

EL PODER EN EL MUNDO CATÓLICO: ENTRE EL CUENTAPROPISMO, LA PROTESTA SOCIAL Y CARISMÁTICA Y LA INSTITUCIÓN *

Mallimaci F. (2004), "Los católicos: entre el "cuentapropismo" y la protesta social y simbólica" en *¿Es posible "otro mundo"? Reflexiones desde la fe cristiana*, Bogotá, Indo American Press

ALGUNAS ACLARACIONES PREVIAS

Al analizar América Latina, los investigadores oscilan entre mostrar las similitudes que presentan los países – especialmente en lo referente a las relaciones con el mercado-mundo y sus efectos sobre las economías nacionales – y las profundas diferencias sociales y culturales en la conformación de cada una de esas sociedades nacionales. El concepto de culturas híbridas y de mestizajes culturales junto al reconocimiento de heterogeneidades estructurales en los sectores populares, ha enriquecido los análisis mostrando particularidades fruto de complejos procesos históricos.¹

Forman parte central de esas historias nacionales la constitución del Estado-Nación, las políticas de expansión –o no – de la ciudadanía y el rol particular dado u obtenido por las instancias religiosas- especialmente la católica dado que ha sido y es la dominante- en la conformación cotidiana de las relaciones con la sociedad y el Estado.

Las ciencias sociales construyeron categorías dominantes en términos de pares binarios, clasificando y etiquetando procesos de mucha más riqueza y complejidad. Uno de esos pares binarios fue (es) “tradicional” y “moderno” donde lo “tradicional” se asociaba (asocia) a lo rural, al campesino, lo emocional, lo no evolucionado, las creencias religiosas católicas o ancestrales, lo pre-moderno, mientras que lo “moderno” se ligaba (liga) a la ciudad, al obrero, lo racional, lo evolucionado, la ciencia, la modernidad... La palabra clave de este proceso era (es) secularización. En este ir y venir, a lo largo de décadas, el debate extra e interreligioso tuvo como uno de esos elementos centrales el análisis y las representaciones de dicho proceso. Tensión entre afirmaciones como América Latina avanza hacia la modernización y América Latina mantiene sus culturas religiosas; las concepciones religiosas impiden o retardan el proceso de cambio en A.L. y la cultura popular religiosa es símbolo de resistencia ; entre la alienación y domesticación de los pobres que explica la actual dominación y la sabiduría y lucha de los pobres que impide la consolidación capitalista; entre la educación formal que controla y la educación popular que libera, entre un catolicismo progresista y un catolicismo conservador...

Este trabajo busca realizar una reflexión sobre el tema de los “católicos” en el campo religioso actual, es decir que incluye tanto lo institucional como aquellos que se reclaman de

* Conferencia dada en el Seminario Internacional : Cristianismo na America Latina e no Caribe- Trajetorias, diagnósticos, prospectivas, Pontificia Universidad Católica de San Pablo, 2003

¹ García Canelini, Culturas híbridas, Grijalbo, México, 1989

creencias católicas. Parte de una constatación que será desarrollada en el trabajo: no hay crisis del catolicismo sino de una concepción reduccionista del ser católico; no hay crisis de los movimientos católicos sino de un tipo de movimiento y, como telón de fondo, no hay crisis del cristianismo sino un redimensionamiento y recomposición del campo cristiano en América Latina.

¿Qué se entiende por laico en el mundo católico? Hay una definición eclesiástica: por un lado los clérigos productores de bienes de salvación y por otro los laicos consumidores de los mismos. El concepto es también utilizado para denominar a la porción “organizada” – de múltiples formas y maneras- de los católicos de Iglesia. “El laicado” es así considerado como el “sector activo”, pequeño grupo de acción en el mundo (en la sociedad) y en la Iglesia, a fin de proclamar “su” verdad sobre el cristianismo. La representación dominante asocia laico a esta última concepción.²

Desde el punto de vista sociológico, podríamos – y deberíamos- asociar la palabra laico a católico y comprender este último al interior del complejo y multifacético mundo cristiano donde existe el conflicto- como en todo grupo- por las múltiples maneras de producir y apropiarse de los bienes de salvación que produce el grupo. Desde católicos de Iglesia hasta católicos sin y/o contra la Iglesia, desde laicos pobres a laicos ricos, desde católicos de clases dirigentes a católicos en movimientos sociales populares... se disputan el poder de nominación legítima (el poder afirmar “yo soy verdadero católico y ustedes no”) puesto que, recordemos, “las palabras hacen a las cosas” y cambiar el significado de las palabras, es ya comenzar a cambiar las cosas.³

Debemos distinguir también sobre las diferentes formas que un ser humano, un grupo, una comunidad, un estado impone su voluntad sobre otros. A esto lo llamaremos **poder**. Recordemos que todo poder reposa, ante la posibilidad de no ser aceptado, en la utilización de la violencia. Durante los últimos años las ciencias sociales profundizaron no sólo en la utilización de la violencia física sino también la simbólica, la social, la cultural, moral, etcétera. El poder radica en actores y en estructuras que las producen o reproducen. Analizar el poder será entonces comprender las relaciones entre ambas y el tipo de violencia que en un determinado momento ejercen.

Estudiar y analizar “los católicos” y el poder supone tener en cuenta varias dimensiones:

- I. el contexto social, cultural, político y religioso, es decir el “aire de la época” que permite producir, distribuir y ampliar los principios y propuestas ético –religiosas
- II. la situación histórica que han producido los diversos imaginarios y representaciones dominantes sobre “el hecho y las instituciones” llamadas religiosas

² No olvidemos que en el mundo de las universidades públicas o en el de la educación, por ejemplo, hablar de laico significa referirse a lo no religioso o que se opone a lo religioso.

³ Pierre Bourdieu, *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988.

- III. los conflictos, tensiones y distribución del poder al interior del campo religioso, en especial el cristiano, con sus tipologías dominantes
- IV. la participación institucional

I. EL CONTEXTO Y EL AIRE DE LA ÉPOCA

La crisis del Estado de Bienestar o su similar, con sus políticas de privatización y desregulación, ha dislocado memorias, expectativas y concepciones dominantes. El vendaval neoliberal logró apoyos en todos los sectores sociales, incluyendo los heterogéneos sectores populares. La permeabilidad a la ideología del mercado desregulador en vastos sectores de la sociedad latinoamericana, muestra los enormes desafíos culturales que se deben enfrentar para rebatir ese “sentido común” hecho habitus. Vivimos el paso del Estado social al Estado penal donde las políticas sociales consisten en la criminalización de la pobreza y el “encerramiento” de amplios sectores empobrecidos en sus barrios y lugares de residencia, ante la casi nula expectativa de movilidad social. Como nos dice un brillante investigador de estos temas comparando EEUU y Europa: “los EEUU han optado claramente por la criminalización de la miseria como complemento de la generalización de la inseguridad salarial y social. Europa se encuentra ante una disyuntiva: confrontado a una alternativa histórica entre, por un lado, el encerramiento de los pobres y el control penal de las poblaciones desestabilizadas por la revolución del desempleo y, por el otro y desde ahora, la creación de nuevos derechos de ciudadanía (como el ingreso ciudadano de inserción) acompañado de una reconstrucción ofensiva de las capacidades del Estado”.⁴

El gran cambio en la actualidad es el de las condiciones sociales que permitieron la construcción de una historia nacional que brindó identidad a vastos sectores de sus ciudadanos. Categorías centrales como **tiempo** y **espacio** se han reformulado de tal manera que –especialmente para las jóvenes generaciones- el tiempo se ha transformado en algo instantáneo- en un presente permanente - y el espacio-mundo se ha reducido. Uno de los historiadores vivos más relevantes nos dice: “La destrucción del pasado, o mas bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones enteras, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de la postrimería del siglo XX”.⁵

Como dicen paredes y cantos populares en Argentina: “el futuro ya no es lo que era” o el cantautor Alejandro Lerner, en su “Campeones de la vida: “el futuro que no viene, el pasado que se fue, lo que queda es el presente para poder estar bien ...” Hoy vivimos una aceleración del tiempo y un redimensionamiento de los espacios. Se vive en un presente continuo que dificulta la construcción del pasado y del futuro.

⁴ Loic Wacquant, De l'état social al l'état penal, en Actes de la Recherche en Sciences Sociales, nro. 124, sept. 1998, Paris, Francia.

⁵ Eric Hobsbawm, Historia del siglo XX, Barcelona, Critica, 1995, p. 13

Como nos recuerda Lechner “la gente prefiere el presente conocido a un futuro no sólo desconocido sino desprovisto de toda promesa de gratificación. La incertidumbre del cambio realza la demanda de estabilidad”. Y propone para rearmar los mapas cognitivos “redimensionar las escalas... nos faltan mapas de escala pequeña” y por otro lado afirma que “un factor de reestructuración consiste en la simbolización. El debilitamiento del Estado como síntesis de la sociedad refleja una erosión general de los símbolos colectivos. En la medida que el orden democrático carece de espesos simbólicos, los lazos de pertenencia e identificación con la democracia se debilitan”.⁶

Frente al derrumbe de las certezas que brindaban las totalizaciones históricas o las estructuras, y un tipo de individualismo anclado en el agente racional y egoísta, debemos dar más énfasis a la investigación de nuestras identidades colectivas, a reinventar una ética pública que respete pluralidades y diversidades hoy corroída por profundos procesos de reconversión donde los medios de comunicación masiva cumplen un papel central. Las universidades públicas deben ser también parte de nuestra reflexión

En la actual sociedad mediática que vivimos, un “hecho” se observa simultáneamente en cada lugar del planeta y se “sufre” como si lo estuviéramos viviendo en carne propia. El atentado a las torres gemelas de New York, la invasión a Irak o un viaje de Juan Pablo II, aparecen “en vivo y en directo”. El éxito del film Matrix entre los jóvenes reside en cuestionarse si son lo que son y preguntarse sobre el tipo de virtualidad realmente existente.

Las instituciones reconocidas – Estado, familia, sindicatos, iglesias, partidos políticos- han dejado de crear legitimidades de largo plazo y viven la erosión de lo “instantáneo”. Identidades y memorias tanto institucionales como nacionales son cuestionadas, por arriba, por un proceso de globalización excluyente y, por abajo, por las demandas crecientes de ciudadanos insatisfechos por la vida que están llevando adelante y que no los “hace felices”.

Lo diferente hoy en América Latina es que el espacio de lo popular no está controlado por “partidos políticos” sino que los grupos religiosos gozan de una legitimidad tal que deben ser consultados, llamados, solicitados para actividades sociales, educativas, culturales y de empleo que se decida implementar en esos lugares. Más aún, los principales movimientos sociales críticos al capitalismo en América Latina tienen fuertes matrices cristianas en sus miembros y dirigentes.⁷ Si bien el “enemigo” ateo o comunista se ha evaporado del imaginario cristiano y crecen las disputas y acusaciones entre grupos cristianos, no debemos olvidar que las principales representaciones, asociaciones y memorias

⁶ Norbert Lechner, Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política, Santiago, LOM, 2002

⁷ Ejemplos son el Frente Zapatista de Liberación Nacional en México, el Movimiento de los sin Tierra en Brasil o los principales movimientos de desocupados –piqueteros de la Argentina. Al igual que el sandinismo en los 80, el primer partido de izquierda que gana elecciones en el siglo XXI en América Latina es el Partido de los Trabajadores donde la presencia cristiana – diversa, desde los que se ligan a la Teología de la Liberación hasta los que se reconocen pentecostales- es una de sus principales características. Su líder, Luis Lula de Silva se reconoce como “militante cristiano de la liberación”.

institucionales sobre estos temas insisten en la relación opción política-opción partidaria-Teologías de la Liberación- subversión- marxismo- extremismos.

De este modo, por ejemplo, así como se hace cada vez más difícil construir una única memoria nacional, también es mucho más complejo construir una sola memoria católica legítima y reproducible en todo el planeta. Se asiste, más allá de controles, imposiciones e intentos de regulación, a una creciente fragmentación (diversificación según los casos) de la misma.

Hoy lo importante es analizar cómo cada grupo religioso “relee” su historia y rehace una memoria legítima. Rehacer una memoria cristiana supone al mismo tiempo construirla desde una “promesa utópica” y desde un proyecto donde el tema de la identidad (relación grupo cristiano- sociedad) es central. Quizás la dificultad esté hoy – mundo poscristiano- en las “palabras” que utilicemos para caracterizar, por ejemplo, esos enfrentamientos y/o fugas con “el mundo” donde se destacan las profundas diatribas de grupos religiosos. La crítica a la sociedad moderna, típica de los grupos cristianos es, ¿cómo la analizamos? ¿En clave simbólica, ideológica, política, intraeclesial? ¿Se trata de mesianismos, milenarismos, fundamentalismos, integristas y/o fanatismos? o ¿lucha por la liberación, combinación de compromiso político con crítica teológica, intransigentismo, progresismo? Muchas de esas “etiquetas” dependerán de cómo caractericemos ese orden - desorden social y al grupo religioso que lo lleva adelante.

Sectores urbanos y campesinos son hoy, en algunos países de América Latina, lugar de surgimiento y consolidación de experiencias políticas partidarias ligadas a grupos religiosos. A las “tradicionales” democracias cristianas de inspiración católica se han sumado en Nicaragua, Guatemala, Venezuela, Brasil y Perú, entre otros, experiencias exitosas de partidos políticos de inspiración evangélica - especialmente bautistas y pentecostales - que han llegado al parlamento.

Por otro lado nos exige revisar el concepto por el cual la modernidad, en su proceso de racionalización y especialización, va fragmentando la sociedad en “espacios especializados con lógicas propias”, y ver sus límites para el caso particular de América Latina y en especial de lo religioso.⁸ Los ejemplos en nuestros países nos muestran las respuestas “comunes” de la clase política- sean liberales, sean socialistas, sean conservadores, sean dictaduras militares - cuando desde un grupo religioso se critica su política social o económica. “No les corresponde”, “dedíquense a sus actividades propias”(es decir rezar y orar) , “propongan soluciones y no críticas”, “están haciendo política” o muchas otras más. Del mismo modo, porciones significativas de nuestras sociedades (podríamos decir de los católicos) opinan también que “los curas, los obispos no deben meterse en política”...

⁸ Sería importante distinguir la modernidad central de las modernidades periféricas. En nuestras sociedades premodernas, moderno y postmoderno se encuentran compartiendo los mismos espacios sociales, ecológicos y simbólicos.

Muchas veces los científicos sociales asumimos esa postura, especialmente cuando afirmamos - como desviación o anomalía - que tal o cual grupo religioso se dedica a “sanar, opinar sobre tal o cual tema, hacer política, criticar tal o cual postura” y por eso “no respeta o no comprende o no asume la separación institución religiosa- Estado, o mezcla ciencia con fe y magia”. Se parte de la idea de que “no debe haber vínculos “entre grupos religiosos- Estado o que debe haber “separación”: no se la analiza como una relación social que se construye históricamente sino como una “ley natural y universal”. Sería imposible, por ejemplo, comprender la historia social de América Latina desde su independencia a la actualidad, sin analizar y estudiar las legitimaciones - deslegitimaciones, integración - resistencia que lo religioso produce en las relaciones sociales, sean cuales fueran estas. Las instituciones religiosas jamás se pensaron solamente en el campo religioso ni los funcionarios estatales se consideraron “prescindentes” de lo religioso.

Las investigaciones nos muestran que estar involucrado, inmerso y/o comprometido con la realidad social y política por parte de grupos religiosos no significa automáticamente “posturas progresistas”. Los últimos años aprendimos que solicitar “cambios sociales” no necesariamente implica mayor igualdad y justicia social. 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, 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

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 obispos y sacerdotes católicos que debido a estas crisis aparecen como reguladores del conflicto social o como administradores del descontento. Poseen más credibilidad como actores sociales que como “representantes de lo sagrado”. Son más aceptados por su presencia social que por sus recomendaciones religiosas.

Globalmente, las respuestas de los líderes religiosos cristianos a las nuevas necesidades sociales y simbólicas significa caminar por una delgada línea que separa la función de articular las demandas de sectores sociales afectados por el actual proceso neoliberal, el de

actuar como agente de control social y el de aprovecharlo para la reivindicación corporativa de mayor poder institucional.

En el caso de la gran mayoría de los creyentes (que no son miembros activos de ningún grupo religioso) vemos cómo crece el proceso de individuación y de recreación pública -privada de sus creencias: dominación masiva de la cultura del individuo caracterizada por el subjetivismo y la propia construcción de sistemas de creencias. No se trata de hombres y mujeres “apáticos”, “objeto de manipulaciones”, “pasivos” frente a lo que sucede. Por el contrario, sus creencias religiosas influyen en su vida cotidiana y dan respuesta a los principales desafíos que se presentan en la ciudad especialmente a nivel de identidad, pertenencias, integración familiar, etcétera. Según la clase social de pertenencia, se hará más hincapié en legitimar o por el contrario en compensar. La ética religiosa (o la construcción individual -familiar que realizo de la misma) aparece - en situaciones de angustias e incertidumbre generalizada- como uno de los grandes dadores de sentido. Afirmación del primado de la experiencia emocional del individuo o grupo restringido sobre toda forma de conformidad institucional.

Se presentan situaciones que van desde creer sin pertenecer hasta la del cuentapropismo religioso, es decir la de aquellos y aquellas que arman y rearman sus propios significados de creencias a partir de leer, escuchar y /o participar en diversas manifestaciones de grupos e instituciones religiosas diferentes. Son creyentes que construyen su verdad, su luz, su camino no desde una expresión religiosa sino desde varias. ¡¡ Creyente feliz, especialista confundido!!

Por otro lado, la relación entre religión, sociedad y Estado no se ha dado de la misma manera en el conjunto de los países. Hay Estados que, por ejemplo, enseñan religión en sus escuelas, otros que subvencionan a la educación católica o pagan sueldos a clérigos, hasta aquellos en donde existe indiferencia estatal hacia las instituciones religiosas. El estudio de las leyes relacionadas a lo religioso, esa parte olvidada en la sociología de la religión, ¿está adecuada, reglamentada, preparada para dar cuenta de esta nueva situación de diversidad y para favorecer al pluralismo? ¿su tratamiento debe ser obra de psicólogos, juristas, periodistas o médicos solamente? Cada vez que utilizamos –por ejemplo- el concepto “secta, lavado de cerebro o fundamentalismo” ¿lo hacemos como categoría sociológica y por ende utilizable para todo tipo de grupo, o reproducimos etiquetamientos para los “otros, otras y diferentes”? ¿Existe el delito religioso o se trata del delito de hombres y mujeres contra el Código Penal? El campo religioso desborda el dominio de las religiones también en el derecho.

II. UN BREVE ANÁLISIS DEL PROCESO HISTÓRICO DE LA PRESENCIA CATÓLICA

Al menos dos grandes tensiones cruzan el cristianismo en el siglo XX en lo que respecta a la participación católica con el objetivo de “restaurar todo en Cristo” y así ampliar la presencia

social del cristianismo en la sociedad. Avanzar, por un lado, proponiendo una ética colectiva y, por el otro, crear una ética cristiana intra-mundana que de sentido a la vida en la modernidad, sea capitalista o socialista.

2.1 Protesta social y cambiar el mundo.

En uno – fruto del avance del Estado-Nación y de la modernidad capitalista- se trata de la extensión de la presencia en las sociedad ya no sólo por la voz o presencia de aquellos que reciben el carisma sacerdotal (obispos, sacerdotes y pastores) o un carisma religioso (órdenes y congregaciones), sino a partir de una formación especial y con un mandato: ser la extensión de la Jerarquía en el mundo para llegar a “nuevas fronteras”. La organización tipo ideal será la Acción Católica con sus varias ramas. Las autoridades jerárquicas “delegan el mandato” para el ejercicio “del apostolado” en la sociedad.

2.2. Protesta emocional y cambiar la persona.

Por el otro, se trata de ampliar las organizaciones cristianas de “piedad”, de responder en el ámbito de lo privado con una formación asceta, profunda, “espiritual”, que a partir de la conversión individual vaya cambiando el ethos del mundo. La acción sobre la sociedad vendría a través de las prácticas de conversión (formación) individual y, a través de ello, transformar el mundo. Estaríamos aquí en lo que podemos denominar el campo religioso propiamente dicho, es decir donde se compite con otras experiencias de piedad sean cristianas o no.

En unos esa ética colectiva los llevará a tener una presencia pública y social en la sociedad donde primaran las posturas antiliberales y anticomunistas tanto en la variante de crear organizaciones cristianas propias: partidos, sindicatos, escuelas, fundaciones, etc. como la de penetrar para dirigir las ya existentes: no crear partidos o sindicatos católicos sino lograr que los católicos dirijan los partidos o sindicatos ya existentes o fomenten la autonomía frente a los grupos dominantes. El reto es no forjar espacios paralelos.

En el caso del catolicismo tenemos el intransigente que se enfrenta de mil maneras a la modernidad liberal y comunista donde la presencia pública y la relación con el Estado y la sociedad (la política en un momento, la civil en otro, poco importa...) es central y por otro un catolicismo que concilia con la modernidad burguesa, adaptándose a vivir en el espacio de lo privado su experiencia religiosa y compitiendo por los “bienes de salvación” con las otras experiencias en un mercado religioso más o menos activo según momentos y circunstancias. Participación múltiple en la sociedad a partir de lo religioso y competencia por lo sagrado entre grupos religiosos.

2.3. Tipos de protesta y relaciones con la sociedad y el Estado.

En América Latina este doble proceso significará analizar el tipo de convivencias y de conflictos que se producen en cada país según los contextos culturales, políticos y religiosos, dado que la relación entre religión y política, por ejemplo, es constitutiva de la creación, desarrollo y consolidación de los Estados-Nación. Los diferentes tipos de Estados tendrán distintos tipos de comprensión de la relación con la Iglesia Católica, el movimiento católico y el resto del mundo cristiano y religioso.⁹

Los estados liberales (liberalismo integral que va de 1860 hasta la crisis de 1930 aprox.) buscan reducir al máximo la presencia social, organizacional y simbólica de la Iglesia Católica mientras alientan un cristianismo en el ámbito de lo privado y redes protestantes, socialistas, masonas y liberales anticlericales. *Los estados de bienestar y/o desarrollistas* (1930 hasta los 70) que los reemplazan, alguno de ellos con fuerte apoyo y adhesión popular, tratarán de relacionarse fuertemente con símbolos, organizaciones e instituciones religiosas, especialmente con las católicas (catolicismo integral) dado que son las que le proporcionan legitimidad amplia en sectores medios y populares hasta ese momento alejados de la presencia estatal.

Notables y militantes cristianos surgidos de esos movimientos integralistas tendrán una alta y efectiva participación como funcionarios de esos Estados. Los movimientos funcionan como redes de relaciones en campos diversos. Las excepciones serán México y el Uruguay, ambos países con procesos de transformación profundos en las culturas políticas y religiosas, con fuerte impronta de laicidad (laico aquí asociado a separación o negación de lo eclesial católico), de rechazo a la presencia de lo religioso en los espacios públicos, de poca o nula relación con lo institucional, aunque los movimientos que los llevan adelante no tengan ninguna relación ideológica entre ellos, mostrando la importancia de los casos nacionales.

Desde los 70 hasta la actualidad, vivimos *Estados militares y privatizadores* con fuerte impronta neoliberal (mercado integral) donde lo católico oscila entre legitimar dictaduras y acompañar procesos de derechos humanos en los 70 y 80 hasta cumplir tareas de subsidiariedad a partir de los 90 con el Estado ausente.

2.4. Mirada de largo plazo: continuidades y rupturas según grupos y sensibilidades.

Uno podría hacer un estudio diacrónico en América Latina analizando la presencia social de los católicos a partir de ver continuidades y rupturas. Estaríamos en presencia de los “católicos de acción”, es decir aquellos que su intensidad religiosa es vivida en la relación profunda con la sociedad, expresando una crítica y por ende una protesta ante un mundo que se “descristianiza”. Viven una “espiritualidad de y en la acción”. Así como en el Estado liberal fueron centrales las organizaciones de “subsidiariedad” como las cofradías, las organizaciones de ayuda a los pobres, huérfanos y mujeres solas (la Asociación San Vicente

⁹ Una visión de conjunto en F. Mallimaci, *Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina*, en *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, 2000/01, nro. 20/21

de Paul, las Damas de Caridad,) y los Círculos de obreros destinados a difundir los postulados de la Rerun Novarum, éstas serán luego unificadas- alrededor de 1920- y suplantadas por la Acción Católica con fuerte identidad nacionalista. Es en esta época donde nacen las consignas de argentinizar, peruanizar, brasileñizar o mexicanizar el catolicismo, dando especial énfasis a la relación con el Estado y con una nutrida presencia de dirigentes cristianos laicos irrumpiendo en la vida social, cultural y política hasta ese momento hegemonizada por el mundo liberal o socialista. La hispanidad católica nutre el sentimiento anti-norteamericano.

A. Lo social organizado.

La Acción Católica, en sus orígenes, tiene fuerte impronta del modelo italiano (división por edad y por sexo), en los 50 se desarrollan las experiencias de los movimientos especializados a nivel juvenil (división por ambientes o por clases) como son la JAC, JEC, JIC, JOC, JUC y, luego de los cambios a partir del Vaticano II y Medellín, la irrupción y difusión de las CEBs bajo la influencia de las diversas teologías de la liberación latinoamericanas con su opción por los pobres.¹⁰ Se avanza de la participación de notables católicos, luego a militantes especialmente de clases medias ¹¹(en algunos países será importante la relación con los militares) y sectores obreros sindicales y, en las últimas décadas, a través de CEBs, se incorporan activamente y pasan a ser sujetos privilegiados los heterogéneos sectores populares¹². Los últimos años se han activado las llamadas “pastorales sociales” donde se destaca el accionar de la organización Cáritas. La misma se reconvierte y suma al “asistencialismo” y a las de tareas de monitoreo y ejecución de planes sociales provenientes del Estado ausente. En esta misma línea, numerosos cristianos educados/concientizados en estas experiencias, hoy forman parte de un amplio y plural grupo de “organizaciones de la sociedad civil” que se reconocen de “inspiración cristiana” con relaciones varias (que van desde oponerse a aconsejar) con las instituciones eclesiales. Las preocupaciones son tanto sociales, políticas y partidarias (continuamente presente en América Latina) como las actuales temáticas ligadas a la cultura, a las relaciones de género, a lo ecológico, a las de reproducción sexual, al lugar del cuerpo, a la economía social...

B. Lo emocional organizado.

¹⁰ Un estudio de experiencias de diversos países en M.Alicia Puente (editora), Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las comunidades eclesiales de base, U.A.Morelos, Cuernavaca, 2002.

¹¹ Un aporte central para comprender estos movimientos y el papel de la Iglesia Católica en Bidegain Ana María. - La organización de los movimientos de juventud de Acción Católica en América Latina. El caso de obreros y estudiantes en Brasil y Colombia. 1930-1955. Tesis de para obtener el título de doctora en Ciencias Históricas. Universidad Católica de Lovaina. Louvain, 1979. De la misma autora, Iglesia Pueblo y Poder. Bogotá, 1983 - ver especialmente Una introducción necesaria

¹² Luis Alberto Gomez de Souza, Novos Jeitos de ser Igreja: A Acao Católica especializada na genese das CEBs. O caso do Brasil en M. Puente, Innovaciones..., op.cit.

Del mismo modo podríamos analizar cómo se ha ido transformando en América Latina el otro tipo de participación católica más ligada a la “protesta espiritual”. Con el proceso de romanización surgen las devociones como el Sagrado Corazón, santos varios ligados a grupos étnicos, Caballeros de Colón, Hijas de María, Legión de María, Apostolado de la Oración, y otras que buscan reemplazar o dejar de lado a las antiguas devociones “barrocas” de origen hispano- latinoamericano. Las congregaciones también incorporaron sus propias organizaciones. Se inventan o se revitalizan las vírgenes patronas de cada nación que buscan crear nuevos símbolos de identidad entre catolicismo y nacionalismo, donde la peregrinación será el instrumento privilegiado de creación de sentido. Numerosos santuarios son creados como espacios de celebración multitudinaria y se revitaliza –valoriza- la religiosidad popular. Será a partir del Concilio Vaticano II que irrumpen activamente “los movimientos apostólicos de espiritualidad” que buscan reformar la Iglesia y la sociedad diferenciándose – en algunos casos oponiéndose o deslegitimando- los de “la espiritualidad de la acción”.¹³ Ellos son los Movimientos de Focolares, Cursillos de Cristiandad, Comunidades de Vida Cristiana, Opus Dei, Palestra, Nuevo Catecumenado y la expansión masiva actual de la Renovación Carismática – especialmente con la sanación - que hoy casi hegemoniza este tipo de presencia cristiana de “intensidad religiosa carismática”.

C. La irrupción pentecostal comunitaria.

Una tercera es la de aquellos pertenecientes a sectores empobrecidos y/o excluidos que en los últimos decenios han encontrado en el pentecostalismo una manera de revitalizar sus creencias cristianas. En su gran mayoría son católicos “de las márgenes” que han encontrado en la crítica a la religión establecida – el catolicismo – y en una propuesta emocional, individual y festiva, un reconocimiento a sus búsquedas de sentido y de mayor protagonismo.

D. Cuentapropismo y nomadismo religioso.

Otra manera de analizar la participación de los cristianos es la de aquellos/as que viven su experiencia cristiana sin ninguna adhesión a movimientos o grupos. Creen sin pertenecer, están sin ser lo que suponen los clérigos, oran sin preocuparse por palabras, ortodoxias, cultos y sistemas... Son la enorme mayoría de los cristianos y nos muestran que la secularización, lejos de terminar con lo religioso, produce una recomposición de las creencias alejada o con escaso control institucional. Viven su experiencia cristiana “por cuenta

¹³ Diversos autores han analizado este “auge” de los movimientos carismáticos como contrapuestos a los de “compromiso social”. Creemos que se trata de énfasis y concepciones en carismas y compromisos. Un autor ligado a los movimientos carismáticos los presenta como : “las tareas que estos movimientos realizan para la construcción de la sociedad nueva son aquellas que el Concilio y el Magisterio posterior proponen: revelar el hombre al hombre, sentido de su existencia, destino... contribuir a que los bienes de la tierra redunden en bien de todos los hombres, sean mejor repartidos y sirvan para el desarrollo universal; sanear las estructuras y también los ambientes de pecado; venerar el inviolable derecho a la vida desde la misma concepción... ser testigos de Cristo en medio de la sociedad y cristianizar, finalmente, al mundo”. Manuel González Muñana, Nuevos Movimientos Eclesiales, San Pablo: Madrid, 2001, pp.177

propia”, “a su manera” y rehacen sus creencias tomando aquello que satisface sus necesidades individuales o familiares. De alguna manera podríamos decir que "hibridizan su creer" a partir de aquello que encuentran "en su camino" sin mucha preocupación por normas o disposiciones institucionales. Los menos participan del culto semanal, (tienen otra concepción del tiempo “festivo”), otros se suman a manifestaciones masivas (visitas del Papa, misas de sanación, peregrinaciones a santuarios), la mayoría combina creencias de diversas procedencias presentes en la cultura de la época y se sienten parte de una religiosidad cristiana difusa.

III. CONFLICTOS Y TENSIONES POR EL PODER. EL CATOLICISMO ES UN LUGAR SOCIAL CONFLICTIVO.

Poder de las Estructuras

En instituciones jerarquizadas, centralizadas e internacionalizadas como son las cristianas, y donde la Iglesia Católica es el tipo ideal de Iglesia por excelencia, el poder se establece burocráticamente y carismáticamente “en los especialistas de lo extraordinario”. En el caso de la IC, la “autoridad legítima” a nivel territorial- parroquia es el sacerdote; local – diócesis es el obispo; a nivel mundial- Estado del Vaticano es el Papa con su curia. La elección se realiza centralizadamente entre “notables” con poca o nula participación democrática del resto de los católicos y de la opinión pública. Para llegar a esos cargos eclesiásticos es necesario pasar por la “socialización institucional” que permite cumplir con una “carrera” donde es condición imprescindible ser varón y recibir la “unción” de una autoridad que recibe su legitimidad en ser reconocido como sucesor de los primeros miembros del grupo fundador.

Poder de otras legitimidades

Junto a este poder institucional se encuentran otras representaciones del poder en los grupos religiosos (en su versión carismática y en la mística para recordar las propuestas weberianas- troeltschianas) que complejizan y amplían este análisis para los casos particulares y los procesos históricos. Como en cualquier otro espacio social, la autoridad se ejerce no sólo por el poder reconocido sino por las relaciones sociales y simbólicas que se crean para poder hacerla cumplir, y donde los contactos y relaciones “con el afuera” son múltiples. Es importante recordar la autocomprensión de la Iglesia Católica como poder espiritual “por naturaleza” y las estructuras – por ejemplos los nuncios- que se crean para mantenerla. ¿Interpretación social o teológica? El ejemplo de la visión del cardenal Poupard es elocuente.¹⁴

¹⁴ “Si el cristiano tiene dos patrias, según la expresión de J. Maritain, la suya y la de la Iglesia, él reconoce también una doble autoridad, temporal y espiritual. Los millones de católicos viven en diferentes sociedades civiles regidas por las autoridades constituidas de los Estados. Y ellos están al mismo tiempo bajo la jurisdicción espiritual del Papa, donde ello se reconocen dependientes, y que ejerce sobre ellos un real poder.

El poder se difunde también a partir de la comunidad religiosa, es decir del espacio en común en el cual se comparten y mantienen lazos de solidaridad interna. Como dice Pedro Ribeiro "en el caso de la comunidad religiosa, la identidad proviene del consenso básico sobre el dominio de lo sagrado". Nos recuerda, entonces, los elementos a tener en cuenta: el sentimiento subjetivo de pertenecer a una comunidad en tanto internalización de las representaciones religiosas; la socialización de esas creencias a partir de un acuerdo fundamental -consenso- sobre el significado de esas representaciones; la importancia social del reconocimiento de esa adhesión a la comunidad religiosa por otros y donde quede claro el nosotros y el ellos y el carácter objetivo del consenso religioso requiere alguna forma de visibilidad de la comunidad religiosa. Y agrega: "en la medida que esa encarnación de la comunidad en ciertas personas se torna estable, sepárense cuerpos para la visibilización permanente de la comunidad -operándose en ese momento la división del trabajo religioso, que segrega las personas consagradas de las profanas- se puede hablar de la emergencia de una corporación religiosa... Siendo esta corporación colectiva y permanente, podemos hablar de institución religiosa"¹⁵

En este somero análisis, vemos cómo el poder de los católicos no funcionarios de los bienes de salvación tiende al mínimo en lo referido a producir esos bienes y por ende a no ocupar espacios institucionales eclesiásticos. Ese poder aumenta considerablemente cuando lo analizamos desde espacios "sociales, simbólicos y religiosos" que, según los casos, compiten y/o protestan contra los "oficialmente instituidos" creando liderazgos, legitimidades, carismas, mesianismos, milenarismos y movimientos religiosos múltiples que ninguna historia puede olvidar o ignorar. La lucha por el poder religioso es la lucha por la capacidad de representar la comunidad católica. La historia realizada por el CEHILA en América Latina ha prestado especial atención a estos grupos.¹⁶

Laico es igual a católico, a cristiano

Es para permitir de entrada, sobre todos los puntos donde se reencuentran, un contacto entre el poder espiritual y el poder temporal, que la Santa Sede intercambia con los Estados embajadores que llama nuncios o pronuncios (sean o no decanos del cuerpo diplomático) según los acuerdos de Viena de 1815, retomados por la nueva convención en 1961. Ese acuerdo es un homenaje brindado a la realidad de la cual la Santa Sede se quiere la guardiana en la comunidad internacional: el conjunto de los valores morales y espirituales donde la humanidad reconoce el primado de derecho. (Cuando la Iglesia participa en eventos internacionales). La soberanía internacional no deriva en efecto, para la Santa Sede del Estado del Vaticano donde ella se encuentra, simple garantía del ejercicio independiente de la soberanía. Se le reconoce como un atributo perteneciente a su naturaleza y a su misión universal." En Paul Paupard, *Relations internationales et religion*, p.1420 en P.Paupard, edit. *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984

¹⁵ Pedro Ribeiro, Poder e conflito religioso en M.E. Arrochelas, *A Igreja e o exercício do poder*, Rio; Iser, 1992, p22-23

¹⁶ La Comisión de Historia de la Iglesia en América Latina, CEHILA, ha publicado numerosos trabajos, monografías y libros sobre la presencia cristiana institucional, en el mundo de los pobres y desde diversas perspectivas: de género, inmigración, campesina, clase obrera, pluralidad, etcétera.

En el caso de la Iglesia Católica, las palabras utilizadas para hablar de estas personas no clérigos muestran las concepciones que se tienen de ellos desde la institución: fieles, seculares, pueblo sencillo, pueblo fiel, legos, etcétera. En el Vaticano II, para superar barreras jerárquicas e incorporar al conjunto de las personas, se creó el concepto de Pueblo de Dios a fin de reemplazar el de Iglesia. Los cambios “teológicos” no significaron automáticamente cambios “institucionales”, existiendo una tensión entre “el deber ser” y lo que “realmente sucede”(no me ocupo más del tema dado que será analizado en profundidad por otra conferencista). Además, los conflictos entre los que buscaban profundizar las reformas y aquellos que las rechazaban o deslegitimaban, consumió las energías de varios actores. Conceptos nuevos en los documentos no supusieron, por ejemplo, cambios en el derecho canónico donde “el poder de los laicos” es mínimo o cuando se amplían “pastoralmente” los conceptos de “rey, profeta y sacerdote” a todo cristiano pero no se modifican las “vías de acceso” institucional al mismo. Más aún, persiste en la mayoría de las autoridades, la idea que “los laicos” deben ocuparse del mundo, dado que de la Iglesia “se ocupan ellos”.

La disputa por la memoria

Al mismo tiempo y tendiendo a unificar al conjunto del catolicismo luego de las diversas posturas surgidas del Vaticano II, se buscó la reactivación (preferimos este concepto a restauración dado que se hace desde las innovaciones del Vaticano II, leído, por supuesto, desde una de las posibles llaves de análisis) de una “memoria verdadera” en los católicos. Esto exige construir una “movilización de la línea creyente” como dice Daniele Hervieu Leger¹⁷, donde se destaca la figura de Juan Pablo II con sus viajes, exposiciones mediáticas y la nominación de santos como nuevos íconos a imitar. Madre Teresa, Padre Pío, Don Orione, Escriba de Balaguer y sacerdotes asesinados por comunistas o republicanos llegan así a los altares. Hasta el momento ningún católico, obispo, sacerdote o militante social asesinado por “militares o clases dominantes católicas” en América Latina ha llegado a los altares... El propio Juan Pablo II no deja de repetir- como signo de los tiempos- la doble dimensión institucional y carismática de la Iglesia Católica.

Tres maneras ideales de ser cristiano a lo largo de la historia

¿Cómo dar cuenta desde las ciencias sociales de la amplia diversidad de experiencias cristianas sin morir en el intento? Para este trabajo creemos importante retomar la clásica división típica-ideal de las tres maneras (relacionadas entre sí) de ser cristiano (entendido globalmente como una religión de profecía ética) elaboradas por Weber y en especial por Troelstch, es decir **los tipo iglesia, tipo secta y tipo mística**.¹⁸

¹⁷ Daniel Hervieu Leger, *La religion pour memoire*, Paris; Le Cerf, 1993...

¹⁸ Dice E. Troelstch en su libro “The social teaching of the christian churches”, cuya primera edición es de 1912, al presentar los resultados de su investigación sobre la presencia social del cristianismo desde sus orígenes hasta comienzos del siglo XX. “Ha quedado en claro, cuán poco el Evangelio y la Iglesia Primitiva, configuraron a la comunidad religiosa misma desde un punto de vista uniforme. El Evangelio de Jesús era una piedad personal libre, con un fuerte impulso hacia la intimidad profunda, la hermandad espiritual y la

En el caso de Troelstch, recordemos que para él las órdenes religiosas funcionan, al interior del catolicismo y con características propias, como organizaciones tipo secta.

Para este autor, todo nuevo grupo en el cristianismo – orden, secta , movimiento- significa, de una u otra manera, una crítica y una protesta frente a las estructuras sociales del cristianismo dominante, dado que al crearse el grupo está denunciado simbólicamente que algo en la Iglesia y en la sociedad está faltando – y fallando- en el anuncio utópico.

Catolicismo de intensidad y extensivo: la negociación permanente

Queremos avanzar en esta interpretación del cristianismo y analizar los movimientos y grupos laicales católicos como “religiones de intensidad”, es decir una “concepción intensiva de la existencia religiosa” que se diferencia de las creencias extensivas de la mayoría de los creyentes. Formar parte de estos grupos supone una adhesión, una opción, una elección, una vocación (“beruf” para Weber) voluntaria y donde los objetivos que se proponen y los medios para realizarlos surgirán de una ardua y conflictiva negociación entre diversos actores.

Estos cristianos toman distancia de los “católicos ordinarios” dado que han hecho un proceso de conversión de una religión extensiva a otra intensiva que les va exigiendo cotidianamente mayor compromiso y participación en el grupo. Proceso de conversión que hoy se da al interior del propio grupo – católicos “ordinarios” que pasan a formar parte de movimientos- y entre grupos – católicos o protestantes “ordinarios” que se suman al pentecostalismo.

comunión, pero sin ninguna tendencia hacia la organización de un culto, o hacia la creación de una comunidad religiosa. Sólo cuando la fe en Jesús, el Señor Resucitado y Exaltado, devenía en el punto central de una nueva comunidad religiosa, aparecía la necesidad de organización. Desde los primeros tiempos, surgieron los tres tipos principales del desarrollo Cristiano: la Iglesia, la secta y el misticismo.

1. **La Iglesia** es una institución que fue dotada de gracia y de salvación como resultado de la labor de Redención; es capaz de recibir a las masas y de ajustarse ella misma al mundo, porque, hasta cierto punto, puede enfrentar el ignorar la necesidad de beatitud subjetiva, en razón de los tesoros objetivos de gracia y redención.

2. **La secta** es una sociedad voluntaria, compuesta por creyentes Cristianos estrictos y definidos, cohesionados unos con otros por el hecho de que todos han experimentado el “nuevo nacimiento”. Estos “creyentes” viven aparte del mundo, se limitan a pequeños grupos, enfatizan la ley en vez de la gracia, y en grados variables dentro de su propio círculo, conforman el orden Cristiano basado en el amor. Todo esto se hace como preparación para, y como expectativa de la venida del Reino de Dios.

3. **El misticismo** significa que el mundo de las ideas que se había cristalizado en el culto formal y en la doctrina, se transformó en una experiencia puramente personal e íntima. Esto lleva a la formación de grupos de bases puramente personales, sin forma permanente, que a la vez tienden a debilitar el significado de las formas de culto, de la doctrina y de la misericordia históricos.”

A diferencia de las “sectas” en el mundo protestante que inician una nueva experiencia creyente rechazando su anterior comunidad y muy parecido a las órdenes religiosas en el mundo católico, los movimientos de laicos se relacionan con la institución eclesial en **posición de subordinación y de integración en un todo englobante**.¹⁹ El grado de subordinación y los niveles de integración dependerán de cada grupo, de cada momento histórico y de los objetivos que cada uno se plantee en relación continua con la estructura eclesial. ¿A mayor integración, mayor subordinación? Depende... puesto que en una institución jerarquizada como la católica y donde, por ejemplo, el peso de la curia romana se ha ido acrecentando a lo largo del siglo XX, mayor integración con Roma puede significar menor subordinación a las jerarquías locales y, por ende, mayor autonomía a ese nivel. Un discurso del actual Papa a movimientos de cristianos nos muestra que es una tensión permanente. “En nuestro mundo, frecuentemente dominando por una cultura secularizada que fomenta y propone modelos de vida sin Dios, la fe de muchos es puesta a dura prueba y no pocas veces sofocada y apagada. Se advierte entonces con urgencia la necesidad de un anuncio fuerte y de una sólida y profunda formación cristiana. Los verdaderos carismas no pueden sino tender al encuentro con Cristo en el Sacramento. ¿Cómo custodiar y garantizar la autenticidad del carisma? Es fundamental al respecto que cada movimiento se someta al discernimiento de la autoridad eclesiástica competente. Por esto, ningún carisma se dispensa de la referencia y de la sumisión a los Pastores de la Iglesia. Con claras palabras, el concilio escribe “el juicio sobre su (de los carismas) pureza y su ejercicio ordenado pertenece a quienes presiden en la Iglesia, a los cuales corresponde especialmente no extinguir el Espíritu, pero examinar todo y retener aquello que es bueno (Lumen Gentium 12)”²⁰

Del mismo modo, una fuerte y masiva integración local puede significar menor subordinación a estructuras jerárquicas locales, nacionales o internacionales... Más intensidad religiosa del grupo – sea de protesta social o espiritual- más necesidad de lograr la integración y mostrar la subordinación para ser reconocido como parte de la Iglesia... Más integración y subordinación significa mayores posibilidades de expansión y crecimiento pero también desalentar las críticas radicales con la posibilidad de “rutinizar” así la protesta y perder liderazgos carismáticos.²¹ Analizar discursos, acciones públicas y privadas y negociaciones en cada caso concreto, nos permitirá comprender el nivel de subordinación e integración en cada momento.

Otro tema central se sitúa en la relación con el exterior – ya sea social como religioso- en tanto que “amenaza” permanente a una autonomía que se reivindica como fundante del grupo. Del cómo se perciba y la manera de enfrentarla dependerá su continuidad y

¹⁹ Un excelente estudio sobre estas relaciones y la influencia de Max Weber puede encontrarse en Jean Seguy, *Conflit et utopie, ou reformer l'Église*, Paris, Cerf, 1999. Los principales conceptos son tomados de este autor.

²⁰ Juan Pablo II en Roma. Discurso del 30 de mayo de 1998 a movimientos eclesiales reunidos en el Vaticano.

²¹ P. Bourdieu, “Genesis y estructura del campo religioso”, *Revue Française de Sociologie*, 1971. Traducción de Ana Martínez, Buenos Aires, 2002, Mimeo. Un excelente análisis de cómo se puede actuar al interior del campo religioso.

crecimiento. Un “catálogo” de esas “amenazas” nos permitirá comprender al grupo, a la sociedad que las produce y a los mecanismos sociales que la institución eclesial pone en movimiento en cada momento histórico para mantener y regular el conflicto.

Del mismo modo, supondrá analizar la concepción del ser “católico” del grupo, es decir el de la cultura que debe vehicular y reproducir –más allá de sus deseos y voluntades- para pertenecer a la institución católica y la cultura que debe producir y crear a fin de mantener un espacio, especificidad y utopía “reformista” propia. El conflicto es inherente a la organización tipo Iglesia dado que cobija y necesita de esas manifestaciones “sectarias” en su interior a fin de conservar “la intensidad” y por otro lado debe regular el conjunto a fin de evitar todo “elitismo” que altere su masividad. Un análisis sociológico deberá dar cuenta de las múltiples negociaciones y tensiones – manifiestas y latentes- que se producen y que, una vez más, nos hablan del tipo de conflictividad que existe en una determinada estructura social entre Iglesias, grupos religiosos, Estado y sociedad y cómo se resuelven los conflictos en esa misma sociedad. Analizar el catolicismo es comprender el conflicto al interior de un consenso limitado social, simbólica e históricamente.

Por otro lado, los “católicos organizados” no sólo se diferencian de los “católicos ordinarios” (pueblo fiel, pueblo sencillo, católicos nominales, católicos culturales, católicos sin formación...) sino de otros movimientos – semejantes u ordenes religiosas, para el caso es igual- que compiten por espacios de poder en el nivel de integración y subordinación del espacio institucional. Hay allí una lucha por el poder de “nominar” entre movimientos – es decir el que puede presentarse como “legítimamente y auténticamente” católico y por ende acusar a otros de no serlo – y por ocupar espacios de toma de decisión en el aparato eclesial. Por el contrario, es mostrarse como “anti-institucional” para lograr apoyos, relaciones, intercambios de otros grupos sociales y/o religiosos a fin lograr mejores posiciones en el conflicto interno. En algún momento del grupo (o movimiento) y en períodos de amplia expansión (o de crisis de otras legitimidades), éste tratará de autoproclamarse como el “único y verdadero catolicismo”, “la única y verdadera Iglesia” mostrando sus orígenes de tipo sectario al intentar imponer un catolicismo de intensidad para el conjunto.

Componer y denunciar

Este proceso nos muestra hasta dónde se puede “avanzar” en las coyunturas concretas donde el grupo debe hacer un balance entre: 1. la crítica a los “laicos ordinarios” a fin de afianzar la identidad de los miembros y de “denunciar” a los que no asumen la intensidad (compromiso) necesario; 2. la crítica a las autoridades eclesiales por no responder a la “radicalidad del evangelio” y componer así con el mundo; 3. la denuncia a los otros grupos y movimientos laicos que “transigen” y abandonan así convicciones y 4. la crítica a toda o a parte de la sociedad y/o Estado que “perturba el esfuerzo de intensidad o santidad” y por ende impide el desarrollo del “Plan de Dios” y la “construcción del Reino de Dios”. La mayoría de las veces, las disputas por el poder interno del grupo y por el poder al interior del grupo Iglesia, serán presentadas como “disputas ideológicas”. La pertenencia de clase no

es ajena a esta situación. Recordemos que el poseer mayor capital cultural, educativo o económico permitirá, en los casos personales, tomar mayor distancia y crítica institucional mientras que los que viven de la institución serán más tolerantes dado que fuera de ella no tienen posibilidades de reconocimiento. “Críticar a la institución” no es ni progresista ni reaccionario, ni de izquierda ni de derecha. Muestra las legitimidades y reconocimientos que están en juego. Será tarea del investigador expresar las diversas lógicas en juego evitando hacer suya la de los actores en pugna.²²

En el caso de los movimientos cristianos laicales con “fundador” o donde participan “virtuosos con carisma” o “virtuosos no contaminados”, hay una constante lectura interpretativa de los “textos de origen” y una continua adaptación a “los signos de los tiempos”. De este modo, la crítica a las autoridades en nombre de no respetar “la memoria subversiva de la tradición”, el “volver a las fuentes” es parte constitutiva de estos grupos y no significa necesariamente “posturas ideológicas”. Esto supone posibles conflictos: hacia adentro con los que no quieren los cambios y hacia fuera con todas aquellas autoridades que al poseer un carisma de función (obispos y/o sacerdotes) funcionan como “**autoridades de tutela**” del grupo. Autoridades que deben negociar continuamente hacia arriba y hacia abajo y con las consiguientes crisis al no responder a las expectativas de unos y de otros. Un caso típico de estos problemas son los “asesores”, sacerdotes o laicos “notables”, que, llegado el momento de las crisis, deben optar por responder a la autoridad legítima o apoyar la protesta simbólica de las comunidades a las cuales están ligados. Nuevamente aparece la tensión entre carisma de función y carisma personal. Estos conflictos pueden llevar a un punto de no retorno, crisis personales y a rupturas organizacionales. La historia en América Latina – la de ayer y la de hoy- testimonia el dramatismo de estas situaciones. Para las autoridades que deben regular las relaciones al interior de la institución se trata de asegurar – con el menor costo- la integración y la subordinación “realmente y doctrinariamente” posible.

IV. LA DIVERSA Y CONFLICTIVA PARTICIPACIÓN INSTITUCIONAL

²² Un ejemplo de estas tensiones y críticas podemos verlo al analizar la expansión del pentecostalismo en América Latina. Más allá del análisis conspirativo que supuso que “eran sectas que nos invadían” o que venían a “quebrar la identidad católica del continente” o formaban parte de la “penetración yanqui en América Latina”, me interesa mostrar cómo se analizaron las causas de dicha situación. En América Central o en Brasil, por ejemplo, algunos autores y grupos expresaban que esa situación se había producido puesto que las autoridades episcopales habían “optado por los pobres” a través de la Teología de la Liberación y por las comunidades eclesiales de base. Estas propuestas habrían “secularizado” a sus miembros y el solo plantear la propuesta religiosa desde “el ángulo de lo político” habían abandonado el espacio de lo sagrado y que eso permitía el crecimiento de la disidencia pentecostal. En otros países, otros grupos de autores explicaban la presencia pentecostal debido a que las autoridades episcopales no habían hecho la “opción por los pobres” por ejemplo en Argentina o en Colombia – y eso dejaba vacío el espacio para otros grupos no católicos. Casi ninguno analizaba la profunda mutación religiosa y la amplia reestructuración de las creencias que se estaba viviendo en el continente fruto tanto de los procesos sociales y culturales como de las nuevas demandas religiosas. En otras palabras, poco y nada se trataba de comprender esos cambios, sino que esa situación era un –nuevo- motivo para la crítica a la autoridad del momento.

Idas y venidas en la participación

Este tema podemos analizarlo en diversos planos. En el caso de las instituciones eclesiales, se vive hoy un proceso de reafirmación identitaria que trata de afirmar verdades y certezas centralizadas a fin de – se supone- posicionarse mejor frente a lo que se caracteriza como "proceso de " indiferencia religiosa" fruto de la modernidad postcristiana" y ante la nueva hegemonía neoliberal capitalista surgida con la caída del comunismo. Este proceso trata de negociar globalmente, eliminar disidencias internas y rehacer doctrinariamente un corpus unificado de creencias para el conjunto de los integrantes de la institución católica. Reavivar la “memoria creyente” es una de las tareas centrales y en eso consiste- centralmente- los numerosos viajes papales alrededor del mundo.

Una lectura desde el Vaticano II hasta hoy muestra, por un lado, cómo han ido desvaneciéndose los espacios de participación institucional para los no clérigos. En la “euforia” postconcilio “católicos notables” y “católicos militantes” ampliaron su participación orgánica. Presencia activa (a veces con voz y voto) en reuniones de las conferencias episcopales, en los consejos pastorales nacionales, regionales y locales y se los suponía parte constitutiva del “Pueblo de Dios”. Como era previsible y como sucede en organizaciones similares (partidos, sindicatos, cooperativas), con el correr del tiempo fueron los “especialistas a tiempo completo” quienes volvieron a monopolizar la toma de decisiones dado que estructuralmente no se cambiaron los mecanismos de poder internos. El proceso del “catolicismo - laicado organizado” es muy similar – sociológicamente hablando- al de las órdenes religiosas, quienes de ser ampliamente consultadas y llamadas a participar en la “misión universal”, lentamente volvieron a sus “espacios especializados”. Una investigación más profunda nos mostraría ciertas particularidades que reflejarían otros matices. No fue totalmente negada la "participación laical" sino que fueron otros grupos los convocados. Se sustituyeron grupos “laicales” organizados democráticamente (el caso típico son las Organizaciones Internacionales Católicas -OIC que vienen teniendo una activa vida internacional en el sistema de Naciones Unidas desde la Segunda Guerra Mundial) por otros elegidos según afinidades; agrupaciones de órdenes religiosas por religiosos de órdenes afines a la autoridad del momento. De los “laicos” en el conjunto de la Iglesia bajo la utopía de “Pueblo de Dios” se pasa a la organización de los “laicos” en departamentos eclesiales específicos bajo la tutela de un obispo o sacerdote. Al no realizarse cambios estructurales en la toma de decisiones, participación y representación, pasado lo “extraordinario” de las reformas y protestas, es decir al rutinizarse los comportamientos, se volvió a las prácticas “clericales” del monopolio del saber. El ministerio creado en Roma a fin de cobijar a los laicos luego del Concilio, pasó de llamarse Consejo de Laicos a Consejo para los laicos. Todo un símbolo.

La lucha por la definición en épocas de desregulación

Paralelamente a este proceso y no necesariamente como causa-efecto, sino por motivos múltiples, se verifica una explosión de participación y presencia pública de grupos laicales

en nuestras sociedades, mostrando una diversidad de catolicismos negociando su inserción y subordinación a la institución. En situación de democracia esas voces se amplifican, creando opinión pública y se recomponen, reduciendo su autonomía, en momentos de autoritarismo social. El aire de la época, por ejemplo en los 60 y 70 permite la expansión y visualización de laicos en el mundo de lo partidario. En los 80 hay fuerte presencia desde y en el mundo de los pobres con las comunidades de base como tipo ideal. Los 90 y el comienzo del tercer milenio brindan más espacios a las comunidades emocionales. Cada una de esas experiencias tratará de ser el “auténtico laicado” y la “verdadera iglesia”, rechazando ser una de sus partes. Hoy las tres experiencias comparten los nuevos dinamismos del laicado. Racionalización y presencia en lo social y partidario; emoción y respuesta a demandas espirituales; oferta de comunidades para los que necesitan la experiencia grupal y experiencias personales para los desencantados de las instituciones. He aquí un amplio menú de opciones que hoy se ofrece para los que quieren vivir una “religión de intensidad” de fundamento cristiano.

Ejemplo de estas trayectorias en un país del extremo sur en crisis terminal: la Argentina

Quizás, para terminar, la experiencia que se vive en la Argentina y que supongo que se repite en otros países, puede servir de ejemplo de esta diversidad de presencias católicas en nuestra sociedad.

Día tras día la prensa escrita, radial o televisiva nos muestra diversas manifestaciones de lo religioso en la vida cotidiana de los argentinos. Así nos enteramos de declaraciones de líderes religiosos opinando sobre todo tipo de temática (social, política, educativa, sexual, cultural), múltiples manifestaciones religiosas públicas (marchas, peregrinaciones, actos o celebraciones masivas), presencia visible de símbolos religiosos en espacios públicos (trenes, oficinas, subterráneos, comisarías, plazas, etc.) o expresiones de diversos tipos de personas que explícitamente muestran su adhesión religiosa. Una constatación es evidente: lo religioso no forma parte **sólo de la vida privada** en la Argentina sino que está inserto en la vida pública.

En un contexto de decadencia, pobreza, angustia generalizada y pérdida de expectativas, las instituciones cristianas, y en especial la Iglesia Católica, aparece encabezando el ranking de imagen positiva en casi todas las encuestas como una de las instituciones más creíbles. Esto permite a los obispos católicos (debido a la crisis de representación de los dirigentes políticos y a un Estado ausente) que puedan funcionar tanto como reguladores del conflicto social o como administradores del descontento. En el momento más agudo de la crisis terminal vivida por el Estado y la sociedad argentina (represiones, cambios de presidentes, gente confiscada en sus ahorros, pobreza extendida) fue el episcopado argentino junto al PNUD quienes asumieron la responsabilidad de llamar a un Diálogo Argentino y convocar al conjunto de los actores más representativos de la Argentina a fines de 2001 y comienzos de 2002. Una vez más la Iglesia Católica apareció como representando a la totalidad de la

Nación, protegiendo socialmente al conjunto de sus "hijos", monopolizando lo sagrado (fue el único grupo religioso que convocó desde el origen al Diálogo) y denunciando la "crisis moral".²³

Se dibuja así, el intento de creación de una nueva identidad católica en una sociedad desencantada y empobrecida. Se diseña institucionalmente un proyecto de compromiso social donde priman las organizaciones tipo Cáritas y las similares de la llamada ahora "sociedad civil" con sus concepciones y propuestas de **"solidaridad asistencial"** (sin o contra el Estado). El discurso es mayoritariamente de **reafirmación de certezas**, esto quiere decir que las respuestas a lo social van junto con propuestas culturales y políticas de raíz católica.

Este discurso vuelve a cobrar fuerza especialmente con el peso creciente en la institución del actual arzobispo de la ciudad de Buenos Aires, caracterizado históricamente por sus posturas integralistas de derecha y sus relaciones con sectores militaristas. Al mismo tiempo que "denuncia a los ricos" y rinde homenaje a "sacerdotes asesinados", exige educación católica en las escuelas públicas, hace saber a la clase dirigente sus prevenciones acerca de sectores políticos con posturas progresistas, se relaciona con los jefes militares para pedir "memoria completa" (y deslegitimar a los organismos de Derechos Humanos) y trata de impedir los programas de salud reproductiva del Estado que acrecientan los derechos de ciudadanía, especialmente para las mujeres de los sectores populares.

Por otro lado, tenemos la "irrupción extraordinaria, exuberante" de simbología cristiana en el espacio público de la mano de hombres y mujeres alejados, o fuera, o en conflicto con la órbita institucional y que - más allá de sus intenciones - son tomados como competidores por quienes históricamente han tenido el control legítimo de los mismos. Tarde o temprano la impugnación puede llegar.

La fuerza carismática – entendida como cuestionadora, no institucional burocrática, testimonial - de la diputada Elisa Carrió y candidata a Presidente en las últimas elecciones de mayo de 2003 por el centro izquierda, va acompañada en su estética discursiva y gestual con numerosa simbología cristiana. Su enorme crucifijo, el rosario en las manos, sus oraciones, su mención a la Virgen María, muestran la fuerza de lo católico en dar sentido, pertenencia y credibilidad a su mensaje. Su relación personal, directa y ascética con "lo sagrado y con la verdad" se expresó cuando dio su informe sobre el "Estado mafioso" y besó a la cruz para sellar esa garantía de certeza. Refuerza su actitud con el enorme peso simbólico de su adscripción a la larga tradición cristiana anti-institucionalista de los que un autor llamó "cristianos sin Iglesia".

²³ F. Mallimaci, Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. Ponencia presentada al Seminario Internacional Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo, México, febrero 2002.

En el mismo proceso de cuestionamiento institucional, pero desde otra lógica, debe ser comprendida la presencia de sacerdotes en experiencias partidarias o sociales significativas. Es el caso del Padre Farinello, dirigente de un partido político y del padre Spagnolo, (alejado de su función momentáneamente por el obispo local) dirigente de una organización de trabajadores desocupados. Que haya sacerdotes en la vida partidaria o en movimientos sociales no es un fenómeno novedoso ni en Argentina ni en América Latina (desde la independencia, pasando por la reorganización nacional, el peronismo o la última constituyente de 1995, hay ejemplos de sacerdotes en las Cámaras). Se trata de decisiones individuales y no fruto de grupos o comunidades religiosas. Sus credibilidades están tanto dadas por su vidas y testimonios en el mundo de los pobres, como por el peso social de lo religioso en nuestras sociedades. Combinan carismas personales con una credibilidad a lo religioso en la sociedad.

Y los ejemplos pueden multiplicarse. Huelgas, piquetes, defensa de los derechos humanos, luchas callejeras y cortes de rutas muestran a un número creciente de mujeres y hombres cristianos que a partir de sus propias convicciones creyentes, de su propia interpretación, lectura y vivencia de los textos sagrados, se suman al cuestionamiento “del modelo”, “del sistema”, “del Dios mercado”. Ven en las acciones que realizan más “ la construcción del Reino de Dios en la tierra” o “ la fuerza interior que les da sentido a sus vidas” que la subordinación a tal o cual manifestación episcopal. El líder de los desocupados Luis D’Elia-candidato a gobernador de la provincia de Buenos Aires para las próximas elecciones de setiembre de 2003- y el dirigente sindical Víctor de Gennaro de la Central de Trabajadores Argentinos son algunos de los nombres más conocidos.

Que estas personas tengan un amplio reconocimiento social y que sus convicciones creyentes formen parte tanto de sus motivaciones profundas como de la manera de relacionarse con los otros ciudadanos nos muestra por un lado nuevos tipos de demandas (éticas, sagradas, testimoniales, espirituales) que hoy se expanden en la sociedad. En momentos de incertidumbres y de crisis de futuro, las diversas certezas creyentes – individuales, comunitarias, emocionales, culturales - ocupan un espacio importante en dar sentido.

Por otro lado nos muestra la dificultad de las instituciones – en este caso la Iglesia Católica- de controlar los dispositivos de regulación, adhesión y pertenencia, es decir de monopolizar el discurso y el accionar cristiano. Crece hoy - en un momento de crisis de todo tipo de institución- una tensión cada vez mayor entre los que poseen el poder institucional de nominar - de disciplinar, castigar, premiar y por ende decir “este es cristiano” , y aquellos que a partir de sus carismas personales y acciones extraordinarias hacen suyo el largo y extenso capital simbólico cristiano fuera de todo control institucional.

Se abren así, al igual que en otros campos, diversas posibilidades. Desde el punto de vista institucional se puede rechazar aquello que los cuestiona por heterodoxo o ampliar los límites de la pertenencia y para ello crear nuevos espacios integradores, o bien refugiarse en

un ghetto con fuertes identidades y enemigos claros esperando “tiempos mejores”. Sin embargo el fuerte proceso de individuación, crítica institucional y recomposición “a la carta” de las creencias, se inspira en el aire de la época y de allí su fortaleza y perdurabilidad. Este panorama nos muestra, una vez más, que lo religioso debe analizarse social e históricamente y sin predeterminaciones, como una relación en continuo movimiento con el conjunto de la sociedad.

MIRAR LEJOS...

Cambiar el mundo y cambiar a las personas es un sueño eterno pero algunos se cansan antes... Desafío al cristianismo latinoamericano para convivir con varias memorias, varias legitimidades y varios poderes desde el heterogéneo mundo de los pobres y discriminados.

El crecimiento y heterogeneidad de la pobreza, el proceso de redimensionamiento del Estado-Nación y un cierto consenso logrado por la prédica neoliberal con su “utopía de mercado desregulador creador de nuevas oportunidades”, han cambiando sensibilidades y expectativas en la mayoría de los ciudadanos de América Latina. Han cambiado profundamente las posibilidades de creación, producción, distribución y socialización del mensaje católico “transformador de la sociedad”, dado que vivimos- sufrimos- cada vez más una “modernidad líquida”. De todos modos, se trata de profundizar la democracia a fin de extender los derechos de ciudadanía a todos los hombres y mujeres redistribuyendo las riquezas simbólicas, económicas, sociales, culturales, religiosas, sexuales, etcétera cada vez más concentradas.

Como nos recuerda Z. Bauman: “la tarea de construir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no forma parte de ninguna agenda actual- al menos no de la agenda donde supuestamente se sitúa la acción política-. La “disolución de los sólidos”, el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado y sobre todo ha sido redirigido hacia un nuevo balance: uno de los efectos más importantes de ese cambio de dirección ha sido la disolución de las fuerzas que podrían mantener el tema del orden y del sistema dentro de la agenda política. Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos- las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas-.”²⁴

La tarea de enfrentarse a esta nueva situación no es problema de un grupo sino del conjunto. Hay "fatiga social" para pertenecer a una misma comunidad durante varios años si no se combinan valores afectivos, festivos, celebrativos, de sacralidad, con responder a

²⁴ Zygmunt Bauman, Modernidad líquida, México, FCE, 2002, pág. 5

necesidades vitales tanto simbólicas como materiales a nivel individual y familiar. Es necesario rehacer y respetar varias espiritualidades: para comunidades e individuos, para católicos cuentapropistas y para aquellos que buscan certezas institucionales. Esas espiritualidades deberán dar cuenta del actual cansancio social ante las instituciones que no cumplen sus promesas; del quiebre de certezas con modelos anteriores y que lleva a la búsqueda de otro orden más justo; de identidades fluidas, construidas, de raíces múltiples; de expectativas mínimas de dignidad humana, de respeto a la individualidad y de indignación ética ante tanta pobreza y explotación.

Sigue habiendo “cristianos comprometidos” en la sociedad, en partidos políticos, en movimientos cristianos y en parroquias que expresan - vía religiosa- la protesta a un mundo y una sociedad que no los satisface. Si en otras décadas, esa protesta se canalizaba prioritariamente tanto a nivel social como político-partidario en lo social, hoy se expresa fundamentalmente en lo emocional. Hay un continuum que va desde los que pregonan posturas de reformar desde adentro y desde arriba, hasta los que declaman hacerlo desde afuera y desde abajo así como la tensión entre los que afirman por un lado hacerlo cambiando estructuras y los que piden cambiar primero personas.

Debemos tener presente las tres lógicas del cristianismo y su análisis en el caso particular de América Latina. Recordemos que para el caso del catolicismo, el conflicto por el poder de representación se da entre el tipo iglesia y los tipos “órdenes” y “movimientos católicos”; entre el carisma de función dado y el carisma personal construido. Los tres tipos deben pensarse juntos y relacionados. Cuando, por ejemplo, el tipo iglesia intenta monopolizar la nominación utilizando para ello toda clase de violencia, de una u otra manera aparecen y explotan las disidencias. Por el contrario, cuando hay grupos tipo secta que intentan ser la "única expresión", el conflicto se manifiesta con las autoridades de tutela que deberán regular para evitar que un catolicismo intenso sea el catolicismo de todos. Más allá de las diferencias de orientaciones, los conflictos de poder religioso entre católicos de CEBs y carismáticos con las autoridades fueron similares: para estar deben subordinarse.

De todos modos, la enorme mayoría de los cristianos vive su experiencia religiosa “a su manera y por cuenta propia”, habiéndose activado una importante porción de los mismos viviendo en sectores populares hacia “religiones de intensidad”, encontrándolas principalmente en grupos pentecostales, especialmente –pero no sólo- de influencia evangélica y – en menor medida - en las comunidades eclesiales de base de orientación católica. Hay una crítica simbólica profunda a los que detentan el carisma de función por parte de hombres y mujeres que reemplazan esa mediación con sus propias prácticas y experiencias. Lo "sagrado" aparece manejado por actores no especializados sin preocupación de los que participan en esas manifestaciones religiosas. Tanto ayer como hoy, esa producción de lo sagrado, más allá de los controles y regulaciones institucionales, aparece en manos de santos, curanderos, tiradores de cartas, hechiceros, magos, sanadores, cuidadores del cuerpo, etcétera y dependerá del tipo de “amenaza”, sea al orden político, al religioso, al científico o al militar, el tipo de respuesta que recibirán.

La institución católica vive también numerosas tensiones fruto de su globalidad, internacionalidad y la peculiar situación en América Latina. Van desde reafirmar certezas a fin de unificar su identidad (lo que significa intensificar su regulación interna eliminando los grupos “disidentes”) hasta hacer suyo el reclamo de solidaridad proveniente de sectores pobres, discriminados y excluidos de la sociedad latinoamericana (lo que significa crecer en la opción por los pobres con el consiguiente conflicto con otros sectores sociales que la integran) que ante el descrédito de otras instituciones históricas dadoras de sentido, encuentran, especialmente en la Iglesia Católica, uno de los pocos espacios de credibilidad.

Más allá de las voluntades individuales, hoy la estructura institucional católica en su lógica de poder y de construcción utópica aparece cuestionando, a su manera y con sus códigos propios, el actual modelo neoliberal tanto en sus declaraciones públicas como impulsando una movilización masiva de la base católica cuyo ejemplo más directo son los múltiples viajes de Juan Pablo II.^{25[1]}

Esta presencia estructural apunta a tres grandes dimensiones hoy vacantes:

a. La reconstrucción de una comunidad ética y moral a nivel nacional y mundial que rehaga una “memoria autorizada”, b. la reconstrucción de una “concepción de la humanidad” que elimine la pobreza, el hambre y la miseria de millones de personas y c. la reconstrucción de una comunidad política partidaria que dé respuestas a las demandas ciudadanas evitando la actual irrelevancia, pérdida de credibilidad y de legitimidad en la cual hoy se encuentran.

La mayoría de los católicos rearmen sus códigos éticos y de vida cotidiana y al mismo tiempo participan activamente en la vida religiosa de múltiples maneras, con sus propios tiempos y no necesariamente según las “normativas eclesiales” mostrando una cada vez una mayor brecha entre la identidad de origen y la identidad recreada.

Sigue habiendo grupos cristianos que viven su experiencia de fe de manera comunitaria y personal. Si ayer primaban las experiencias comunitarias que racionalizaban la experiencia religiosa desde una formación social y religiosa intensa, hoy crecen aquellas que la racionalizan a partir de dar satisfacción a demandas de sentido y de afecto. Se expande un cristianismo que busca relación con lo sagrado a partir de uno mismo y sin intermediarios especializados con fuertes reminiscencias carismáticas. Ir a los pobres y volver a las fuentes cristianas como una doble dinámica que moviliza y da sentido personal y grupal, es una de las principales características del catolicismo latinoamericano post Vaticano II.²⁶

^{25[1]} Retomando a su manera y estilo, lo ya manifestado por Paulo VI en su visita a la ONU en 1965 donde se presentó como “Ciudadano del Mundo”, “Experto en Humanidad”. Cientos de viajes y países visitados con miles de discursos muestran este nuevo intento de movilizar la feligresía católica “desde la base” y con el Pontífice Romano a la cabeza.

²⁶ Como nos recuerda constantemente el teólogo y sacerdote Gustavo Gutiérrez, principal impulsor de la Teología de la Liberación en el continente, “la exigencia y el significado del gesto hacia el pobre en tanto que acogida del don del Reino forman parte esencial del mensaje cristiano... el privilegio de los pobres en la fidelidad a las exigencias evangélicas encontró siempre un lugar a lo largo del andar histórico del pueblo de Dios”, en G. Gutiérrez, Una opción teocéntrica, en Páginas, nro. 177, octubre 2002, Lima, Perú.

Ha cambiado el tipo de compromiso hacia las instituciones tanto sociales como religiosas. Hoy se participa y mucho en espacios sociales y religiosos donde se combina emoción y acción, respuesta a necesidades materiales como simbólicas y donde prima más el proceso de individuación que las consignas institucionales en la creación y recreación de sus creencias. De allí que la lucha por el “poder al interior de las instituciones” haya perdido encantamiento, especialmente entre los jóvenes, y se fortalezca el crear “poder en uno mismo” cuestionando así simbólicamente, el poder actual de regulación de las instituciones.

Hay también una distancia cada vez mayor en gestos, palabras, preocupaciones y opciones entre el pequeño mundo intrainstitucional y la gran masa de creyentes. Hay una cultura católica que da vuelta a sí misma inserta en una sociedad post cristiana donde las principales referencias al catolicismo o al cristianismo son las vehiculizadas por los medios masivos de comunicación. Es valioso reflexionar sobre el aporte de un gran conocedor del “mundo católico”: “los cristianos, por una serie de bloqueos, tienen dificultad para entrar en el mundo del placer, del sexo y en el mundo de la mujer... puedo exagerar pero les diré que entramos en el mundo del pobre y no sé si sabremos entrar en el mundo de la mujer... nosotros católicos somos mucho más modernos, racionales y secularizados de lo que pensamos. Hemos secularizado nuestras liturgias, las hemos vaciado de la dimensión de lo sagrado, de celebración, de fiesta y de cuerpo.”²⁷

Las diversas protestas simbólicas que hoy vivimos - tranquilas, hechas en el día a día, de opciones voluntarias - están expresando una fuerte demanda de opinión pública y de reconocimiento de derechos de ciudadanía al interior de las comunidades religiosas. Es necesario - aquí también- rehacer un nuevo contrato social, una nueva regulación que tenga en cuenta las actuales concepciones del tiempo, espacio, participación y adhesión en la relación entre funcionarios de lo sagrado, católicos de intensidad y católicos de extensión. La brecha es cada vez mayor entre unos y otros.

Ese nuevo contrato religioso deberá transformar personas y estructuras de poder en el catolicismo. Para que tengan continuidad histórica deberán generar amplios consensos. Debería crear espacios de participación y de tomas de decisión instituidos y no regidos por el poder de presión de tal o cual grupo en tal o cual coyuntura. Tendrá además que tener en cuenta el respeto a la libre elección, a la libre opción, a la conciencia individual en temas ligados a creencias, el cuerpo, sexualidad, afectos, etcétera junto a una solidaridad efectiva con el conjunto de la población, especialmente discriminados, explotados y empobrecidos.

La utopía cristiana de reformar la Iglesia y la sociedad, de ampliar la contemplación y la espiritualidad desde el seguimiento del pobre sigue creando y reproduciendo racionalidades con lógicas diversas. San Agustín no se cansaba de repetir: Ama y haz lo que quieras. Como

²⁷ Luis Alberto Gómez de Souza, Crisis de la modernidad, movimientos sociales y cristianismo, en Utopía y praxis cristiana, nro. 2, 1991, Montevideo, Uruguay., p.21

también nos recuerda Luis Alberto Gómez de Souza, la utopía está ya en medio de nosotros... Se trata entonces de descubrir ese amor y esa utopía en múltiples racionalidades. No es tarea fácil para el sociólogo, pero ¿alguna vez lo fue?

Buenos Aires, agosto 2003