

Catolicismo y Modernidad en América Latina

Floreal Forni

El tema puede ser abordado desde dos perspectivas convergentes, religión y modernidad, crisis y reacción católica frente a la modernidad. Ambas perspectivas tenían respuestas clásicas y estereotipadas en la hipótesis de la secularización. Desaparición o "privatización" de lo religioso, adaptación a la modernidad por transformación interna.

Como un planteo alternativo a esta visión evolutiva en el plano de las culturas no occidentales sometidas al impacto desbordante de capitalismo y penetración cultural occidental Clifford Geertz (1) señalaba las posibilidades de extrema tensión y resolución en "neo-tradicionalismos".

Mientras es clásico señalar una "afinidad electiva" entre el protestantismo de raíz calvinista y la modernidad (2).

Dentro del campo de los estudios sobre el catolicismo, en el corazón de la cultura occidental, Emile Poulat (3) afronta desde una perspectiva paralela la situación de resistencia y respuesta. Luego de las oscilaciones del siglo XIX se define un modelo de "catolicismo intransigente", que asume luego un programa social, y a posteriori un planteo "misionero" de Nueva Cristiandad."

Otras líneas católicas frustradas (crisis modernista) (4) o marginadas (catolicismo liberal burgués) (5) encuentran posibilidades de desarrollo y se expresan, con limitaciones y ambigüedades, en el II Concilio Vaticano centro de una reconciliación entre catolicismo y modernidad. El post-concilio revela la supervivencia de la lógica intransigente que va a encontrar la "mundialización" del escenario católico con el ingreso de áreas hasta entonces marginales: Polonia, África y sobre todo América Latina un nuevo reservorio de su lucha con el espíritu secular. En ese contexto un tema como de religión popular, resistencia cultural o ethos cultural cobra relevancia (6).

Pero la concepción de modernidad sufre una quiebra en su propio universo de gestación. Una visión todavía optimista veía un salto de base tecnológica (post-

industrial). Pero la frustrada y la crisis son las que señalan la naturaleza de la "post-modernidad" (7). Esta implica una ruptura de los "mitos movilizados, que acompaña la dislocación de la mitología del progreso" (8).

En este contexto de frustración, inseguridad y falta de sentido se produce una revitalización de lo religioso como experiencia emocional. El "retorno de lo sagrado" contradujo las seguras tesis sobre secularización (9). Las generaciones contestatarias aparecen así despolitizadas y experimentando en búsquedas de sentido. Los hechos son evidentes, las interpretaciones son obviamente divergentes.

Centrándonos en los países de tradición católica es claramente perceptible una fuerte transformación. Desde el interior de las prácticas orientadas a la experiencia directa de lo espiritual; y desde la misma conducción de la iglesia que asume a la vez la representación de valores tan universales, y afirma su intransigencia frente a un enemigo principal "la permisividad". Esto ha llevado a suponer, deseándola o temiéndola, una restauración pre-conciliar; una vuelta al Catolicismo militante y en competencia por el control de lo "privado". Pero, por un lado, el fervor de las nuevas prácticas no es fácilmente encuadrable, tiene la fluidez del nuevo individualismo. Por otro lado la innegable popularidad del Papa Juan Pablo II no implica necesariamente una adhesión total, intelectual o práctica, a sus posiciones rigurosas (las encuestas de opinión confirman este contraste entre fuerte carisma personal y predominancia de una religiosidad difusa).

Es importante consignar que hay una gran diferencia también entre el severo anti-modernismo pre-conciliar, opuesto a una utopía triunfante de progreso, y esta crítica que no se hace en nombre de la tradición, sino que "el anti-modernismo tradicional de la Iglesia Católica se reconvierte en una crítica post-moderna de la modernidad" (10). "En ese contexto de crítica post-moderna de los mitos movilizados de la modernidad, el rechazo radical del marxismo y del mito de la Sociedad son susceptibles de tomar un nuevo sentido.

Ello pueden -eventualmente- dejar de alimentar un "restitucionismo" referido al pasado, para devenir "anticipatorios".

En esta modernidad sin utopías, donde el horizonte ético y político se limita a la "evaluación" de las contradicciones socialmente tolerables (violencia tolerable, desigualdad tolerable, riesgo tolerable, etc.), el cristianismo se encuentra con la

opción de representar una contra-mitología premoderna o a través de la religión de las comunidades emocionales buscar un nuevo tipo de compromiso, sobre el terreno psicológico de la satisfacción de potencialidades personales con una modernidad que ha roto definitivamente su adherencia a una escatología cristiana (12).

Catolicismo Latinoamericano: Ethos y Utopía

El creciente peso relativo de la catolicidad Latinoamericana no es sólo una consecuencia de su expansión numérica (no son sólo "los conejos de Australia" como bromeaba Miguel de Unamuno, sobre la apologética del creciente número de Católicos Norteamericanos).

Mientras la modernidad europea se inició con un desapego y posterior retorno de parte de la burguesía, pero con una notoria descristianización de las clases populares que pasaron a integrar una cultura alternativa, fuertemente anticlerical (el actual debate sobre "religiosidad popular" trata de relativizar esa ruptura); en el caso Latinoamericano esa descristianización no se produjo. En una situación de muy débil encuadramiento clerical (no existió una cultura de parroquia) ha habido una transmisión cultural de símbolos y valores católicos. La acción de Iglesias nacionales, desde fines de siglo centralizadas y romanizadas ha ido reconstruyendo tejidos "laicales", y llevado adelante estrategias "intransigentes" y de misión.

De todos modos ha habido un gran hiato entre esa religiosidad, y acción social, de elites y la religiosidad del pueblo, considerada como de segundo orden. Sólo la pastoral de santuarios por un lado, y la definición muchas veces espontánea (o tradicional) de lugares, momentos y fiestas por otro establecieron una relación entre ambas esferas.

Es obvio que hay en Latino América una gran diversidad de situaciones. Tampoco el catolicismo representa un monopolio religioso.

En las grandes metrópolis el pentecostalismo, y otros cultos emocionales, florecen en el suelo abonado por una religiosidad cultural no encuadrada (13). En Brasil el espiritismo, los cultos africanos, y especialmente el umbanda (14) son realidades de peso. De todos modos el catolicismo popular, con su estilo "difuso" (se practica y acata muy laxamente) tiene un gran peso.

No se trata de una realidad homogénea y por otro lado está en permanente creatividad y transformación (especialmente en las grandes áreas urbanas), en parte por su propia dinámica, en partes por acción de las estrategias pastorales que se ejercen desde diversos centros de innovación religiosa.

En otro trabajo hemos esbozado un mapeo de las áreas de implantación y desarrollo de esta religiosidad (14 bis) Lo que es relevante ahora es el gigantesco movimiento de urbanización, por un lado, y la expansión de actividades económicas y pautas urbanas al conjunto del territorio de los países. Tal movimiento que ha tenido muchas de las características traumáticas que acompañaron la experiencia Europea —y otras propias perdurables y aún más penosas— no ha tenido necesariamente el mismo impacto en términos de modificaciones de conductas en el plano religioso. La participación informal tradicional se continúa o asume nuevas formas luego de la migración. Lo que es propio de esta situación es la aparición de nuevos tipos de sincretismos y expresiones de religiosidad natural, por un lado, y la "competencia" de sectas protestantes y grupos espiritistas.

Dentro de este cuadro el caso de la Argentina Litoral, Montevideo y quizá San Pablo son excepcionales y sumamente interesantes al mismo tiempo. Estas áreas urbanas recibieron migrantes europeos -principalmente Mediterráneos— a principios de siglo que trajeron consigo patrones de religiosidad formal, elementos de religiosidad popular y también una fuerte tradición anticlerical (de origen socialista y anarquista) ajena a la población nativa. Al menos en Buenos Aires, lugar donde tengo experiencia, puede notarse que transgeneracionalmente se ha diluido ese anticlericalismo, y la mayor parte de esta población se asume como católico cultural. De allí se recluta una minoría que conforma el sector de pertenencia y práctica más intensa. El grueso si bien es de práctica sacramental limitada a los ritos de pasaje participa en diverso grado de una forma de religiosidad popular (hay que tener en cuenta el superior nivel educacional de este sector) que tiene elementos comunes con el patrón dominante en el país pero a la vez rasgos propios. La convergencia de este tipo de religiosidad, propia de los sectores medios y populares de origen migratorio, con la de los sectores populares y bajos de origen rural hace que en el área metropolitana de Buenos Aires sean comunes eventos religiosos masivos de esta naturaleza.

La fuerza y persistencia, creatividad y espontaneidad de esta vida religiosa imbricada en la cultura, sometida a tensiones, desgaste, sincretismo, ha sufrido cambios y puede elaborar transformaciones. Pero a su vez influye sobre esferas relevantes de conducta individual y colectiva, y da claves para la comprensión de procesos profundos.

No quiero decir que con este modelo se agotan las formas de religiosidad católicas muy variadas a lo largo de la historia, y tan complejas y cambiantes hoy en estas metrópolis -entre los sectores medios de mayor inserción formal- como la que presentábamos al hablar de las contradicciones y configuraciones post conciliares. Muy en comunicación y en contacto con las mismas por otra parte, dada la transnacionalidad del sistema religioso católico, y la masiva presencia de clero europeo y norteamericano. Solo queríamos señalar la dominancia masiva en sectores populares, —pese a variaciones por origen cultural, de proceso de evangelización, historia religiosa, desarrollo social, etc.- de este patrón religioso. Es como tal una evidencia notable de unidad dentro de la diversidad entre los países, y regiones, originados en la dominación hispano-portuguesa.

Como forma específica de religiosidad sólo había sido objeto de descripciones etnográficas y folklóricas, cuando la población rural era ampliamente dominante. Poco valorado y reflexionado en el mismo catolicismo romanizado e "intransigente", pese a los caracteres "tradicionalistas" que podrán asignarse en sus luchas con élites liberales y positivistas.

Los misioneros del protestantismo histórico hicieron la misma valorización negativa, justificando así legítimas sus actividades (16), especialmente después de la "decisión" de la Conferencia Misionera de Edimburgo de 1910 de excluir a esos países del apoyo de actividades misionales (revertida en 1928), sobre la base de que los latinoamericanos al ser católicos eran automáticamente cristianos.

Consecuentemente ellos aceptaron la "Leyenda Negra" (interpretación histórica originada en Inglaterra y en Holanda) de una tiránica y represiva dominación en el continente por España sin crítica evaluación. En tal dominación no habría habido evangelización sino brutal imposición, ellos han considerado por lo tanto la religión de las masas sólo sincrético paganismo.

En eso coinciden con corrientes indigenistas que apoyadas en la investigación antropológica valorizan fuertemente las supervivencias prehispánicas y estiman como superficial la influencia misional.

La posición oficial del Catolicismo ha sido, en cambio considerar la colonización española como "Conquista espiritual", y evaluar que las masas estaban compuestas por cristianos de plenos derechos. Si bien señalando

desviaciones sincréticas; se afirma la existencia de una actitud esencialmente religiosa como fundamento de los cultos populares.

Para el Catolicismo el problema es hoy todavía más vital de lo que lo fue para el incipiente protestantismo. Hablar de un continente autoritariamente Católico implica incluir dentro de la "iglesia visible" a millones de personas cuyas creencias y prácticas han sido marginales a la enseñanza y control de la institución. Esta posición fue claramente expresada por Monseñor Henríquez en la Conferencia de Medellín de 1968, "Pastoral para las masas y Pastoral para las elites". Él afirma que: "La iglesia debe continuar siendo la iglesia de las masas, la que comprende todo el pueblo, o ella estará condenada a ser una secta. Una iglesia cuyas instituciones deben dar sentido de pertenencia a la inmensa mayoría ; no una iglesia "confesante", Iglesia de Diáspora", o grupos fervientes, perdidos en la inmensa masa a-religiosa. Todavía en Europa ambas posiciones extremas son discutidas (...) Pero para nosotros abandonar nuestra masa Católica sería un suicidio y una traición al Evangelio".

Este reconocimiento se aceleró e hizo más concreto desde entonces hasta madurar en el Documento de Puebla.

Este documento no hace muchos matices en las diferenciaciones regionales, y su justificación histórica, elaborada teniendo en vista con nostalgia y admiración el mundo colonial "criollo" y barroco, se basa en los trabajos de Methol Ferré y tiene un cierto aire de "Leyenda Dorada" . Debe tenerse en cuenta por otro lado el contexto de elaboración de este documento y el difícil compromiso entre corrientes. El argumento de la religiosidad popular, aunque ampliamente compartido por buena parte de los sostenedores de la Teología de la Liberación, -negado como alineación en ciertas interpretaciones-, es enfatizado por la corriente que apoyó a la conducción del C E L A M, junto a una amplia definición de pueblo casi identificable con conjunto o unidad nacional, versus una lectura clasista de la realidad, y colocado el acento en su carácter "esencial", "ethos cultural", elemento constitutivo esencial de la identidad Latinoamericana (17). El énfasis de religiosidad popular como patrimonio y creación cultural de los más pobres, para quienes lograron se declarara la opción (calificada en jugada de equilibrio como "preferencial") de evangelización y compromiso, primó en cambio en una corriente centrada en la representación brasileña que expresaba ya una importante experiencia en el desarrollo de Comunidades Eclesiales de Base insertadas en el medio popular (18).

Dos temas emergen como prioritarios, y aún poco trabajados, el desarrollo intelectual y la práctica pastoral que llevan a estas definiciones, y a partir de las mismas el juego de los programas emergentes y su inserción en las estrategias de sectores de la Iglesia y el Catolicismo Latinoamericanos, y en los procesos del post-concilio y virtual emergencia tal como vimos de un nuevo "fundamentalismo católico".

Estos temas son de gran importancia para el conjunto de nuestras sociedades y culturas, muy poco abordadas por las ciencias sociales, tanto por falta de tradición académica, como por dominación de una tradición histórica laicista de fuertes supuestos secularistas, pero aquí nos vamos a restringir al terreno específicamente católico.

Avanzando algunas líneas puede señalarse la experiencia del primer gobierno peronista, un movimiento nacional-popular de fuerte base de apoyo obrero que se dijo expresamente católico y reclutó muchos cuadros en ese medio, pero que manejándose con independencia de la jerarquía católica terminó enfrentándola, y siendo enfrentado por la misma en un serio conflicto (19). Durante esta experiencia pueden encontrarse antecedentes de un replanteo radical con respecto a la religiosidad popular (20), en pleno período "misional" (papado de Pío XII), de predominio de modelos de los de "apostolado" probado en Europa (21). En ese replanteo se cuestionó la idea de "laicado" como conjunto más cercano a la institución, monopolizado por sectores altos y medios.

A posteriori de la caída del gobierno Peronista las prácticas de "pastoral Obrera", "curas obreros" etc., fueron acumulando experiencias -rechazos en las primeras épocas, participación en conflictos sociales, convivencia- que llevaron a cuestionar el transplante de modelo. A nivel de las estructuras eclesiales se creó entonces una comisión especializada en Pastoral Popular que agrupó expertos y propició investigaciones socio-pastorales. A ese período corresponden los trabajos de Aldo Buntig y E. Dussel entre otros.

La otra derivación de esta vertiente es la experiencia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, movimiento, seguido prontamente por otros en América Latina, que actúa entre 1968 y 1974 (22). Esta experiencia se manifiesta en prácticas pastorales, en un "magisterio público" y finalmente en compromisos políticos (lo que originó arduos debates y fracturas) (23).

Otra fuente es la rica discusión de este tema realizada durante el diseño de una investigación sociológica del PERES (Federación de Centros de Sociología de la

Religión) sobre religiosidad popular (24). Las posiciones expuestas fueron básicamente tres: 1) Una coincidió con la precedente síntesis teórica. 2) Una segunda señala que hay básicos elementos de cristiandad en la cultura popular que adopta nuevas formas en el contexto urbano. Esta aproximación se basa en la noción de que la definición sustantiva (Iglesia) no es equivalente a la definición funcional (Religión). (3) Una posición aún más radical de la posición previa se basa en una visión crítica de la ecuación, modernización-secularización, tal como surge de la experiencia Brasileña. Esta última posición afirma que es posible la coexistencia de urbanización, industrialización y organizaciones burocráticas, y al mismo tiempo al ; mantenimiento del patrón cultural de la religión popular en contextos urbanos.

En la misma línea de estas últimas dos posiciones un trabajo de Joseph Comblin (25) siguiendo una aproximación teórica de Thales de Azevedo (26) describe los interrelacionados estilos de religiosidad en ese país de tal manera que, salvadas las obvias diferencias históricas y regionales, pueden ser extendidas a toda Latino América.

Él describe tipos de religiosidad (oficial y popular) en una base igualitaria rechazando la idea elitista de degradación de la religión por las masas. Bajo la asunción de que todas las personas, tienen su propio valor religioso, él critica las conclusiones del funcionalismo psicológico propuesto por Pin (27) en el cual la jerarquía de motivos se establece como un fundamento de la práctica religiosa, los superiores correspondiendo a la teología oficial.

La concepción de "cultura popular", y la metodología pastoral, se nutre también de la práctica de la J.V.C. brasileña de los años '60 y su derivación en el movimiento de Acción Popular.

Este movimiento de "ir hacia el pueblo parra aprender de él" protagonizado por una generación de estudiantes fue en buena medida basado en los métodos pedagógicos de Paulo Freire, y su noción de "concientización". Suprimida abruptamente por la dictadura va a dejar su simiente en el siguiente proceso, que bajo conducción jerárquica, va a iniciar la inserción de Comunidades Eclesiales de Base en medios populares (28).

El desarrollo de las CEB, de gran importancia en Brasil en que en medio de una gran variedad de líneas y experiencias llegaron a computarse cerca de 80.000 y en otros países alcanza también gran relevancia. Si bien coexisten en tos medios populares con otras organizaciones religiosas no católicas con las que

de "hecho" (29) implican una notable ampliación de la participación aun en orden a la Sociedad Civil y las Políticas Públicas.

El compromiso político, especialmente con el PT, ha sido un motivo de arduo debate, pero finalmente pese a la manifiesta generación de liderazgo en los sectores populares para los partidos de izquierda, no puede señalarse ni una nítida identificación partidaria, ni un vuelco efectivo masivo del voto de los pobres (30).

Los dos hechos más relevantes desde el punto de vista del campo religioso parecen ser la existencia por primera vez de un "laicado" de origen popular que desplaza a la habitual burguesía y sectores medios de las estructuras territoriales de la Iglesia.

Esto habría provocado, de acuerdo a una comunicación de Joseph Comblin, un vuelco masivo de esos sectores hacia los "movimientos" de origen Europeo y orientación pietista que escapan al control episcopal. Esto en un cuadro de interpretación que realiza Ralph Della Cava, con un marco teórico de Ciencias Políticas y una visión "desde afuera" que es a la vez su límite y su ventaja, se inscribiría en una estrategia Neo-Conservadora del Vaticano para equilibrar a "la Iglesia del Pueblo" (31). El otro, es una transformación cualitativa de la práctica de estos grupos. En un texto quizá apologético pero muy revelador Luis Alberto Gómez de Souza (32) "En pocos lugares de la iglesia Católica se reza tanto y se lee la Biblia con tanta seriedad como en las comunidades eclesiales que brotan en América Latina".

Desde otra perspectiva esta realidad vital y en tensión del catolicismo latinoamericano, y este tipo de experiencias de inserción popular son por primera vez productoras de sus propias interpretaciones intelectuales y la guía de sus prácticas. A partir de la ebullición de los años '70 ha surgido una corriente, con varios cauces, de análisis teológico (33). Esa corriente se nutre, además de un diálogo con corrientes filosóficas, en la producción de Ciencias Sociales era fuertemente vigente en la región, especialmente la teoría de la Dependencia. Es un fuerte desafío intelectual la continuidad de ese diálogo, en una realidad cambiante y con ciencias sociales en arduo debate consigo mismas, en que lo religioso y cultural raramente aparecen.

Conclusión

La Religiosidad creciente en la Europa (y USA) de sensibilidad post-modernas, con especial referencia al catolicismo nos dieron un marco de referencia de tendencias que en su negación de anti-humanismo de la modernidad se tornan fundamentalistas.

En ellas, y en el debilitamiento de corrientes más identificadas con transformaciones tanto religiosas como sociales, parecen basarse estrategias con rasgos del supuestamente superado "catolicismo intransigente" que apuntan a capitalizar la fuerte religiosidad popular latinoamericana y aún africana. El peso del catolicismo latinoamericano, y su futuro, en el conjunto es sin duda considerable. Otras corrientes y experiencias parecerían tener más que ver con el énfasis en el desarrollo y autonomía personales (nuevo individualismo) que marcan hoy día fuertemente la cultura Occidental

Pese a esto pueden reconocerse en este último caso elementos de auto-gestión de lo religioso, y expresividad, y convivialidad que enriquecen la relación Cristianismo Modernidad en la línea que había marcado el II Concilio Vaticano (34).

En Latino América en cambio, donde se ha reconocido un fuerte catolicismo "popular" en amplios sectores, especialmente los más pobres, esta religiosidad está en el centro de especulaciones teóricas y estrategias pastorales.

Quizá pudiéramos simbolizar con la expresión "Ethos popular" una visión más estática, que contrapone religiosidad y secularización, —en una reinversión del paradigma del laicismo militante finisecular o del secularismo ingenuo de las Ciencias Sociales de la modernización—. Si bien sería simplificador- y negador de la autonomía de los religioso ligar toda pastoral con énfasis en lo cultural con una posición fundamentalista. Y aún más ingenuo integrarla a un esquema conspiracionista. De todos modos una visión a-conflictiva de este universo desde la perspectiva meramente cultural pierde de vista la dinámica de permanente creación acompañando y resignificando las transformaciones sociales.

Hay además un riesgo que la hipótesis del ethos cultural implica que es ignorar la variedad de experiencias y realidad, y pretender hablar (legislar, gobernar) en nombre de una sola clave cultural, y de interés a través de mecanismo clericales de interpretación. Y eso es algo en que la modernidad ya se ha expresado irremediablemente como imposible.

La multiplicidad de experiencias en cambio que combinan desde "el ir hacia el pueblo", hasta el integrarlo en las estructuras de Iglesia puestas al servicio de "los más pobres", pueden quizá sintetizarse (aunque no necesariamente replicables mecánicamente en otros contextos) en las Comunidades Eclesiales de Base. A partir de una identificación con la cultura de estos pueblos se inicia un proceso de maduración con rasgos de "conversión". Esta línea se asocia ciertamente más con la dimensión de utopía propia de la Modernidad y el Cristianismo escatológico (35) que ha inspirado, y frustrado, a muchas generaciones cristianas. El resultado de esas transformaciones religiosas será sin duda un factor de peso en el futuro de sociedades y culturas latinoamericanas (modernamente Theillard de Chardin).

NOTAS

(1) Geert, Clifford, "Ideology as a Cultural System" en Apter, David ed. *Ideology and Discontent* pág. 64.

"Cualquiera otra cosa que pueda ser la ideología—proyección de miedos no confesados, disfraz de motivos ocultos, expresión de solidaridad grupal— ellas son, claramente, mapas de realidades sociales problemáticas y motrices para la creación de conciencia colectiva". Este autor pone énfasis en ejemplares estudios del Islam, de las tensiones producidas por la "occidentalización" y las diversas respuestas posibles, no necesariamente en un sentido evolutivo lineal

(2) Para una discusión amplia de la difundida discusión de las tesis Max Weber en la Etica Protestante ver Eisenstadt, ed. *The application of the Protestant Ethic Thesis Outside Europe* (New York. Free Press, London, Mac Muían Ltd. 1964).

(3) Poulat, Emile. *Catholicisme centre bouiguesic*, . Caltemar, París.

(4) Poulat. Emile. *Ley 55 y la crisis modernista*

(5) Op.cit.

(6) Pueden señalarse varios autores en esta línea, especialmente Alberto Methol Ferré y Pedro Morandé. *Cultura y modernización en América Latina*. Universidad Católica de Chile, 1984.

(7) Hervieu-Léger, Daniele, *Vers un nouveau Christianisme?* Cerfi, París, 1986 pags. 358-359.

(8) H. Léger, op. cit. 358 "El uso repetido del concepto de "crisis", para caracterizar el estado del capitalismo occidental luego del choque petrolero de los años 470, hace correr el riesgo de ocultar que esta dislocación de los ideales

de la modernidad se ha jugado, en toda su dimensión, en Auschwitz, en Hiroshima, en Goulag y en las guerras coloniales. Sea la que fuere la amplitud de la fractura que se ha operado en la conciencia occidental, la crisis económica reciente ha provocado la disolución de esta economía espontánea, enraizada en la evidencia común del bienestar prometido a todos por la cual la falla ética fundamental de la modernidad se encontraba oculta. La extensión próxima, directamente amenazante para cada uno, del paro y la pobreza, ha producido un estado de desánimo moral, una inseguridad vivida cotidianamente, un estado de vida de certidumbres comunes, que la continuación acelerada del progreso tecnológico y los descubrimientos científicos no pueden satisfacer".

(9) H. Léger, op. cit. "Cap. IV – Les Nouveaux Mouvement Religieux" pág. 139, En el momento que, en Francia y en Italia, los debates sobre la religión popular hacían evolucionar las aproximaciones clásicas sobre la "descristianización", los sociólogos anglo-sajones –y sobre todo los norteamericanos- comienzan a tomar extremadamente en serio los fenómenos de fermentación y de innovación religiosa características de los años '70 en los Estados Unidos (...) Pero, en los dos casos, la dinámica misma del campo religioso obliga a revisar, o al menos reexaminar, las concepciones dominantes concernientes a la religión en la vida moderna ".

Ver número especial de Social Compass, "Nouveaux mouvement religieux aux Etats-Unis", 31/3, 1974 y Richardson, J.T."New religious movements en the United States a review" Social Compass, 31/1, 1983, p.85-110; sobre el movimiento carismático en el catolicismo R. Bord y J.E. Faulkner, The Catholic Charismatic. The Anatomy of a Modern Religious Movement, Pennsylvanie State University Press, 1983; y Martine Cohén, "Vers de Nouveaux Rapports avec l'institution Eclésiastique, L'exemple du renouveau charismatique en France", Archives de Sciences Sociales des Religions N° 6211,1986.

(10) Op. cit. 33.

(U) Op. cit. 33.

"La modernidad, a la que se refieren hoy en día las condenas pontificias de "permissividad" o de "secularismo", no es en efecto la modernidad irresistiblemente ascendente del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, ni la modernidad triunfante, unida a sus éxitos económicos y tecnológicos, que imponía su imperio al mundo, en esos años '60 en que se reunía el Concilio

Vaticano II. En este fin de siglo, la relación a la modernidad pasa por la crítica a la modernidad, no más en nombre de la tradición, sino en nombre de la supervivencia futura de la humanidad, amenazada de destrucción por los avances de esta tecnología en la cual ella puso sus esperanzas de salvación en este mundo" (...) "Estos temas invaden la conciencia occidental mucho más allá que los solos movimientos ecologistas y pacifistas que son la palanca de su contestación social".

(12) Op. cit .pág.. 359.

(13) Forni, Floreal, "Reflexión Sociológica sobre el tema de la Religiosidad Popular" Sociedad y Religión N° 3, pág. 18, "El éxito de ciertas formas de proselitismo evangelista basado en curaciones y el del espiritismo pueden estar relacionados con la amplia difusión y la profunda internalización de este tipo de catolicismo".

(14) Gómez de Souza, Luis Alberto

(14 bis) Op. cit. pag. 8-10

(15) Op. cit.pag. 12.

(16) Webster E. Browing, Roman Christianity in Latin America (New York, Chicago Fleming H. Rewel Company, 1924; y John A. Mackoy, The other spanish Christ (New York,MacMillan Cornpany, 1933).

(17) Methol Ferré, Alberto, Pueblo, Proceso y tensiones, Ed. documenta, Bs.As. 1979 (publicado en vísperas del encuentro) y "Marco histórico de la Religiosidad popular", en Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina. CELAM, Bogotá, 29-1977, pags. 45-64.

(18) Gómez de Souza, Luis Alberto, Classes Populares e Igreja nos Caminhos da historia, vozex, Petropolis, 1982 especialmente Capítulos X a XIV - X: Una opción de base cultura dominante o clases emergentes; XI: Puebla: expresión de una práctica pastoral latinoamericana;

XII: Pueblo y las prácticas populares en América Latina.

XIII: Documento de Puebla: Diagnóstico a partir de los pobres.

(19) Forni, Floreal, "Catolicismo y Peronismo I", Unidos N° 14, Abril 1987.

(20) Benítez, Hernán, La aristocracia Frente a la Revolución, Bs. As. 1953.

(21) Por ejemplo la Juventud Obrera Católica, para los sectores populares, ver Cuadernos de Pastoral Jocista (1940-1958), Bs..As. órgano de sus asesores eclesiásticos.

- (22) "Panorama de la Iglesia Católica en Argentina", Sacerdotes y Laicos, en Cristianismo y Sociedad, México, 1985, N°83.
- (23) Para una crítica desde una "teología secularista" a la interpretación tercermundista de la Religiosidad Popular, y a su supuesta movilización política ver J.L. Segundo, La Liberación de la Teología (Cuaderno Latinoamericano 17) Buenos Aires, México: Lohlé 1975, pags. 222-227.
- (24) Oscar Maldonado, "Apreciación del Ante Proyecto para h pesquisa Proyecto de Pesquisa (Río de Janeiro FERESAL, 1969).Religiosidad Popular" en Religiosidad Popular en América Latina:
- (25) Joseph Comblin. "Para una typologia do Catholicism no Brazil" (Recife: Renovação Crista, 1968).
- (26) Hieles de Azevedo, "Problemas Metodológicos da Sociologia do Catholicismo: Cuitar e Situação Racial no Brazil (Río de Janeiro Ed. Civilizacao Brasileira, 1966) pp. 165-194
- (27) Emile Pin S.J., "Elementos para una sociología del Catholicismo Latinoamericano (Friburgo: PERES, 1963) pp. 29-71.
- (28) Della Cava Ralph, "La Iglesia Brasileña y la apertura 1974-85" en Sociedad y Religión 4, Bs.As. 1986. Gregory Alfonso, Comunidades Eclesiais de Base (Petropolis Vozex 1973) y Cándido Procopio Ferreira de Camaigo et. al."Comunidades Eclesiais de Base" en Sao Paulo: O povo en Movimento ed. por P. Singer y V. Cadeira Brant (Petropolis: Vozes en co-edición con CEBRAP 1980, pags. 59-81.
- (29) Irelan Rowan, "Catholic Base Communities, Spiritist Groups, and the Deepening of Democracy in Brazil" The Wilson Center, N° 131,1983.
- (30) Mainwaring, Scott, "A Igreja Católica e o movimento popular em Nuvalguazu: 1974-85" pág. 74-101 en Religiao e Sodedade Dezembro 85,12/3.
- (31) Della Cava, Ralph, op. cit. y "A ofensiva vaticano" en Reúgiao e Sociedade 12/3, diciembre 1985.
- (32) "Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado" Religiao e Sociedade 13/2, 1986 pág. 3-15.
- (33) Gutiérrez, Gustavo, La Teología de la Liberación. Tesis - Debate - Tesis sustentada en la Facultad de Teología del Instituto Católico de Lyon en 1985, Latino América Libros Bs. .As., 1986.

Floreal Forni: Catholicisme et modernité en Amérique latine

Ce qui est aujourd'hui en crise, c'est l'idée dominante dans les théories de la sociologie de la religion d'une tendance à la disparition de la religion comme conséquence linéaire de la modernisation, à travers le processus de sécularisation. Dans les pays centraux, il y a une renaissance manifestée du religieux, un intérêt croissant pour les expériences spirituelles, mais ce phénomène est davantage la conséquence d'une déception post-moderniste et d'un nouvel individualisme en expansion plutôt qu'un retour au fondamentalisme et à la tradition. Dans le catholicisme on observe les mêmes processus quoique avec des caractéristiques particulières qui s'expliquent par l'histoire des relations conflictuelles entre le catholicisme et la modernité jusqu'au concile Vatican II ainsi que par la structure hiérarchique et bureaucratique de l'Église. Ce travail s'intéresse surtout au catholicisme latino-américain qui est en ce moment le lieu central de la concurrence entre une tendance néo-fondamentaliste et centralisante, -que s'appuie sur les transformations mentionnées du catholicisme européen- et les mouvements de base qui s'expriment principalement à travers les communautés ecclésiales de base et la théologie de la Libération. La religiosité populaire qui est un important élément de la culture du peuple latino-américain est l'enjeu principal d'un conflit entre des stratégies pastorales opposées et des interprétations provenant de la théologie et des sciences sociales,

Catholicism and Modernity in Latin America

The idea -dominant in sociology of religion theories- of a vanishing religion, as a linear consequence of the process of secularisation contemporary to modernity, is in crisis today. In the first world there are an important religious renewal, a growing interest in spiritual experience, but this phenomena is more a consequence of post-modernity deception and new

individualism than a return of fundamentalist and traditionalist trend. In the Catholicism the same tendency is dominant but assumes peculiar characteristics, give the conflictive history with Modernity and with the hierarchical and historicist structure of the Eglise in an institution mainly. This paper is centered in Latin American Catholicism which is today the central arena of competition between a more neo-fundamentalist and centralizing (Vatican oriented) current, originate in the mentioned European developments-, and grass-root movement expressed mainly through Ecclesial Basic Communities and Liberation Theology. The popular religiosity which is an important element of Latin American people culture is the principal territory in dispute for opposite pastoral strategies, and theological and social science interpretations.

Catolicismo and Modernidad en Latin América

La idea -dominante en las teorías de la sociología de la religión— de una tendencia a la desaparición de la religión como una consecuencia lineal de la modernización, a través de un proceso de secularización, está hoy en crisis. En el primer mundo hay un manifiesto renacer de lo religioso, un interés creciente en experiencias espirituales, pero este fenómeno es más una consecuencia de la decepción post-modernista y de un acentuado nuevo individualismo que un retorno al fundamentalismo y tradición. En el Catolicismo se presentan los mismos procesos aunque con características peculiares, que tienen que ver con la historia de las relaciones conflictivas entre catolicismo y modernidad hasta el Segundo Concilio Vaticano y con la estructura jerárquica y burocratizada de la Iglesia. Este trabajo se centra en el Catolicismo Latinoamericano que es en este momento el lugar central de la competencia entre una tendencia más neo-fundamentalista y centralizante -originada en los mencionados desarrollos europeos-, y movimientos de base que se expresan principalmente

a través de las comunidades eclesiales de base y la Teología de la Liberación. La religiosidad popular que es un importante elemento de la cultura del pueblo latinoamericano es también el principal territorio en disputa por opuestas estrategias pastorales, e interpretaciones provenientes de la teología y de las ciencias sociales.

- tina: Proyecto de Pesquisa (Río de Janeiro FERESAL, 1969).
- (25) Joseph Combfin. "Para una typologia c Catholicism no Brazil" (Recife: Renovaca Crista, 1968).
- (26) Hieles de Azevedo, "Problemas Metodok gicos da Sociología do Catholicismo: Cuitar e Siúacao Racial no Brazil (Río de Janeiro Ed. Civilizacao Brasileira, 1966) pp. 165-194
- (27) Emile Pin S.J., "Elementos para una sociología del Catholicismo Latinoamericano (Fri-buigo: PERES, 1963) pp. 29-71.
- (28) DeUa Cava Ralph, "La Iglesia Brasileña y la apertura 1974-85" en Sociedad y Religión 4, Bs.As. 1986. Gregory Alfonso, Comunidades Eclesiais de Base (Petropolis Vozex 1973) y Cândido Procopio Ferreira de Camaigo etál "Comunidades Eclesiais de Base" en Sao < Paulo: O povo en Movimento ed. por P. Sin-ger y V. Cadeira Brant (Petropolis: Vozes era 1 co-edicao con CEBRAP 1980, pags. 59-81. ;
- (29) Irelan Rowan, "Catholic Base Communi- 1 ties, Spiritist Groups, and the Deepening of / Democracy in Brazil" The Wilson Center, N° 131,1983.
- (30) Mainwaring, Scott, "A Igreja Católica e o movimento popular em Nuvalguazu: 1974-85" pág. 74-101 en Religiao e Sodedade Dezembro 85,12/3.
- (31) Della Cava, Ralph, op. cit. y "A ofensiva vaticano" en Reígiao e Sociedade 12/3, diciembre 1985.
- (32) "Secularizacao em declimio e potencialida-de trasformadora do sagrado" Religiao e Sociedade 13/2, 1986 pág. 3-15.
- (33) Gutiérrez, Gustavo, La Teología de la Liberación. Tesis - Debate - Tesis sustentada en la Facultad de Teología del Instituto Católico de Lyon en 1985, Latino América Libros Bs.As., 1986.

Florea! Forni: Catholicisme et modernité en Amérique latine

Ce qui est aujourd'hui en crise, c'est l'idée dominante dans les théories de la sociologie de la religion d'une tendance à la disparition de la religion comme conséquence linéaire de la modernisation, à travers le processus de sécularisation. Dans les pays centraux, il y a une renaissance manifestée du religieux, un intérêt croissant pour les expériences spirituelles, mais ce phénomène est davantage la conséquence d'une déception post-moderniste et d'un nouvel individualisme en expansion plutôt qu'un retour au fondamentalisme et à la tradition. Dans le catholicisme on observe les mêmes processus quoique avec des caractéristiques particulières qui s'expliquent par l'histoire des relations conflictuelles entre le catholicisme et la modernité jusqu'au concile Vatican II ainsi que par la structure hiérarchique et bureaucratique de l'Église. Ce travail s'intéresse surtout au catholicisme latino-américain qui est en ce moment le lieu central de la concurrence entre une tendance néo-fondamentaliste et centralisante, -qui s'appuie sur les transformations mentionnées du catholicisme européen- et les mouvements de base qui s'expriment principalement à travers les communautés ecclésiales de base et la théologie de la Libération. La religiosité populaire qui est un important élément de la culture du peuple latino-américain est l'enjeu principal d'un conflit entre des stratégies pastorales opposées et des interprétations provenant de la théologie et des sciences sociales,

Catholicism and Modernity in Latin America

The idea -dominant in sociology of religion theories- of a vanishing religion, as a linear consequence of the process of secularisation contemporary to modernity, is in crisis today. In the first world there are an important religious renewal, a growing interest in spiritual experience, but this phenomena is more a consequence of post-modernity déception and new

individualism than a return of fundamentalist and traditionalist trend. In the Catholicism the same tendency is dominant but assumes peculiar characteristics, given the conflictive history with Modernity and with the hierarchical and historicist structure of the Eglise in an institution mainly. This paper is centered in Latin American Catholicism which is today the central arena of competition between a more neo-fundamentalist and centralizing (Vatican oriented) current, -originated in the mentioned European developments-, and grass-root movement expressed mainly through Ecclesial Basic Communities and Liberation Theology. The popular religiosity which is an important element of Latin American people culture is the principal territory in dispute for opposite pastoral strategies, and theological and social science interpretations.

Catolicismo and Modernidad en Latin América

La idea -dominante en las teorías de la sociología de la religión— de una tendencia a la desaparición de la religión como una consecuencia lineal de la modernización, a través de un proceso de secularización, está hoy en crisis. En el primer mundo hay un manifiesto renacer de lo religioso, un interés creciente en experiencias espirituales, pero este fenómeno es más una consecuencia de la decepción post-modernista y de un acentuado nuevo individualismo que un retorno al fundamentalismo y tradición. EN el Catolicismo se presentan los mismos procesos aunque con características peculiares, que tienen que ver con la historia de relaciones conflictivas entre catolicismo y modernidad hasta el Segundo Concilio Vaticano y con la estructura jerárquica y burocratizada de la Iglesia. Este trabajo se centra en el Catolicismo Latinoamericano que es en este momento el lugar central de la competencia entre una tendencia más neo-fundamentalista y centralizante -originada en los mencionados desarrollos europeos-, y movimientos de base que se expresan principalmente

lifp

a través de las comunidades eclesiales de base y la Teología de la Liberación. La religiosidad popular que es un importante elemento de la cultura del pueblo latinoamericano es también el principal territorio en disputa por opuestas estrategias pastorales, e interpretaciones provenientes de la teología y de las ciencias sociales.

