como creyente a experiencias sociales y políticas hasta el misticismo del anti o rechazo al mundo y sus organizaciones. La guerra espiritual, la teología de la prosperidad, una cierta teodicea del bienestar , el parar de sufrir, la esperanza de una salida aquí y ahora y una ética de la adaptación al mundo pueden favorecer a un individuo que tiende a nutrir el nuevo espíritu del capitalismo flexibilizado, desregulado y de ascenso individual. Vemos así como surgen nuevos tipos de demanda religiosas ligadas a la naturaleza de esa modernidad. Eso sí, nadie ni nada nos puede anunciar las trayectorias futuras.

## 2. las comunidades de linaje y de larga duración: la esfera estructural de lo solidario . **Empoderamiento estructural**

Hay otras comunidades cristianas, especialmente católicas pero también ligadas al mundo evangélico, especialmente el histórico protestante donde el empoderamiento de sectores populares – la opción por los pobres- <sup>44</sup>ha sido una presencia de larga data a partir de la lectura contextual de la Biblia y satisfacer necesidades colectivas. Estos grupos encuentran sentido en la continuidad de rehacer experiencias históricas cristianas voluntarias- la vivencia de la solidaridad exige la conversión- que combinan rasgos del tipo Iglesia (se identifican católicos), del tipo secta(crean sus propios dirigentes y espiritualidades) y con aspectos ascéticos y místicos propios del cristianismo latinoamericano. En la línea histórica que en A.Latina podemos llamarlo del cristianismo liberacionista se recrearon redes y grupos que desde perspectivas como la concientización, la influencia de Paulo Freire, la educación popular, la teología de la liberación donde uno de sus exponentes centrales el Gustavo Gutiérrez (quien entre otros títulos posee el de doctor Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires) , movimientos juveniles tanto de Acción Católica como del mundo protestante, podemos distinguir dos grandes tipos –ideales de organizaciones. Por un lado los que han priorizado una mística religiosa participando en comunidades de base cristianas con algunas similitudes a las anteriores pero con un horizonte de sentido desde una ética de la interioridad, “una espiritualidad encarnada” en palabra de los actores, que vincula historia, crítica y racionalidad en fines. Por otro aquellos que, nutriéndose en esa mítica liberacionista- se han organizado desde un ascetismo intramundano priorizando una ética de la responsabilidad y la negociación colectiva desde una vasta red de ONGs, centros, fundaciones y movimientos que responden más a necesidades sociales que a respuestas individuales. Estos grupos se reconocen desde una ética del testimonio y el compromiso, recrean memorias de largo plazo tanto del sufrimiento como la esperanza, pero no individual sino del “martirio” de sus predecesores , proclaman el derecho a la rebelión, denuncian el “desorden establecido” donde la inserción y la presencia política en medios populares y en movimientos sociales múltiples es vivida como una ascesis

---

<sup>44</sup> En el caso del catolicismo latinoamericano se han desarrollado las categorías de “pecado social”, “estructuras injustas” ,”Dios de la vida” , “opción preferencial por los pobres”, etcétera.

cristiana en el mundo tomando distancias o con cierta lejanidad y crítica a las instituciones religiosas consideradas como jerárquicas, doctrinarias y dogmáticas. El Sermón de la Montaña y la construcción del Reino de Dios son sus mitos movilizadores. Desde una ascesis violenta predicán milenarismos y/o posibles salidas político-militares y/o construyendo comunidades utópicas, desde una pacífica viven y se comprometen con el mundo dialogando con Dios a través de organizaciones sociales. Si la ética de la intimidad prevalece sobre la ética de la responsabilidad, el grupo es visto en sí mismo como la presencia de Dios y por ende el vínculo con lo estatal, lo político y el largo plazo –contrariamente al tipo Iglesia– es débil, conflictivo y rupturista.

### **c. El misticismo individual y difuso. Empoderamiento simbólico.**

El cristianismo ha producido y sigue produciendo relaciones únicas, personales y donde la mediación con su Dios no se da por una institución que los brinda ni por un grupo que los gestiona sino por sí mismo. **La mística** (ya no vivida grupalmente sino en el silencio de lo personal) representa la interiorización y la inmediatización de la ética de la fraternidad universal del cristianismo desde una vivencia de la riqueza de la diversidad religiosa, el rechazo a todo absolutismo, la libertad de conciencia y la separación entre el estado y la religión. Rechaza a los dogmas y cultos instituidos por no dar sentido a la vida y busca revitalizar esa utopía igualitaria desde una posesión personal e íntima.

Numerosas personas en A. Latina, decepcionadas, desmagizadas y desencantadas de instituciones y grupos asumieron y asumen esa ética de una mística de fuertes contenido de realización mística individual y difusa y de una ética de la interioridad profunda acercándose y haciendo suyo el mundo de los pobres desde sus actividades cotidianas. En el amplio mundo de la defensa de los DDHH, en el mundo de grupos discriminados, el del arte y la cultura, de los educadores y profesionales, en ámbitos de ciencias biológicas y exactas; en los espacios de la justicia, etcétera son los principales espacios donde estas personas viven ese misticismo difuso. Ella solo puede, en consecuencia, reunir personas y/o grupos flotantes, inestables y e fronteras porosas estructurados únicamente por lazos personales. Solo una investigación cualitativa, comprensiva y desde la lógica de los actores puede dar cuenta de estas situaciones.

Buenos Aires, agosto de 2009