

Marcelo Juan González

**Latinoamérica/modernidad/catolicismo.
Itinerarios interpretativos sobre sus relaciones
a partir de la categoría *ethos*
y de la cuestión del quiebre del monopolio religioso.**

Tesis para optar por el título de
Magíster en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de San Martín

Director: Dr. Andrés Kozel

Buenos Aires
2012

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción general | 4 |
| Capítulo 1: Latinoamérica/modernidad/catolicismo. Itinerarios interpretativos a partir de la categoría <i>ethos</i>. | 7 |
| Introducción | 7 |
| 1.1. El itinerario semántico de <i>ethos</i> | 10 |
| 1.1.1. <i>Ethos</i> y su campo semántico | 10 |
| 1.1.2. Algunas razones para la generalización de la categoría | 12 |
| 1.2. Motivos conexos | 13 |
| 1.2.1. Hacia una horadación de la lectura monolítica de la modernidad | 13 |
| 1.2.2. Los ciclos identitarios | 16 |
| 1.2.3. Decantaciones | 16 |
| 1.3. El hito Max Weber | 18 |
| 1.3.1. Cuestiones textuales | 18 |
| 1.3.2. Cuestiones interpretativas | 20 |
| 1.3.3. Decantaciones | 26 |
| 1.4. Bolívar Echeverría (1941-2010) | 30 |
| 1.4.1. Ejes portantes de la interpretación de BE | 30 |
| 1.4.2. Los cuatro <i>ethe</i> | 33 |
| 1.4.3. El <i>ethos</i> barroco y América Latina | 37 |
| 1.4.4. Decantaciones | 44 |
| 1.5. Pedro Morandé (1948-) | 49 |
| 1.5.1. Horizontes y núcleos de un programa intelectual | 49 |
| 1.5.2. La institución del sacrificio | 55 |
| 1.5.3. Hacia una caracterización complexiva del <i>ethos</i> cultural latinoamericano | 59 |
| 1.5.4. Decantaciones | 64 |
| 1.6. La «teología argentina del pueblo» | 68 |
| 1.6.1. El movimiento de fondo | 69 |
| 1.6.2. El pueblo/los pueblos como sujetos de la historia | 70 |
| 1.6.3. Pueblo y cultura/ <i>ethos</i> | 72 |
| 1.6.4. La religión de los pueblos es el núcleo de sus culturas y en América Latina es, mayoritariamente, un verdadero y auténtico catolicismo | 74 |
| 1.6.5. Los sectores populares como sujetos de la liberación histórica | 75 |
| 1.6.6. Breve presentación de Alberto Methol Ferré | 80 |
| 1.6.7. Decantaciones | 83 |

| | |
|--|-----|
| 1.7. “Otra lógica” en América Latina. La interpretación de Cristián Parker | 86 |
| 1.7.1. <i>Pathos</i> , lógica, mentalidad y cosmovisión | 87 |
| 1.7.2. Religión/cultura popular | 88 |
| 1.7.3. Secularización “relativa” | 92 |
| 1.7.4. Otra “lógica” en América Latina | 95 |
| 1.7.5. Decantaciones | 98 |
| Conclusiones al primer capítulo | 101 |
| 1. Sobre la categoría <i>ethos</i> | 101 |
| 2. Sobre la “controversia post-weberiana” | 103 |
| 3. Sobre los itinerarios interpretativos | 105 |
| Capítulo 2: América Latina/modernidad/catolicismo. Itinerarios interpretativos a partir de la cuestión del quiebre del monopolio religioso. | 107 |
| Introducción | 107 |
| 2.1. Caracterización del contexto del intercambio | 108 |
| 2.1.1. La creación de un área de estudios de <i>Ciencias Sociales de la Religión</i> en América Latina | 108 |
| 2.1.2. La trayectoria de los protagonistas del intercambio | 118 |
| 2.2. Cuestionando los alcances del quiebre del monopolio religioso en América Latina: La propuesta de Alejandro Frigerio. | 129 |
| 2.2.1. Presentación sintética y crítica básica de la hipótesis a discutir | 129 |
| 2.2.2. Crítica y propuesta en el nivel de los marcos teóricos | 131 |
| 2.2.3. Releyendo la influencia del catolicismo en Argentina y América Latina | 143 |
| 2.2.4. Decantaciones | 145 |
| 2.3. El quiebre del monopolio religioso y sus distintos registros: La propuesta de Fortunato Mallimaci | 147 |
| 2.3.1. Primer registro: La producción religiosa se diversifica | 148 |
| 2.3.2. Segundo registro: La creencia legítima ya no puede ser controlada por la iglesia católica y el campo religioso se pluraliza | 149 |
| 2.3.3. Tercer registro: Un monopolio históricamente situado y complejo | 152 |
| 2.3.4. Límites del quiebre del monopolio católico | 166 |
| 2.3.5. Decantaciones | 167 |
| 2.4. Lectura comparativa y crítica de los itinerarios interpretativos | 169 |
| 2.4.1. Trayectorias | 169 |
| 2.4.2. Tematización del monopolio católico y su quiebre | 171 |
| 2.4.3. América Latina/modernidad/catolicismo | 173 |
| Breves conclusiones al segundo capítulo | 174 |
| Conclusiones Generales | 175 |
| Bibliografía | 180 |

Introducción general

La dupla Latinoamérica/modernidad ha sido objeto de una insistente tarea reflexiva por parte de diversos saberes. En el conflicto de las interpretaciones, sin embargo, emerge una suerte de patrón que podría formularse esquemáticamente como sigue: Entre la experiencia histórica latinoamericana y las vigencias de una modernidad vista desde sus realizaciones europeo/norteamericanas hay una cesura, una disonancia, un desajuste. La diversidad de anclajes teóricos, focos temáticos o preferencias de escenarios provocará lecturas divergentes, pero el núcleo duro de tal grieta no dejará de producir interlocuciones.

El presente trabajo de investigación se inserta en este cauce reflexivo desde una perspectiva particular. ¿Qué sucedería con estos itinerarios interpretativos si en lugar de una dupla se aborda un tríptico? ¿Qué aportes y novedades hermenéuticos podrían surgir si América Latina y modernidad se cruzan con “catolicismo” y más ampliamente con “cristianismo” y “fenómenos religiosos”? ¿Qué podría pasar con los otros dos componentes cuando el tercero los torsione para exigir su elucidación? ¿Qué le acaecerá al tercero cuando los otros dos lo asuman?

Este desplazamiento hacia el tríptico implica incursionar, de manera más articulada, en sugerencias que la dupla analítica suele dejar en estado de enunciación general. Esto es, en la posible influencia del catolicismo y la religión en los desajustes/diferencialidades de América Latina respecto de la modernidad. Vinculado a veces a nociones como mestizaje o popular, se lo ha tenido, sin muchas modulaciones, como un factor a considerar. Sea que se lo juzgue responsable de lo peor de sus derivas o que se lo vea como inspirador de sus resistencias; que se lo ubique como componente del pasado o que se le atribuyan posibilidades de activación.

El objeto de estudio será, pues, el tríptico Latinoamérica/modernidad/catolicismo en las valencias y significaciones que cada uno de sus componentes va recibiendo a medida que se interpretan sus interrelaciones. Su abordaje será elaborado desde recortes temáticos y caminos metodológicos que paso a precisar.

a) El análisis adoptará las modulaciones que caracterizan a una vertiente de los *Estudios Latinoamericanos*, en la que la tradición de las así llamadas “Humanidades” es enfatizada. Para el caso que nos ocupa, esto significa cuatro cosas. Un trabajo de construcción de cuerpos textuales que permitan poner en diálogo/discusión la producción intelectual de autores y colectivos que no necesariamente han interactuado entre sí. Una especial preocupación por desentrañar el movimiento de ideas y las categorías involucradas; prestando atención a las tramas, constelaciones, campos semánticos y desplazamientos. Una dedicación especial a los horizontes en los que las propuestas interpretativas se inscriben. La prioridad puesta en la decantación de los saberes por sobre la mayor o menor capacidad de influencia inmediata.

La noción de “itinerarios interpretativos” va, precisamente, en esta dirección. Su presencia como subtítulo, indica que se intentará una lectura transversal de las configuraciones que adquiere el trabajo reflexivo de autores y colectivos sobre el tríptico, desde las perspectivas recién mencionadas.

b) Dos son los cuerpos textuales construidos para el análisis. Los criterios que primaron para su selección y elaboración tienen que ver con el vigor con el que permiten la elaboración del tríptico objeto de estudio desde el polo “catolicismo”, con los diversos campos de saberes que ponen en juego (ciencias sociales, filosofía, teología) y con los distintos anclajes teóricos e ideológicos que los impulsan.

El primer *corpus* es el que se articula a partir de la categoría *ethos*. Se trata de un cauce interpretativo que ensaya una caracterización civilizatoria de América Latina desde consideraciones sobre su conformación histórica, sus trayectorias a través del tiempo y sus desafíos presentes. Para su relevamiento y elaboración han sido determinantes las sugerencias y pistas de trabajo ofrecidas por Andrés Kozel.¹ Para su análisis recorro senderos semánticos, motivos conexos y los complejos influjos que, en términos de recepción creativa desde Latinoamérica, ha tenido la investigación de Max Weber en torno a la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Luego me concentro en cuatro propuestas latinoamericanas a cargo del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, del sociólogo chileno Pedro Morandé, del

¹ Cfr. A. KOZEL, “Barroco americano y crítica de la modernidad burguesa”, *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos* 2 (2008) 163-177. Vaya aquí mi agradecimiento por las sugerencias que brotaron de los muchos encuentros e intercambios con el autor.

colectivo “teología argentina del pueblo” y del sociólogo de la religión chileno Cristián Parker. El decantamiento de las capacidades de sus itinerarios interpretativos para el abordaje del tríptico será el punto de partida para un análisis crítico de su fecundidad, de su capacidad de respuesta a las objeciones que se le han planteado y para discernir sus posibilidades futuras.

El segundo *corpus* aborda el tríptico desde las discusiones en torno al quiebre del monopolio católico en América Latina y en el marco de las ciencias sociales de la religión. El nacimiento y consolidación relativa de un área de estudios especializada en América Latina y el intercambio entre el antropólogo argentino Alejandro Frigerio y su compatriota el sociólogo Fortunato Mallimaci, serán los itinerarios interpretativos relevados.

c) La estructura del trabajo está articulada en dos grandes capítulos. El primero aborda el *corpus* en torno a la categoría *ethos* y el segundo el del intercambio sobre los alcances del quiebre del monopolio religioso del catolicismo América Latina. Sus secuencias siguen el mismo movimiento. Luego de una introducción, se pasa a un análisis detallado de los autores y colectivos según los criterios ya expuestos. Finalmente, se proponen decantamientos sobre lo estudiado, en orden a desentrañar los itinerarios interpretativos correspondientes y su incidencia para la comprensión de las relaciones entre Latinoamérica, modernidad y catolicismo.

Las Conclusiones Generales proponen una lectura del conjunto del trayecto en clave de aquilatamiento, comparación y agenda.

Capítulo 1

Latinoamérica/modernidad/catolicismo. Itinerarios interpretativos a partir de la categoría *ethos*.

Introducción

La recurrencia a la categoría *ethos* como parte de un esfuerzo interpretativo del perfil civilizacional de América Latina y de la ubicación del catolicismo en ella, ha tenido cultores muy diversos en orientaciones ideológicas, construcciones teóricas y objetivos culturales. Estas constelaciones interpretativas pueden ubicarse, siguiendo a Kozel, en dos grandes coordenadas.

Por un lado, como una vertiente de la “*gran controversia posweberiana*”² que, en América Latina, ha buscado pensar la modernidad capitalista subcontinental en relación con lo católico/mestizo/periférico; anclándose más o menos críticamente en las propuestas de Max Weber en la “Ética Protestante” y en la “guerra académica de los cien años” que ésta activó.

Por otro, en la disputas en torno a un perfil sociopolítico/cultural latinoamericano: su existencia misma; su condición de obstáculo/posibilidad para el despliegue de diversos escenarios deseados o rechazados; y su capacidad de contemporaneidad y futuro. Los cuestionamientos en cada uno de estos frentes han sido y son nodales.

Para algunos, la construcción de un perfil civilizatorio propio para América Latina en términos de *ethos* ha sido una respuesta de confrontación más o menos especular con bloques culturales que, cíclicamente, dominan el panorama internacional (España y lo “tradicional”, Europa y lo “occidental”, USA y lo “anglosajón”); estos esfuerzos de peculiaridad no habrían podido superar, para sus críticos, construcciones identitarias basadas en elencos de rasgos a los que se reivindica como exclusivos en una deriva esencialista y ahistórica. Su escaso poder explicativo, su sabor nostálgico, su rápida obsolescencia, su poco arraigo en los procesos históricos realmente existentes y su desembocadura fijista los ubicarían como representantes de un ciclo interpretativo superado.

Para otros, el *ethos* latinoamericano es visto preponderante o excluyentemente como barrera para distintos desarrollos deseados; al impedir modernizaciones, desarrollos, liberaciones,

² Cfr. A. KOZEL, “*Ethos* y desarrollo en Leopoldo Zea”, *Andamios. Revista de Investigación Social* 20 (2012) en prensa (en adelante: EDZ).

secularizaciones y globalizaciones. La validez de su estudio estaría, en todo caso, en la posibilidad de un diagnóstico sobre los núcleos duros de los retrasos subcontinentales, de su no-contemporaneidad endémica.

Para otros, finalmente, el recurso al *ethos* latinoamericano sería válido sólo historiográficamente; como testimonio de desarrollos pasados de la historia de las ideas.

Alguien podría sostener, por ejemplo, que si algo como eso existió alguna vez, con el tiempo fue erosionándose hasta el punto de volverse irreconocible, sea por la particularización cultural y por la concomitante emergencia de realidades de complejidad y diversidad crecientes, sea por el avasallamiento producido por el accionar de las lógicas más características de la experiencia dominante de modernidad, que ya lo habrían mercantilizado todo, sea por una combinación de ambos factores.³

Las conexiones con el hoy y sus virtualidades futuras estarían por tanto clausuradas.

El presente capítulo se inscribe en este campo de cuestiones con tres pretensiones básicas. La primera de ellas es construir un itinerario de interpretaciones que han hecho de la categoría *ethos* (*pathos*) un eje central para la comprensión de las relaciones entre América Latina/modernidad/catolicismo. Se trata, obviamente, de un abanico de autores y colectivos que se deciden positivamente por la existencia, la plausibilidad y la vigencia de un *ethos* subcontinental. La segunda es ponderar hasta qué punto y con qué modalidades, estas propuestas se relacionan con la “gran controversia postweberiana”. La tercera, por fin, es desentrañar los itinerarios interpretativos que diseñan para comprender el tríptico en estudio, aquilatar sus capacidades para responder a los cuestionamientos señalados y proponer una lectura crítica de estos ensayos en clave de comparación mutua.

Tales pretensiones se tramitarán a través de un trabajo estructurado en siete puntos y en tres ejes transversales. Los puntos tienen por objeto la construcción del mencionado *itinerario de interpretaciones*. Los dos ítems iniciales buscan un anclaje de la categoría *ethos* en su camino semántico y en motivos conexos que preparan su eficacia hermenéutica. El tercero, analiza la contribución decisiva de Max Weber. Del cuarto al séptimo despliego las propuestas respecto del *ethos* latinoamericano del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, del sociólogo chileno Pedro Morandé, del colectivo “teología argentina del pueblo” y del sociólogo de la

³ EDZ.

religión chileno Cristián Parker. La selección de autores ha seguido el criterio de la diversidad de horizontes de ideas/disciplinas y la complejidad/articulación de los ensayos.

Los *ejes transversales* elaborarán las otras tres pretensiones del trabajo señaladas, esto es, las modulaciones que va recibiendo la categoría *ethos*, la ubicación de las contribuciones en la polémica post-weberiana y el desentrañamiento de constelaciones interpretativas. Esto se plasmará en un ítem llamado “decantaciones”, ubicado al final del análisis de los autores y el colectivo.

El capítulo se cierra con unas breves *conclusiones generales* en las que ensayo una valoración personal complexiva del recorrido.

1.1. El itinerario semántico de *ethos*

Ethos se ha convertido en una categoría generalizada en las ciencias sociales. Formulaciones como “*ethos* económico”, “*ethos* inglés”, “*ethos* santiagueño”, “*ethos* de la ciencia” son apenas algunos ejemplos de los múltiples usos. La “consagración” terminológica de la categoría por parte de Max Weber y la importancia que adquiere en una veta analítica mayor de las relaciones América Latina/modernidad/catolicismo señalan dos hitos de este proceso.

Sin embargo, en general, la incorporación y elaboración de la terminología de *ethos* no muestra un especial trabajo de justificación ni de análisis de su complejo itinerario histórico. Tanto el sociólogo alemán como muchos de sus cultores parecen asumir el término en su forma “ambiental” y altamente aporética en lo que a itinerario semántico se refiere. Estamos, pues, ante un término proteico y fructífero que por su amplitud significativa y su capacidad entramarse con las más diversas realidades ha recibido una calurosa recepción.

Si esto es así, caben dos indagaciones. La primera procura ensayar un somero recorrido por el campo semántico *ethos* a partir de algunos mojones claves. La segunda busca proponer posibles interpretaciones para su generalización.

1.1.1. *Ethos* y su campo semántico

a) Una primera señalización tiene que ver con indicar que las lenguas modernas suelen transcribir bajo el mismo término *ethos* dos palabras griegas, la mayoría de las veces sin indicación de estar haciendo una elección. Por un lado, remite a *ἔθος*: costumbre, hábito. Por el otro, a *ἦθος*: disposición, carácter, orientación. Si el segundo puede incluir al primero, esto no es reversible. Una tensión inicial se hace evidente entre un significado más general e indeterminado y otro mucho más específico. Una cosa es hablar de una “costumbre” o manera de proceder de una persona o colectivo y otra es indicar un tipo de resorte conductual al que se atribuye cierta estabilidad, capacidad de organización de acciones diversas y consistencia témporo/espacial apta para marcar una suerte de estilo o marca caracterizante.

b) Por lo que al itinerario semántico se refiere, es conducente seguir la esquematización propuesta por Aranguren,⁴ inscrita en su búsqueda de los fundamentos de la ética. El autor propone dos grandes zonas semánticas para *ethos*.

⁴ Cfr. J.L. ARANGUREN, “La ética y su etimología”, *Arbor* XXXI (1955) 1-16.

La primera, reputada como más antigua, remite a *residencia, morada, lugar donde se habita*. Inicialmente proveniente del registro poético y empleada para indicar el espacio donde se crían y guarecen los animales, se extendió posteriormente a los seres humanos y a los pueblos. Esta veta semántica recibió prestigio contemporáneo por la propuesta de Martin Heidegger de traducir un célebre *dictum* de Heráclito como: *el lugar de habitación del hombre es la cercanía de los dioses*. El hombre habita, en tanto que hombre, en la cercanía de dios. Para el hombre su morada habitual es lo abierto a dios, lo indecible, lo inmenso. Así, la ética trata de la morada del hombre, que es el ser. Una discípula suya -Helen Weiss- hará una transposición heideggeriana de la ética aristotélica, proponiendo que esta morada o lugar no es un país o ámbito exterior, sino el lugar que el ser humano lleva en sí, su actitud interior, su referencia a sí mismo y al mundo. El *ethos* no es nada que acontezca junto al ser del hombre, ni una parte de él, sino el concepto central para el entendimiento de éste. Es el suelo firme, el fundamento de la praxis, la raíz de la que brotan todos los actos humanos, la fuente de la que manan los actos singulares.

La segunda, más cercana al uso aristotélico y muy presente en la tradición filosófica por su directa alusión a “ética”, indica hacia *modo de ser, carácter, disposición del ser humano; modo y forma de vida*. Su uso en pares contrapuestos reclama ulteriores aclaraciones. *Tropos/ethos*: Mientras que *tropos* está cerca de “manera” con una connotación de postura más superficial o “moda”, *ethos* implica un nivel más profundo y fontal. *Pathos/ethos*: Si *pathos* va en la línea un tono afectivo, de un sentimiento básico, un talante con el que se enfrenta a la realidad y que es “dado” en un registro de pasividad, *ethos* es algo “adquirido”, que se imprime o acuña por los hábitos. *Nomos/ethos*: estando la ley relacionada con un enunciado determinado, *ethos* se presenta como una costumbre de algún modo “anterior” a toda fórmula.

c) En el campo de la retórica, Aristóteles ubica a *ethos* junto a *logos* y *pathos* como las tres vías de la persuasión.⁵ *Logos* dice relación a los argumentos y pruebas. *Pathos* se vincula con las emociones que cabe suscitar en el auditorio. *Ethos* es la persuasión que se ejercita por medio de la presentación que el orador hace de su propio carácter y del de su cliente, en orden a despertar fiabilidad. Se trata de poner discursivamente en juego aspectos caracterológicos ponderados como “simpáticos” para diversos auditorios. Este canal persuasivo ha retomado vigencia en los

⁵ Cfr. J. WISSE, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Adolf Hakkert Publisher, Amsterdam 1989.

estudios de la retórica contemporánea como fruto de las transformaciones en la enunciación traídas por los medios de comunicación masivos y la actualidad de la presentación de sí como central en la estrategia comunicativa. En esta vertiente cobra también relevancia el sentido de *ethos* como “carácter”, en este caso como recurso movilizado y movilizador.

Retomando la propuesta de Aranguren y decantando los hitos antes señalados, podría decirse que la categoría *ethos* tiene una densidad por trayectoria semántica que incluye las siguientes vertientes:

- “Espacio residencial” o *fuerza* del que brotan actos por medio de hábitos.
- Carácter configurado activamente como resultado de estos actos/hábitos.
- Funcionamiento en un nivel de “resorte” o de “ámbito proteico” a partir del que se configuran comportamientos específicos y determinados.
- Capacidad articuladora y organizadora.
- Cierta consistencia temporal.
- Plasticidad para ser relacionado con diversos colectivos.
- Capacidad explicativa de una diversidad de comportamientos que en otros niveles no mostrarían convergencias y su conjunto no parecería “lógico”.
- Posibilidad de dar cuenta de un abanico de actitudes prácticas y de disposiciones para la acción en determinados colectivos sociales.

1.1.2. Algunas razones para la generalización de la categoría

La amplia acogida del término en las ciencias sociales puede ser interpretada desde tres coordenadas básicas.

Ante todo, el hito que supuso el aporte de Max Weber a la sociología de la religión, al estudio de las éticas económicas de las religiones y al desentrañamiento del origen del capitalismo, así como su amplia recepción, convirtieron a la categoría en un recurso prestigioso y colaudado, no necesitado de mayores justificaciones.

Además, la apelación a la categoría parece permitir conectar entidades colectivas y procesos histórico-culturales sin poner en juego vinculaciones causales rígidas, unilaterales o poco complejas.

Finalmente, la categoría se ha mostrado capaz de satisfacer las búsquedas de dos tipos de usuarios. Por un lado, la de aquellos que, cuestionando todo esencialismo a-histórico, necesitaban tematizar aspectos de la vida colectiva que habitualmente se tramitaban a través de registros tales como identidad, caracteres y estilos. Por otro lado, la de aquellos que pretendían mostrar la exigencia inversa, esto es, abrir nuevos caminos para decir hilos conductores, invariantes históricas, nudos o nudos de significación, matrices.

1.2. Motivos conexos

La fecundidad del motivo *ethos* en lo que hace a su tratamiento latinoamericano está ligada a la elaboración previa o simultánea de otros filones hermenéuticos. Me detengo aquí en dos. La horadación de la lectura monolítica de la modernidad y la cuestión de los “ciclos identitarios”.

1.2.1. Hacia una horadación de la lectura monolítica de la modernidad

La desavenencia entre una lectura de la modernidad como un hecho cultural monolítico y los ensayos de interpretación de la originalidad civilizatoria de colectivos no centrales en relación con sus corrientes dominantes, constituyó un andarivel analítico que abrió el espacio en la búsqueda de categorías y abordajes más complejos. Los ejemplos de José Gaos y Leopoldo Zea son indicativos de estas aperturas.

El diagnóstico repetido y machacón de que un colectivo sociocultural está en decadencia ha marcado especialmente a España y a su tradición intelectual. El filósofo ibérico “trasterrado” en México, José Gaos,⁶ afronta esta insistencia hermenéutica desde dos claves.

En primer lugar desentraña un dispositivo oculto cuando el sustantivo *decadencia* es usado en este registro. Al ponderar que un colectivo está en decadencia se está realizando una doble operación de contraposición (antes/después y alto/bajo) cuyo resorte íntimo es una comparación con un modelo al que se estima “canónico”. En el caso de España, esto quiere decir dos cosas. En sentido temporal, que hubo una España alta y gloriosa que en un “momento” decayó (la oscilación en su detección puede ir desde ubicarlo en el XVII hasta un punto tan lejano que linda con el “siempre”). En línea espacial, se está indicando que hay otros países (Francia,

⁶ J. GAOS, “Decadencia”, en: *Obras Completas IX*, 477-482 (en adelante DD).

Inglaterra, USA alternativamente) que marcan la pauta epocal de lo valioso, y respecto de los cuales España está por debajo.

Para Gaos, este ensamblaje sólo es posible cuando el grupo social considerado decadente comparte las tablas valorativas del pasado glorioso y del “otro” modélico. En términos más combativos:

Estimarse un país decadente por relación a otros entraña que tal país estime más las cosas extrañas que las propias; fundada en los hechos históricos y en la psicología individual y colectiva, que pasa a compartir las estimaciones hechas por los extraños de sus propias cosas. (DD, 478)

Este montaje estimativo hace de las fortalezas de los otros el único criterio de juicio para sopesar el valor de lo propio. Si lo importante es la capacidad científico-técnica, la potencia militar con el poder político que conlleva, entonces España es marginal y decadente.

Una vez desimplicado el procedimiento, Gaos pasa a mostrar su relatividad histórica. Las estimaciones del liderazgo de tal o cual modelo pueden entrar, a su vez, en crisis, con lo que el proceso cambia de dinámica. Si lo estimable se desplaza, ¿seguiremos hablando de una España en decadencia? Si lo que antes estaba en la cima ahora está en el abismo, ¿cómo se revolucionan las ponderaciones de lo que es central y lo que es marginal?

La segunda clave de la interpretación de Gaos es filosófica y tiene que ver con la salida de la situación/diagnóstico de la decadencia:

Para que una decadencia deje de serlo no es necesario que cambie el pasado (ni que aporte novedad de revelación), el presente y el futuro. Basta con que cambien las estimaciones para que lo que se estimó decadente deje de estimarse tal y pueda llegar a estimarse superiormente. Para que el pasado cambie en realidad. (DD, 479)

En otros términos, el pasado es una realidad abierta e inacabada que distintos presentes trabajan a su modo. En un hoy en el que las estimaciones de la modernidad dominante revelan toda su caducidad –el ensayo de Gaos fue elaborado poco después de Hiroshima y Nagasaki–, la decadencia deja de ser tal, no sólo en lo contemporáneo sino también en el ayer. Así España podría no haber decaído. La marginalidad podría ser indicativa de disidencia y no de atraso; su tardanza en lanzarse en los brazos de lo nuevo un signo de su sabiduría. Por tanto, en la medida en que se haga lo posible por gestar un cambio en las estimaciones de la modernidad se estará alcanzando lo que tantas generaciones de pensadores buscaron: sacar a España de la decadencia.

El camino ya no es el recurso “ilustrado” con su postulación de la necesidad de conocer el pasado para cambiar el futuro que termina siempre traduciéndose en la exigencia de abrirse a lo

que España se había cerrado: a la europeización. En una torsión lingüística densa, Gaos propone una salida más radical. Cuestionando las estimaciones desde la dinámica de cada hoy (y no del ayer como los tradicionalistas), es posible desembocar en que:

Puede no haber habido decadencia, si en el futuro se imponen determinadas estimaciones, porque el pasado es una realidad incompleta que van completando los sucesivos presentes. (DD, 481)

Desde este ángulo de ataque se vuelve central un trabajo de transformación de las estimaciones sobre la modernidad y una decisión presente por sostener una disidencia valorativa, si se quiere sacar a España de la decadencia. Ante un pasado inacabado leído desde un presente en metamorfosis de estimaciones, España podrá dejar de haber sido decadente.

Leopoldo Zea asume, a su modo, estas transformaciones estimativas refiriéndolas a América Latina.⁷ Zea constata que la marginalidad, la inferioridad, la parcialidad de la incorporación de América Latina al occidente moderno atravesaron su conciencia en clave negativa. Su pertenencia inicial a la órbita de países católicos como España y Portugal fue vista como una hipoteca de atraso y como un impedimento para una integración plena a la lógica civilizatoria.⁸ Pero estos desajustes pueden cambiar de signo cuando la occidentalidad pura y dura comienza a no ser motivo de orgullo. En la misma medida en que América Latina no ha sido occidental será capaz de estar a la altura de las exigencias epocales presentes y futuras.

Siguiendo los planteos de Américo Castro y Sergio Buarque de Holanda y, más profundamente, de Arnold Toynbee, Zea pondera esta marginalidad de ayer como la posibilidad de hoy para que América Latina aporte su experiencia civilizatoria en la conformación de una cultura más amplia. Su capacidad histórica para amalgamar vertientes culturales dispares por el mestizaje puede fungir de puente entre occidente y sus otros.

⁷ Cfr. L. ZEA, "Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana", en: L. ZEA, *América en la historia*, FCE, México/Buenos Aires, 224-278.

⁸ La trayectoria intelectual de Zea ha sido muy dilatada y ha generado una amplia producción posterior al escrito citado. En ella, las relaciones Latinoamérica/modernidad/catolicismo no se plantean siempre con los mismos énfasis. Simplificando, podría decirse que el protagonismo del catolicismo cobrará intensidades menores y que la valoración positiva de la posibilidad de aunar una modernidad de calidad con lo propio latinoamericano se ha ido haciendo siempre más visible. Cfr. A. KOZEL, "Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea", *Andamios* 10 (2012) 1-12.

1.2.2. Los ciclos identitarios

La existencia de un abanico interpretativo que recurre al motivo *ethos* para dar cuenta de las peculiaridades latinoamericanas puede inscribirse creativamente en lo que Eduardo Devés Valdés llama ciclo o espiral identitario:⁹

El pensamiento latinoamericano desde comienzos del siglo XIX ha oscilado entre la búsqueda de modernización o el reforzamiento de la identidad. Ha sido de igual modo permanente el intento por equilibrar ambas dimensiones. Por ciclos y espirales, diversos grupos de pensadores latinoamericanos (sea por modas, generaciones, escuelas) han ido acentuando lo modernizador o lo identitario.¹⁰

Por un lado, el “proyecto modernizador” se caracteriza por el énfasis en seguir el ejemplo de los países más desarrollados de cada momento, por la valoración de lo tecnológico, por la exigencia de importar modelos y personas desde los países líderes, por la obsesión por el *aggiornamento*, por la tendencia a desvalorizar lo popular, indígena, latino, hispánico y latinoamericano. Por su parte, el “proyecto identitario” subrayará la reivindicación o defensa de lo americano, lo latino, lo indígena y lo propio; la valoración de lo cultural, artístico, humanista; el no intervencionismo de los países más desarrollados en Latinoamérica con la reivindicación de independencia y liberación; la enfatización de la justicia, igualdad y libertad.

Devés Valdés postula la existencia de oleadas o ciclos para cada uno de estos proyectos. Mientras que la modernización se acentúa hacia 1850, 1890, 1940 y 1985, la identidad se afianza en torno a 1865, 1910 y 1965. Los cambios de ciclo parecen darse en la convergencia de al menos tres factores: la emergencia de una nueva generación, la disponibilidad de nuevas ideas en el plano internacional y la eclosión de un acontecimiento disruptivo.

1.2.3. Decantaciones

Llamar “conexos” a estos dos motivos respecto los análisis subsiguientes que hacen eje en la categoría *ethos* es procedente por cuatro razones:

a) La noción de *transformaciones estimativas* de lo que hace valiosa a la modernidad introduce tres clivajes que serán asumidos por los sostenedores de un *ethos* latinoamericano crítico/creativo: la complejización de la noción misma de “modernidad”, la valoración de las no-contemporaneidades en determinadas coyunturas civilizatorias por su fecundidad para otras

⁹ Cfr. E. DEVÉS VALDÉS, *El pensamiento latinoamericano del siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, vol. 1: «Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)», Biblos, Buenos Aires 2000 (en adelante PL).

¹⁰ PL, 15.

encrucijadas epocales, la capacidad de reinterpretación de la historia propia y de sus agentes más estigmatizados cuando nuevas coordenadas hermenéuticas se abren paso.

b) Se verifica una suerte de “arrastre” de lo ibérico en relación con lo latinoamericano. Más precisamente, los cuestionamientos críticos de/desde lo español y portugués ejercen, en determinadas situaciones históricas favorables, presiones estimulantes para una reinterpretación de lo subcontinental. El desmontaje de los motivos decadentistas y la revisitación de determinadas vertientes generan condiciones posibilitadoras para que diversos aspectos del *ethos* latinoamericano se hagan visibles, se revaloricen o se articulen de otros modos. Cabe pensar que también el proceso inverso es verificable. Una mirada más compleja y articulada de lo latinoamericano y su *ethos* (como la que brindaron algunos países de la región a los “trasterrados” españoles) provoca repensamientos en lo ibérico.

c) El despertar de “ciclos identitarios” o su recuperación se presentan como atmósferas proclives a momentos creativos en interpretaciones que hacen bisagra en un *ethos* latinoamericano; por lo que podría trazarse un recorrido histórico de sus afinidades. El mismo tiempo, la categoría *ethos* parece tener potencialidades hermenéuticas como para complejizar críticamente una posible deriva simplista y rígida del motivo “ciclo identitario”; mostrando que el componente modernidad/modernización no tiene por qué verse a priori como opuesto a lo identitario.

d) El componente “catolicismo” de la constelación protagoniza relaciones diferenciadas cuando se lo ve como parte de la trama ibérica. Los análisis en torno al *ethos* latinoamericano podrían beneficiarse de tales “desvíos” y vínculos.

Finalmente, un breve comentario crítico. En los textos analizados en primer término, no se han puesto suficientemente de manifiesto, en mi opinión, las convergencias que coadyuvan a la aparición de una transformación estimativa y al despertar de las capacidades renovadoras de un presente abierto. Un cierto matiz voluntarista permea el razonamiento, al presuponer que dichos cambios y desensamblajes son posibles en cualquier coordenada.

1.3. El hito Max Weber

Las interpretaciones del tríptico Latinoamérica/modernidad/catolicismo con eje en la categoría *ethos* que luego analizo, tienen relaciones estrechas con los aportes que, a las relaciones entre sociedad y religión, ha hecho Max Weber; particularmente en “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”.¹¹ Explícitas en muchos casos e implícitas en otros, las referencias son medulares. Sin embargo, el modo en que se verifican abre una serie de interrogantes: ¿Se han tenido en cuenta los textos de Weber o se trata de una recepción genérica, poco matizada y simplificadora? ¿Se han asumido las cautelas y precisiones teórico-metodológicas del sociólogo alemán o se ha dado una transposición “abusiva” de sus propuestas al escenario latinoamericano por medio de un simple reemplazo de sus actores? ¿Puede considerarse a los autores que veremos como participantes, a su modo, de la gran controversia post-weberiana?

Estos interrogantes sólo serán abordables al finalizar el presente capítulo. Sin embargo, la centralidad del “hito” Weber como interlocutor de los estudios que se emprenderán requiere acometer la tarea de un recorrido conciso pero preciso por sus principales propuestas interpretativas; máxime cuando éstas han quedado históricamente insertas en lo que Gil Villegas ha llamado “*la guerra académica de los cien años*”.¹²

El trayecto consta de tres momentos. Inicia con un análisis de las complejidades textuales de las fuentes weberianas. Sigue con un estudio sobre diversas cuestiones interpretativas. Se cierra con un apartado en que propongo un conjunto de decantaciones que vinculan el camino recorrido con la categoría *ethos*.

1.3.1. Cuestiones textuales

Max Weber nunca escribió ni publicó un libro que se llamara “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”. El primer trabajo weberiano con esa denominación consistió en dos artículos aparecidos en la revista especializada *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1904 y 1905 respectivamente. En 1920 (año de la muerte de Weber) comienza la publicación de

¹¹ Para los textos de Weber y para su contextualización nos basamos en la edición crítica de Gil Villegas por la importancia de su introducción, los criterios de edición y la incorporación de trabajos centrales de Weber que son claves para la comprensión de sus primeros ensayos. Cfr. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas*, FCE, México 2011² (En adelante EP).

¹² Se trata de la amplia polémica respecto de los alcances y contenidos de las propuestas weberianas que se abrió en vida del autor, que continúa hasta hoy y que ha recibido nuevo impulso en 2005 con ocasión de los cien años de EP. Un panorama amplio y razonado se puede ver en: F. GIL VILLEGAS, “Introducción del editor”, en: M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas*, FCE, México 2011², 9-67 (en adelante IE).

los tres volúmenes de sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920-1921) para la cual el autor hace dos intervenciones claves: corrige y aumenta los artículos de 1904/5 y confecciona una *Introducción* general a los tres tomos, a la que suele considerarse como una clave fundamental para la comprensión de toda su obra.

El primer libro que aparece con el luego célebre título es la traducción al inglés de Talcott Parsons (1930) diez años después de la muerte de Weber. Allí se coloca la *Introducción* de 1920 y los dos artículos en la versión del mismo año. Esta editorialización hará fortuna extendiéndose a muchas versiones y traducciones que no especifican la complejidad filológica de la cuestión.

La importancia de tener en cuenta estas complejidades es triple. En un primer sentido, porque la versión corregida en 1920 de los artículos iniciales no es anecdótica ni se limita al agregado de copiosas notas. Estamos, ante todo, ante un cambio de tonalidad. Quien escribe en 1920 no está realizando un experimento científico de interés, sino que es una figura consagrada que propone con autoridad una interpretación elaborada. Además, encontramos una expansión o contracción de algunos temas de acuerdo con las polémicas suscitadas por la primera versión y por los desarrollos e intereses posteriores del mismo Weber. La incorporación de una terminología tan importante en el debate posterior como la de “desencantamiento” del mundo se ha señalado como uno de los ejemplos más notables.¹³

En un segundo sentido, la incorporación de la *Introducción* a los tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión* como si encabezar los artículos fuera su función original, produjo un doble efecto. Positivamente, hizo conocer un texto que muchos analistas juzgan decisivo como clave de lectura de la obra integral de Weber (y que sería aun más significativo al convertirse en el último texto escrito por el autor antes de morir). Negativamente, porque tiende a olvidarse que no fue pensado para ser la primera parte de la *Ética Protestante*, sino de todo el contenido de la serie.

El tercer sentido de atender al desarrollo de los escritos tiene que ver con las posibilidades interpretativas que ofrece la lectura de la *Ética Protestante* en correlación con la producción

¹³ Otros desplazamientos son: énfasis en las recompensas psicológicas justificatorias frente al problema de la predestinación calvinista; intensificación del debate en torno a la tolerancia política en las religiones protestantes; una mayor matización de Benjamín Franklin como tipo ideal; la ampliación del debate en torno al vocación/llamada; un mayor detalle en el nexos entre vida monacal y ascetismo intramundano protestante.

posterior de Weber en temas relacionados,¹⁴ y en vínculo con la ampliación del espectro que ofrecen investigaciones tales como *Contribución a la sociología de las religiones mundiales*.

1.3.2. Cuestiones interpretativas

La recepción de EP se ha caracterizado por su envergadura y por su cariz polémico. En la “guerra académica de los cien años” (Gil Villegas) ha pasado todo lo imaginable. Desde groseros errores de interpretación en la lectura (y a veces de la no lectura) de Weber, pasando por las propias ambigüedades o por el carácter ensayístico y dinámico de su producción, y desembocando en múltiples propuestas de claves de lectura y de recepciones sintéticas en el marco de otros intereses y cuadros teóricos.¹⁵

Lo que considero conducente, entonces, es exponer de manera sintética una interpretación de la propuesta weberiana que tenga en cuenta estos debates. Un elenco en cuatro ítems mediará el ensayo.

a) ¿Qué tipo de causalidad?

Una mirada habitual al aporte de Weber consiste en decir que ha vinculado “protestantismo” y “capitalismo” de una forma causal.

La primera precisión tiene que ver con el establecimiento mismo de este tipo de nexos entre procesos económicos del capitalismo y protestantismo. Esta clase de relacionamientos no empieza con Weber y puede decirse que hay una constelación de cuestiones disponible en el contexto cultural alemán en que el autor se mueve. Contribuciones como las de Wilhelm Dilthey, Eberhard Gohein y de ingleses como Matthew Arnold y John Keats fueron explícitamente tomadas en cuenta en la confección de EP. A esto cabe agregar las propuestas de contemporáneos con las que mantiene distintos grados de criticidad: George Simmel (*Filosofía del dinero*),

¹⁴ La selección de textos relevantes en este sentido propuesta por Gil Villegas (todos incorporados en los anexos de la ya citada edición crítica) incluye un grupo de textos afines a la temática que Weber produce entre 1904/5 y 1920. Entre los más mencionados están: *Mi palabra final a mis críticos* (1910). *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo* (1906). *Religiosidad de los virtuosos y vida cotidiana. Ascetismo negador del mundo y ascetismo intramundano. Conducta de católicos, judíos y puritanos respecto a la vida lucrativa. Racionalismo ascético y capitalismo. Condiciones y efectos económicos de la Reforma protestante. Distinción entre iglesia y secta. Desarrollo de la ideología capitalista.*

¹⁵ Para una primera aproximación a la envergadura del debate se pueden ver: F. GIL VILLEGAS, “Bibliografía cronológica del debate en torno a la tesis weberiana sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, en: EP, 539-558. P. ARONSON-E. WEISZ (comps.), *Sociedad y Religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de la racionalización*, Prometeo, Buenos Aires 2005.

Werner Sombart (*Capitalismo moderno*) creador del término “espíritu del capitalismo”, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek y Heinrich Rickert.

Si la relación estaba planteada, la cuestión en juego era la manera en que se interpretaba esta causalidad. A la luz del debate, puede considerarse como adquirido que Max Weber no sostiene una causalidad genética por la que el capitalismo hubiera surgido del protestantismo; ni en el sentido de una dependencia global (hay muchos otros factores que constituyeron el capitalismo), ni en el cronológico (el capitalismo es anterior a la Reforma protestante, anclándose en la baja edad media).

La concepción weberiana del influjo de las ideas (incluidas las religiosas) sobre los procesos económicos es compleja y articulada. Es, ante todo, bidireccional: las condiciones económicas influyen sobre las mentalidades éticas y éstas coadyuvan a conformar lo económico. Pero es también indirecta, por lo que no es viable una interpretación de Weber como una alternativa “idealista” a un “materialismo” proveniente de Marx:

Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las *imágenes de mundo* creadas por las *ideas*, han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses.¹⁶

Así como el empleado del ferrocarril “guardagujas” manipula los mecanismos para que el tren que viene por los rieles tome una dirección nueva, las ideas pueden –en ciertas circunstancias– redireccionar un proceso en marcha desde la configuración de una mentalidad. Aplicado a nuestro caso:

La imagen del mundo configurada por ideas religiosas calvinistas, desempeñó la función de guardagujas que modificó la trayectoria de la vía por la que venía encarrilado el desarrollo histórico del capitalismo moderno, impulsado por intereses materiales. (IE, 30)

El tipo de causalidad aducida por Weber es, además, abierta y flexible. La terminología, por él usada con preferencia, de “afinidades electivas” y “adecuación” muestran su entidad. Esto implica que puedan darse “consecuencias no queridas” respecto de las concepciones de origen religioso. El ascetismo intramundano tuvo derivas que no fueron buscadas ni queridas por los fundadores de los colectivos protestantes y sus cultores. Lo que comenzó para la salvación del alma tuvo efectos económicos que no fueron controlables:

¹⁶ M. WEBER, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen”, en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Mogr, Tübingen 1978, 252. Citado por IE, 30.

Los efectos de la Reforma en el orden de la civilización (...) eran consecuencias imprevistas y espontáneas del trabajo de los reformadores, desviadas y aun directamente contrarias a lo que éstos pensaban y se proponían. (EP, 134)

b) ¿Quiénes son los “*partners*”?

Una interpretación observable en la historia de la recepción de Weber es que éste habría vinculado al protestantismo en general con el capitalismo en general. Pero esta abstracción está explícitamente negada por el autor.

El primer *partner* no es “el protestantismo” sino un abanico de sus variantes: calvinismo, pietismo, metodismo, puritanismo y diversas sectas baptistas; en cuanto forjadoras de una ética del trabajo fruto de un ascetismo intramundano sólidamente anclado en sus doctrinas y comportamientos prácticos.

El segundo *partner* no es “el capitalismo” sino el “espíritu” del mismo. Esta terminología, forjada por Sombart, es asumida por Weber al mismo tiempo que reconstruida radicalmente. Delineada heurísticamente al inicio de su investigación, irá perfilándose en su trascurso hasta adquirir un semblante delineado. En un primer acercamiento, este “espíritu” es concebido como lo que habla e inspira un escrito de Benjamín Franklin: El tiempo y el crédito son dinero. El dinero es fértil y se reproduce. Hay que vivir como si lo que se posee no fuese propio; es decir, honrando las deudas con escrupulosidad, ahorrando sin malgastar, con la obligación de aumentar el capital, reinvertiendo las ganancias, llevando las cuentas con todo detalle.

Como se ve, se trata de un “espíritu”, de una mentalidad y no de un conjunto de técnicas para ganar dinero o producir bienes:

Franklin no enseña una simple técnica vital, sino una “ética” peculiar cuya infracción constituye no sólo una estupidez sino un olvido del deber; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial. No sólo se enseña la “prudencia en los negocios” –cosa que no hay quien deje de proclamar–; es un verdadero *ethos* lo que se expresa, y justamente en esta cualidad es como nos interesa. (EP, 88)

Estamos lejos de un utilitarismo ético. En este “espíritu” se combinan la adquisición incesante de más dinero como sumo bien y la evitación de todo goce inmoderado:

La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir porque tal es el fin de su vida. (EP, 90)

Un segundo componente clave del “nuevo espíritu” radica en la visión del trabajo como fin en sí mismo, como deber profesional. Se trata de obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión.

Finalmente una última caracterización del EC en sus orígenes proviene de su condición agonística. El “nuevo espíritu” no se introdujo pacíficamente. La desconfianza, el odio y la indignación moral envolvieron a sus pioneros. El ataque a los trabajadores que lo seguían llegaba hasta la destrucción de los instrumentos de trabajo. El “espíritu del capitalismo” tuvo que luchar con adversarios de peso, también ellos con un “espíritu”, esta vez del “tradicionalismo económico”: hay que trabajar lo suficiente para satisfacer las necesidades y no para percibir más. Se trata de ganar como para que la manera en que se viene viviendo pueda continuar. Empresarios y trabajadores bajo este “espíritu” buscan vidas tranquilas, pautas de trabajo fijas y modos de transacción previsibles.

Los impulsores del “nuevo espíritu” chocaron frontalmente con esta mentalidad y fue precisamente su *ethos* lo que les permitió triunfar: firmeza de carácter, capacidad de trabajo, rechazo de la ostentación. Este pasaje desde unas pautas de conductas que comienzan por ser rechazadas o a lo sumo toleradas, y terminan por ser no sólo aprobadas sino obligatorias, es uno de los núcleos de la investigación de Weber:

¿Qué ideas fueron las determinantes para que un tipo de conducción de vida, sin más finalidad aparente que el enriquecimiento fuese integrado en la categoría de “profesión”, ante la cual el individuo se sentía obligado? Pues esta obligación es justamente lo que suministra apoyo y base ética a la conducción de vida del empresario del «nuevo estilo». (EP, 113)

c) La complejidad de proceso

La propuesta de Max Weber, por tanto, es vincular una “ética” (de determinados grupos protestantes) con un “espíritu” (el de capitalismo moderno):

Determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una *mentalidad económica*, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. (EP, 65)

Un conjunto de colectivos protestantes, en el entorno de los siglos XVI y XVII van a forjar un estilo de vida, un *ethos*, una mentalidad, una manera de conducirse en la vida a partir de sus doctrinas y sus normas éticas. La denominación weberiana de “ascetismo intramundano” sirve para decir de una vez la complejidad de su trama.

En el marco de la centralidad de la cuestión de la salvación para la época, brota la necesidad de un estado de gracia que separe al ser humano del destino de condenación de todo lo creado y le permita algún tipo de certeza sobre su pertenencia al campo de los elegidos para la redención. El modo de alcanzarlo fue diverso en los distintos grupos y no faltaron las polémicas

dogmáticas y éticas entre ellos.¹⁷ Pero lo que está en el núcleo de todos ellos es que no puede accederse al estado de gracia por los medios religiosos que eran el canal habitual desde el punto de vista de otros grupos. Los sacramentos, tal como los entiende el catolicismo y aun el luteranismo, se consideran inviables, sea por su talante mágico manifiesto en la pretensión de asegurarse la salvación por algún tipo de prestación (tal rechazo de todo residuo mágico como camino salvífico está en el origen de lo que Weber llamará “desencantamiento del mundo”), sea por su carácter asistemático y saltuario: se recurre de vez en cuando a la confesión o a otros actos de piedad o caridad para asegurarse la gracia, para luego volver a caer en el pecado reanudando un ciclo caótico y aleatorio. La salida mística (católica pero especialmente luterana) de una unión con Dios por la penetración de lo divino en el alma del creyente, que conlleva una valoración del reposo interior y de los afectos, también es considerada inviable dados tanto la imposibilidad de tal vinculación entre lo infinito y lo finito cuanto lo engañoso de los movimientos afectivos.

Los grupos protestantes antes mencionados recorren otro camino para la salvación y su certeza. Este es, por un lado, *ascético* y no místico: no es posible ser receptáculo de Dios sino sólo un instrumento de su poder. Ninguna experiencia interior es suficiente para la certeza salvífica. Pero es también *activo* y no pasivo: la comunión con Dios sólo puede darse y conocerse cuando Él mismo actúa en el creyente elegido, legitimando la fe por la calidad del obrar. Sólo una fe eficaz en buenas obras puede ser comprobada. La certeza de la salvación se actúa en la vida ética. Además, impone una renuncia a todo vínculo con el mundo que no esté orientado directamente por la única acción moralmente lícita: la que busca la mayor gloria de Dios. Pero, a diferencia de la piedad monástica, no se trata de huir del mundo sino de actuar en él; de allí la calificación de *intramundano*. Finalmente, este viraje no admite dudas, ni parcializaciones, ni vaivenes. El cambio de vida del elegido como acción del estado de gracia ha de comprobarse en cada momento y en todos los aspectos de la existencia de manera metódica y escrupulosa; esta *racionalización* ascética es una “santidad en el obrar elevada a sistema”.¹⁸

¹⁷ Una variable fue la mayor o menor preponderancia de la doctrina de la predestinación, central para los calvinistas y con otros acentos en los demás grupos.

¹⁸ EP, 167.

Ahora bien, si el único ámbito legítimo para tal verificación de la fe y de la certeza salvífica ha de ser una acción de Dios y para Él, será el trabajo entendido como *profesión*¹⁹ su concreción preferencial (si no única). La idea de trabajar cotidianamente en el mundo, del cumplimiento del deber profesional para la mayor gloria de Dios alcanza una cima ética:

Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica es haber acentuado el matiz ético y aumentado la primacía religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en «profesión». Y la evolución del concepto estuvo en íntima conexión con el desarrollo de las distintas formas de piedad en cada una de las iglesias reformadas. (EP, 126)

Esta ética del trabajo profesional se caracteriza por una dedicación constante a la tarea, la honradez como marca de elección, la austeridad contra toda ostentación de riquezas y de gastos no vinculados con la gloria de Dios, la sobriedad que impide gozar de los bienes alcanzados y de reposar en cualquier consuelo terreno; con la consecuente animadversión a todo despilfarro del tiempo (tanto en la vida social como en el entretenimiento y el lujo cultural). El trabajo racional de la profesión (no el saltuario y ocasional) se convierte así en un fin absoluto mandado por Dios y la falta de gusto por éste es reputada como signo de ausencia de elección.

Las afinidades electivas de esta ética con el espíritu del capitalismo anteriormente descrito son ahora comprensibles. El tipo de trabajo, de trabajador y de empresario que surgen de esta ética protestante tiene afinidades electivas con las necesidades laborales del capitalismo moderno: trabajadores especializados, productivos, honestos, eficaces, metódicos y que aborrecen el ocio y el dispendio de energías.

El ascetismo protestante sostiene la validez y obligatoriedad de ganar dinero en respuesta a un llamado de Dios que exige una respuesta positiva de sus administradores para su mayor gloria. Pero, al mismo tiempo, estas riquezas no son objeto de goce, ni de propiedad, ni de excusa para el reposo, ni de gastos dispendiosos que no se vinculen con una mayor productividad. A más dinero más responsabilidad para más gloria de Dios para más ganancia por el trabajo sin cesar. Se produce así un movimiento de pinzas entre ganancia y ahorro que desemboca en la acumulación de capital:

El ascetismo intramundano del protestantismo (...) actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la

¹⁹ El término alemán usado por Weber para profesión es *Beruf* (vinculado con el inglés *calling* y el castellano *vocación*). Usado por Lutero en su traducción alemana de la Biblia, marca con su coloración religiosa el lenguaje profesional exclusivamente en los países de mayoría protestantes.

aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino. La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional sino contra el uso irracional de aquéllas. (EP, 235-236)

Esta concepción ética favoreció la conformación de un *ethos*, de una conducción en y de la vida económica que será característica del capitalismo.

Desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la eticidad intramundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinística, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente) y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más. (EP, 247-248)

d) Las limitaciones temporales

La investigación de Weber es decididamente histórica y tiene explícitos límites cronológicos en los siglos XVI y XVII, cuando se conforma lo que llamará “capitalismo moderno” o “capitalismo heroico”. Cuando el autor habla de “su” hoy (primera década y media del siglo XX) está claro que tal formación histórica ya no se considera vigente.

El tándem “espíritu del capitalismo” / “ética protestante” sucumbió luego de este lapso histórico en beneficio del *ethos* profesional burgués. Las riquezas y el utilitarismo se imponen:

En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la “ilustración” y la idea del deber profesional ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. (EP, 248)

Las reflexiones conclusivas de Weber adquieren un tono de valoración del que se arrepiente inmediatamente por haberse “salido” de la objetividad científica:

Nadie sabe quién ocupará en el futuro el caparazón y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de las antiguas ideas e ideales o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los «últimos hombres» de esta clase de civilización podrán aplicarse esta frase: «Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente». (EP, 248-249)

1.3.3. Decantaciones

La designación de los trabajos de Max Weber como “hito” queda más clara luego del recorrido realizado y, como será posible constatar en el resto del presente capítulo (y también en el próximo), la influencia del sociólogo alemán ha sido decisiva y múltiple. Estilos de abordaje,

conexiones, temas, métodos de trabajo, hipótesis, categorías adquirirán, por aceptación, repensamiento o rechazo, carta de ciudadanía en toda discusión sobre las relaciones entre “sociedad y religión”. En orden a permitir una interlocución más fluida con los postuladores del *ethos* latinoamericano que siguen, propongo una tétrada de recapitulaciones en clave sintética.

a) La categoría *ethos* no es objeto, por parte de Weber, de un especial tratamiento etimológico, ni de un anclaje en una determinada vertiente histórico-filosófica. La usa entramada con un campo semántico amplio que incluye las nociones de “espíritu”, “conducción de vida”, “mentalidad”, “ética” e “imágenes del mundo”. Los énfasis se van tensando en distintas direcciones. En unas recurrencias se subraya la capacidad “*inspiradora*” de un conjunto de ideas/prácticas; su fuerza para insuflar una tonalidad vital complexiva y una motivación raigal a un abanico de comportamientos (ej: puede haber capitalismo sin “espíritu del capitalismo”; hay un “espíritu del tradicionalismo”). En otros casos, el énfasis se desplaza hacia lo ético. El *ethos* es un estilo de carácter, un cierto sistema conductual ligado a valores, deberes, renunciaciones, goces, calidades; capaz de legitimar y configurar modalidades de comportamiento que tenían anteriormente otras connotaciones. Hay otros usos del campo semántico donde la insistencia vira hacia el polo *ideativo*. Sea poniendo de relieve la capacidad de ciertas ideas religiosas de generar significados colectivos de gran alcance (más allá de que éstas puedan mantener en el tiempo la conducción del proceso) y de entramarse con otros procesos socio-económicos. Sea enfatizando la fuerza organizacional que cobra un abanico de ideas religiosas en determinadas coyunturas históricas.

La presencia de la práctica totalidad de los registros vistos en el recorrido etimológico corre paralela con tracciones de significado hacia distintas acentuaciones según los usos.

b) El influjo de los intereses materiales sobre las ideas, y de la economía sobre las doctrinas/prácticas religiosas es, para Weber, un hecho obvio y objeto habitual de análisis en su tiempo. Los escritos que se han analizado se concentran, en cambio, en el flujo inverso; por el que, en determinadas coyunturas históricas, las ideas y prácticas religiosas pueden influir sobre los procesos socioeconómicos. El estudio de tales capacidades de incidencia histórica de las ideas religiosas está, en Weber, permeado de advertencias teóricas y metodológicas; y basado en análisis detallados de las doctrinas y prácticas de grupos religiosos bien determinados. En ningún caso se dan conexiones mecánicas o postulaciones de influencias abstractas o generalizantes.

Las ideas/prácticas religiosas actúan configurando *ethos* de manera mediada y articulada en una cadencia que podría esquematizarse del siguiente modo: crean imágenes de mundo (mentalidades, espíritus) y diseñan estilos éticos a partir de sus doctrinas y de las respuestas que dan a cuestiones claves de la existencia creyente (la salvación y su certeza en este caso); por lo que determinadas concepciones, constelaciones valóricas y comportamientos adquieren legitimidad religiosa. En este caso, la obtención de ganancias económicas ejerciendo sistemática y racionalmente una profesión; el desaliento a detenerse a gozar de las ganancias adquiridas, a la ostentación y al despilfarro con la consiguiente constricción al trabajo, austeridad, acumulación del capital y reinversión.

Este complejo es capaz de modificar la trayectoria de un proceso socioeconómico de gran alcance como el capitalismo, que venía desarrollándose en conexión con otros *ethe* y mentalidades. La reorientación no se produce necesariamente hacia direcciones buscadas y cultivadas por los miembros de esos grupos religiosos (a veces lo hacen en un sentido directamente opuesto) y la legitimidad trascendente puede terminar siendo obsolescente en beneficio de una justificación mecánica. Sin embargo, la plasmación de un “espíritu del capitalismo”, aun habiendo luego perdido su inspiración religiosa, sigue teniendo, para Weber, impacto en su contemporaneidad del primer tercio del siglo XX.

Una última consecuencia es que, la reorientación del capitalismo fruto de estos influjos va a debilitar -en los lugares donde tal mentalidad se ha impuesto- las posibilidades de inserción de otras doctrinas y prácticas religiosas, así como de las concepciones laborales, económicas y vinculares que sustentan. El luteranismo y el catolicismo son las más destacadas por Weber.

c) El impacto reorientador del capitalismo occidental fruto de sus vínculos con estas ideas/prácticas religiosas genera, al mismo tiempo, nuevas condiciones para el “trabajo” de la religión en determinadas esferas de la vida socioeconómica. La desenfaticación como “idolátricas” de mediciones religiosas como la sacramentalidad, la unión mística, las instancias “mágicas” o las estrategias “extramundanas” es capaz de crear una cierta atmósfera en la que los grupos religiosos que las sustenten tengan que afrontar especiales conflictos de legitimidad.

d) A medida que los planteos de EP se van articulando con temáticas y orientaciones más amplias en los estudios de Weber (religiones mundiales, racionalización), los abordajes sobre las

relaciones entre economía y religión van cambiando de énfasis y se van modificando los marcos teóricos. Estos desarrollos serán relevantes, tanto cuando se intente una transposición del utillaje weberiano hacia otros entramados y épocas, cuanto se proponga una crítica a sus elaboraciones.

1.4. Bolívar Echeverría (1941-2010)

El intento del presente ensayo, más reflexivo que descriptivo, es el de explorar justamente aquello que nos llama a identificar como barrocos ciertos fenómenos de la historia de la cultura y a oponerlos a otros en un determinado plano de comparación. Se trata, sobre todo, de proponer una teoría, un “mirador”, al que he llamado *ethos histórico*, en cuya perspectiva creo poder distinguir con cierta claridad algo así como un *ethos barroco*.²⁰

La propuesta del filósofo ecuatoriano/mexicano Bolívar Echeverría²¹ se origina en su creativa interpretación latinoamericana del legado de Karl Marx y del marxismo centroeuropeo en el sendero de la Escuela de Frankfurt.²² Su teoría del *ethos barroco* es un componente de un trabajo filosófico coherente de amplio espectro. Abordo la propuesta del autor en tres momentos. En el primero, la enmarco en algunos ejes portantes de su teoría. En el segundo, desarrollo su visión de los *ethe* modernos. En la tercera, me concentro en el *ethos* barroco latinoamericano y en el lugar del catolicismo. En un último apartado, “decantaciones” aquilato críticamente las contribuciones desde los ejes transversales del estudio.

1.4.1. Ejes portantes de la interpretación de BE

La primera consideración tiene que ver con el horizonte en el que BE ubica su propuesta del “*ethos* barroco”:

El interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo (aleccionado ya por la experiencia) de pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable. (MB, 35-36)

Insatisfacción teórica y exigencia utópica se conjugan en un proyecto de horizontes amplios mediado por tres operaciones básicas: poner de relieve la multiplicidad de la modernidad cuestionando la absolutez de una de sus versiones (puritana/noreuropea); visibilizar otras estrategias modernas soterradas; subrayar la vigencia de la modalidad barroca para el desafío teórico que BE se propone.

²⁰ B. ECHEVERRÍA, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México 1999, 33 (en adelante MB)

²¹ Para un primer acercamiento al autor se pueden ver: S. GANDLER, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México 2007; C.A. RÍOS GORDILLO, “Bolívar Echeverría: Praxis revolucionaria, crítico y modernidad alternativa”, *Prohistoria* 15 (2011) 1-13.

²² Entre sus principales obras están: *El discurso crítico de Marx*, Ediciones Era, México 1986; *Conversaciones sobre lo barroco*, UNAM, México 1993; *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, UNAM/Nariz de Diablo, Quito/México 1994. B. ECHEVERRÍA (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994; *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México 1995; *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México 1998; *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México 1999; *Definición de la cultura*, Itaca, México 2001; *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México 2010.

En este horizonte, el autor desarrolla una noción compleja y elaborada de la modernidad, tomando postura ante las aristas más diversas de la discusión intelectual respecto de su caracterización.

La modernidad es vista como una tendencia civilizatoria cuyo hilo conductor organizativo es el “*novum*”. Se trata de una dinámica totalizante de sustitución de lógicas y estructuraciones “tradicionales”, en la que lo físico se impone sobre lo metafísico, el materialismo sobre el espiritualismo y el individualismo sobre el comunitarismo.

Pero esta dinámica innovadora y disruptiva de la modernidad resulta ambivalente, ambigua y contradictoria. Alcanza logros consistentes en su intento sustitutivo pero no desemboca en el desalojo de matrices civilizatorias no-modernas o pre-modernas. Está siempre en trance de vencerlas pero no triunfa de manera concluyente. Sojuzga pero no elimina. La modernidad ofrece abundancia y emancipación allí donde había escasez absoluta y constricción natural/social. Sin embargo, los montos cuantitativos de sus ofertas no satisfacen las necesidades cualitativas de sus destinatarios.

La experiencia de esta «superioridad» resulta ser una experiencia ambivalente, puesto que si bien es positiva respecto de estas dos necesidades a las que pretende estar respondiendo, resulta al mismo tiempo negativa en lo que toca a la calidad de esos satisfactores y de esa libertad: algo de lo viejo, alguna dimensión, algún sentido de lo ancestral y tradicional queda siempre como insuperable, como preferible en comparación con lo moderno.²³

Para interpretar esta ambivalencia e inconsecuencia de la modernidad, BE propone una argumentación en tres pasos.

a) El primero de ellos se relaciona con su toma de postura ante la datación de su aparición histórica. En la batalla intelectual por ubicar sus comienzos (Renacimiento, descubrimiento de América, Revolución Industrial, Edad Media, Grecia) BE privilegia el siglo X como escenario del “giro tecnológico” de la revolución “neotécnica”. El trabajo humano y la reproducción social experimentan entonces un desafío epocal de vastas proporciones. El descubrimiento azaroso de instrumentos técnicos diseñados miméticamente en el espejo de la naturaleza deja su lugar a la creación proyectada e innovadora de talante inédito. La técnica heredada es desplazada por la tecnología inventada y lo “mismo” se vuelve inviable. Subyace a esta transformación un desplazamiento clave en las relaciones hombre/naturaleza. Ésta ya no puede ser vista como lo “otro” o la “enemiga” de aquel en el contexto de una escasez insuperable y amenazante. La

²³ B. ECHEVERRÍA, “Un concepto de modernidad”, *Revista ContraHistorias* 11 (2008) 1-19, 6 (en adelante CM).

naturaleza será para el hombre contrincante/colaborador con beneficios mutuos. Ante este desafío de amplio espectro, la respuesta civilizatoria será, precisamente, la modernidad:

La modernidad consiste en la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica gestada en los tiempos medievales. Sería el intento que la vida civilizada hace de integrar y así promover esa neotécnica lo mismo en su propio funcionamiento que en la reproducción del mundo que ha levantado para ello. (CM, 10)

b) El segundo paso argumental de BE consiste en mostrar que este ensayo de macro/reacción, siendo potencialmente amplio y diverso, terminó por contraerse a una modernidad “realmente existente” excluyente y expulsiva. El triunfo histórico terminó por recaer en una versión de modernidad en la que la neotécnica entra en relación simbiótica con la economía capitalista en un proceso de ajustes que alcanzará su cenit en el siglo XVIII con la Revolución Industrial:

Entre las múltiples reacciones hubo una que se concentró en el aspecto cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica otorga al proceso de trabajo humano y que será por esta razón la que promueva esa neotécnica de manera más abstracta y universalista, más distinguible y «exportable», más evidente en el plano económico y más exitosa en términos histórico pragmáticos. (CM, 13)

Unilateralidad cuantitativa, universalismo abstracto y capacidad de conquista de espacios diversos. Tal elenco muestra ya la importancia de Karl Marx en la teorización de BE, lo que nos ubica en el tercer paso del razonamiento.

c) Una de las modernidades, la que “invita” al capitalismo a instrumentar una respuesta al giro neotécnico, termina por convertirse en “la modernidad”; marginando a otras respuestas modernas, tanto de las “otras Europas” perdedoras y minoritarias como de otros ensayos civilizatorios de la periferia occidental y de su exterior. Esta identificación histórica modernidad/capitalismo es leída por BE desde el prisma marxiano de la *subsunción real del proceso de trabajo bajo el proceso de autovalorización del valor*. Este diagnóstico nuclear de Marx respecto de la contradicción inherente al capitalismo será estratégico en la propuesta teórica de BE. Según esto, la figura concreta de una sociedad está dada por la forma en que se actualiza en ella el proceso de reproducción social por la dinámica de su *forma natural*.

Toda sociedad humana construye y reconstruye su vida como colectividad en vistas de un fin cualitativo desde la lógica del *valor de uso* de las cosas. Pero, a partir del hecho capitalista, esta conformación se enfrenta con otro principio de estructuración: el *valor mercantil* de las cosas

que despliega su potencia de manera autónoma respecto del anterior. Aquí, *el valor se valoriza a sí mismo* en la acumulación del capital y la estructuración social que esto genera se rige por lo cuantitativo y por el inalcanzable crecimiento constante.

Lo que distingue al modo de reproducción social capitalista es que la organización de las relaciones de convivencia deja de ser un orden puesto por la formación «natural» de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación –de sobredeterminación– de la figura concreta de la sociedad.²⁴

Estas dos lógicas de estructuración social resultan no sólo divergentes sino también incompatibles. La segunda subsume a la primera y ésta sólo puede llevarse adelante si se traduce en los términos de aquélla. En el límite, todas las sociedades se confrontan con la paradoja de que, para poder vivir, tienen que incorporar del algún modo una lógica que impedirá la vida. Esta encrucijada civilizatoria se hace inevitable para todos los colectivos:

El tipo de ser humano que solicita la modernidad capitalista debe tener, por sobre toda otra característica, la aptitud para vivir con naturalidad el hecho de la subsunción de lo social-natural, esto es, de la vida en su mundo concreto de valores de uso, bajo lo capitalista, esto es, bajo la dinámica del mundo de las mercancías valorizando su valor; la aptitud para interiorizar en el curso de su vida cotidiana la neutralización o suspensión de lo irreconciliable que contrapone lo uno a lo otro.²⁵

La respuesta a este desafío será la creación de diversos *ethe* o estilos capaces de lidiar con esta contradicción. Éstos serán el objeto del siguiente apartado.

1.4.2. Los cuatro *ethe*

Los ejes y argumentaciones anteriormente descritos dan una mejor posibilidad de ponderar la propuesta de caracterización civilizatoria que de América Latina hace BE a través de la noción de “*ethos* barroco”. Despliego sus componentes.

1.4.2.1. Asumir la terminología de *ethos/ethe*

El autor asume explícitamente el concepto de *ethos* para dar cuenta de las diversas tomas de postura civilizatorias ante el hecho y la contradicción capitalista. Al hacerlo, recoge los dos polos etimológicos del término, oportunamente analizados.

²⁴ B. ECHEVERRÍA, “La «forma natural» de la reproducción social”, *Cuadernos Políticos* 41 (1984) 33-46, 33-34.

²⁵ B. ECHEVERRÍA, “La clave barroca de América Latina”, en: *Bolívar Echeverría. Ensayos imprescindibles*, Teoría para la Acción, 2010, 97-124, 100 (en adelante CLB).

La veta de “morada” o “residencia” es trabajada en un doble sentido de espacio desde el que es posible defenderse (pasivo) y de arma de ataque que puede esgrimirse para hacerlo (activo). En otras palabras, se le atribuye al *ethos* una capacidad de resistencia y contraataque.

En cuanto a la vertiente de “carácter” o “estilo de comportamiento”, BE desplegará tanto su costado de patrón conductual “automático” facilitante de la hermenéutica de la realidad (presencia del mundo en nosotros) cuanto su lado de “personalidad” o “modo de ser” (presencia de nosotros en el mundo que lo obliga a tratarnos de una cierta manera).

Pero BE agrega a estos perfiles habituales la condición *histórica* del *ethos*. Se trata de un haz de comportamientos colectivamente estructurado que permea todos los aspectos de la vida social, gestando una modalidad civilizatoria capaz de enfrentar, cada vez, a los desafíos de la supervivencia y la construcción identitaria. Es una estrategia vital inventada por las comunidades en la que se conjugan usos, costumbres (objetivos) y predisposiciones caracterológicas (subjctivos).

Como se puede advertir, BE asume muchos aspectos del camino histórico de *ethos* que este trabajo ha venido desarrollando, al tiempo que pone de manifiesto otros, entre los cuales destaca su capacidad estratégica de respuesta a las crisis o encrucijadas civilizatorias, en otras palabras, las posibilidades que ofrece para una interpretación histórica que abra caminos de libertad para los colectivos sociales.

1.4.2.2. Pluralizando *ethos*

El capitalismo, como se vio, es para BE un hecho dominante e inevitable que impone su contradicción intrínseca a todo cuanto toca. Los colectivos sociales y culturales han de ubicarse civilizatoriamente ante él: ¿vivir en el capitalismo o con él? ¿Vivir por y para él o no hacerlo? Pero la coherencia misma del mundo de la vida y la supervivencia histórica los presiona a lograr algún tipo de integración del mismo. Las diversas modalidades comportamentales/caracterológicas en que tal ensayo vital se realiza son para BE los *ethe* históricos. El autor construye una constelación cuatripartita de posibilidades de posicionamiento de acuerdo con dos ejes: reconocer/desconocer la contradicción capitalista y distanciarse/participar de una lógica que actúa de todos modos.

BE encamina así su convicción respecto de la multiplicidad de lo moderno. El *ethos* de la modernidad no es único sino que tiene plasmaciones distintas. Su diversidad se debe tanto al

espacio histórico en que surgen (los impulsos del capitalismo en sus versiones mediterráneas, nórdicas, occidentales y centroeuropeas), cuanto al modo propio en que dan forma a la vida social en distintos estratos de decantación histórica. De allí que para el autor no se trate de dinámicas que puedan atribuirse aisladamente a uno u otro colectivo social:

Ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias elementales que ofrece la modernidad capitalista puede darse efectivamente de manera aislada y menos aún exclusiva. Cada una aparece siempre combinada con las otras, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas *construcciones de mundo* histórico de la época moderna. (MB, 40)

Sin embargo, esta combinación es asimétrica, ya que una de sus versiones (la realista) se ha vuelto dominante, funciona como canon modélico y obliga a las demás a medirse con ella o a pasar por sus lógicas para poder subsistir.

Paso ahora a una breve caracterización de los cuatro *ethe* históricos.

a) El “*ethos*” realista

Modelizado por la versión norteamericana del capitalismo y decisivo por su amplio derrame en el mundo actual, este primer *ethos* elige borrar la contradicción y participar plenamente de las dinámicas peculiares de reproducción social del capitalismo. En esta versión, la acumulación del capital y su lógica se viven como convergentes, potenciadoras y perfeccionadoras de la búsqueda reproductiva e identitaria de las sociedades. La acumulación de capital y su subsunción son vistas como una bendición (no como un castigo), como potencias creadoras (no como poderes destructivos), como horizonte paradisiaco y definitivo de futuro social sin alternativas necesarias (no como contradicción intrínseca irresoluble). En otras palabras, considera que no hay un camino civilizatorio mejor que sumarse a la corriente triunfadora de la modernidad realmente existente.

BE introduce aquí una asimilación importante para el desarrollo del presente trabajo. Hace equivaler el *ethos* realista con el surgido de las afinidades electivas entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, trayendo a la liza a Max Weber.

A este primer *ethos* moderno hacía referencia la investigación ya clásica de Max Weber acerca de la ética protestante como respuesta al espíritu del capitalismo. Sólo que en ella dominaba la idea de que estar en el capitalismo equivale a ser un empresario capitalista, lo que llevó a su autor a desdeñar la presencia de otras respuestas igualmente funcionales a ese espíritu, pero menos fanáticas en su aceptación de la acumulación del capital. (CLB, 5-6)

Según esto, Weber habría mostrado una sola forma adecuada de responder al “espíritu del capitalismo”, la manera de la “ética protestante”. BE califica esta atribución de prejuicio en

declive ya que, gracias a la transformación de estimaciones que se ha venido produciendo, se hace evidente que las sociedades no han conocido únicamente esa manera realista o protestante de crear cotidianidades humanas adecuadas al “espíritu” del capitalismo o capaces de satisfacer sus exigencias. En la “decantaciones” finales de este apartado retomo críticamente esta interpretación.

b) El *ethos* romántico

Simbolizado típicamente por el proceso de construcción de las naciones modernas, este *ethos* anula la contradicción capitalista (como el anterior), pero la mediación para hacerlo es invertir la subsunción y el triunfador. La vida humana y su poder creador ganan la batalla contra la reproducción capitalista.

La vida moderna y su mundo son creaciones del sujeto humano; son resultados de una aventura vital emprendida por él, que como tales puede ser rehechos y transformados por él de manera soberana en cualquier momento. Las miserias que acompañan a los esplendores de la modernidad, son costos pasajeros -que habrán de disminuir en el futuro- de los que un proyecto vital tan creativo no puede prescindir. (CB, 6)

La atribución de semejante fuerza a la voluntad reformadora ejercible en cualquier dinámica cultural, es para BE un camino para la invisibilización de la imposición violenta que supone el proceso de reconfiguración en que el único ganador posible es la acumulación capitalista. La legitimidad de la nueva figura disfraza con rostro humano el salvajismo apropiador. En el ejemplo típico, se cree que la nación se impone al capital.

Para él, el elemento activo no está situado en el capital sino en la nación. Los capitales son capitales nacionales, instrumentos de los pueblos en su aventura de autoafirmación en calidad de estados, de grandes personajes colectivos en medio del concierto internacional. Experimentadas en clave romántica, los efectos contraproducentes que puede tener la modernidad capitalista sobre las sociedades son momentos necesarios de disciplinamiento que la naciones se autoimponen en el camino a su plenitud. (CB, 6)

c) El *ethos* clásico

Concentrado en un personaje literario de Victor Hugo (el señor Magdalena en *Los Miserables*) este *ethos* resuelve una participación “trágica” en el capitalismo. Se reconoce la contradicción pero la asunción de sus costos es vista como un sacrificio necesario:

Para él, la contradicción entre estos dos tipos de valor no sólo es evidente sino inevitable; es como una ley natural cuya vigencia no puede eludirse, que, a lo sumo, puede aminorarse después de haber sido reconocida con la razón. (CB, 7)

Tomada su nominación de la historia del arte, la expresión “clásico” indica que la posibilidad de dar forma a un objeto es siempre una aproximación a un ideal eterno. Esta actitud civilizatoria percibe la explotación capitalista, pero, considerando ilusorio cambiar su lógica, se orienta a corregir sus aristas más destructivas

d) El *ethos* barroco

Sintetizado en el estilo artístico del mismo nombre, este *ethos* interioriza el capitalismo en la vida cotidiana de una forma original. No acepta el hecho capitalista (lo concibe como ajeno e inaceptable) pero tampoco se aparta de él (sabe que la reproducción social lo tiene como criterio). En lugar de un rechazo frontal, practica un trabajo resistente y transformador de segundo orden. Entregándose a la “lógica del otro” lo elabora desplazándolo.

Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo. El *ethos* barroco no borra (como el realista) la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, ni tampoco la niega (como el romántico). La reconoce como inevitable (como el clásico) pero se resiste a aceptarla; pretende convertir en bueno el lado malo por el que (Hegel) avanza la historia. (MB, 39-40)

La importancia de esta vertiente hace que se le dedique todo el punto siguiente.

1.4.3. El *ethos* barroco y América Latina

La propuesta de un *ethos* barroco es fruto de una intensa y cuidadosa elaboración por parte de BE a partir de la constelación temática que ya ha sido tratada; particularmente, en lo que a la noción de *ethos* histórico se refiere. Cinco componentes estructuran el movimiento de sus ideas.

1.4.3.1. El barroco: de estilo artístico a *ethos* (y viceversa)

La denominación “barroco” para este *ethos* proviene de una transposición desde el estilo artístico a un modo de actuar colectivo histórico al que se suele considerar típico del siglo XVII; procedimiento legitimado en la convicción de que “*es asunto del arte la puesta en evidencia del ethos de una sociedad y de una época*”.²⁶ Como estilo estético se trata de una manera de dar forma que trabaja al interior de las formas y del sistema que ella no pone; que asume lo mítico, lo

²⁶ MB, 47.

ritual, y que establece una peculiar relación entre contenido y forma. En otras palabras, es un estilo de conformación de la vida y una voluntad de forma.

El barroco es una toma de partido ante el agotamiento del canon clásico grecolatino, frente a la encrucijada de su desaparición. Pero es una apuesta paradójica, puesto que hace converger un desencanto que raya con la insuperabilidad, con un esfuerzo de reconstitución al límite de lo absurdo. Cuando los desafíos de la vida y de la muerte revelan la ineptitud y decrepitud del canon clásico, el barroco no sólo no opta por dejarlo de lado sino que toma el riesgo de presionarlo con la vida para que ésta lo restituya en su vigencia histórica. Su ensayo formal consiste en una de-formación exasperada con el fin de sacudir del sueño la dramaticidad aletargada en el canon clásico. Ante la instancia de la muerte de lo que concibe como insuperable, lo somete a un abanico de juegos, paradojas y conciliaciones de opuestos:

Su trabajo no es ya sólo con el canon y mediante él, sino a través y sobre él; un trabajo que sólo es capaz de despertar la dramaticidad clásica en la medida en que él mismo, en un segundo nivel, le pone una dramaticidad propia. El arte barroco encuentra así lo que buscaba: la necesidad del canon tradicional, pero confundida con la suya, contingente, que él pone de su parte y que incluso es tal vez la única que existe realmente. Puede decirse, por ello, que el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo; en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío. (MB, 45-46)

Es, al mismo tiempo, conservador y trasgresor; no pretendiendo una alternativa canónica da riendas a su inconformismo recreador.

Estos perfiles del arte barroco se transponen al *ethos* histórico al que BE considera una de las posibilidades de lo moderno. Su nacimiento obedece a un tipo de constelación epocal que puede verificarse en distintos momentos y lugares: el afrontamiento de un drama histórico en el que dos propuestas civilizatorias antagónicas para conformar una misma realidad se hallan en pugna; sin que el puro y simple reemplazo de una de ellas sea posible, y sin que la una pueda seguir sin la otra. Contienen una fuerza progresista, ofensiva y dominante con una defensiva y conservadora; pero la vencedora muestra rasgos de debilidad e impotencia, y la vencida de resistencia y fortaleza.

1.4.3.2. La América española (XVII-XVIII)

BE ve en las particularidades históricas de la América española de los siglos XVII y XVIII²⁷ una inmejorable combinación de las antedichas condiciones para el surgimiento del *ethos* barroco.

La encrucijada histórica está planteada: el proyecto ibérico sobre América, de conquista, evangelización y utopía del siglo XVI, se muestra incapaz de compensar la destrucción del universo indígena, que él mismo provocó. Los protagonistas principales ya no están: las civilizaciones indígenas colapsaron y España elige el ausentismo (dejando a los españoles americanos a su suerte) y el *apartheid* (mantener separados ambos mundos). Mientras la continuidad de la civilización europea vencedora estaba radicalmente amenazada, las culturas indígenas desmanteladas y reducidas a fragmentos, no podían ya reemplazarla como nidos de aglutinación de sentido ni como totalizaciones político-religiosas.

Es en tal bifurcación histórica que el *ethos* barroco se muestra como alternativa civilizatoria ante la amenaza a la supervivencia y la recaída en la barbarie. Asumiendo que el esquema civilizatorio europeo era, al mismo tiempo, incapaz y el único disponible para organizar la vida, un abigarrado conjunto de actores protagonizarán lo que BE llama la *proeza civilizatoria del mestizaje*.

Dos características se destacan. Por un lado, sus protagonistas son los que en el siglo XVI habían sido vistos como personajes secundarios: los españoles americanos desilusionados con la metrópoli, las generaciones indígenas sobrevivientes, los criollos, cholos y mulatos. Todos ellos se unen, superando la anterior yuxtaposición estanca, en un proyecto marginal, informal y transgresor. Por otro lado, se trata de un proceso de canibalismo retroactivo o codigofagia:

Se trató más bien de un proceso semiótico al que bien podría denominarse codigofagia: las subcodificaciones o codificaciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de convivir entre sí que no sea la de devorarse unas a otras; golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tiene enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí misma a una alteración esencial, los restos aun vivos que quedan de ella. (MB, 51-52)

En un juego de doble digestión, quien se deja comer como un vencido termina devorando, desde sus códigos, la lógica del vencedor. Comido/comedor, fagocitado/fagocitador, el *ethos* barroco no responde dejando de lado y entregando a la muerte al esquema civilizatorio ibérico decadente sino trabajándolo para recrearlo. En una elaboración de segundo nivel, se busca

²⁷ BE, con ecos de Hobsbawm, prefiere hablar de un siglo XVII largo que se inicia con la derrota de la Gran Armada a fines del XVI (1588) y que termina en torno al Tratado de Madrid (1764).

despertar dramáticamente la vitalidad que se supone adormilada en lo ibérico. La elaboración mestiza de América es así, al mismo tiempo, un gesto de supervivencia resistente, un trabajo persistente y una aceptación recreadora de la lógica del otro dominante.

Resumiendo y poniendo este itinerario en los términos de los cuatro *ethe* históricos, el barroco acepta la lógica capitalista sacrificándole su propia corporalidad; al tiempo que, disconforme con la imposición, la transgrede y busca recrear una Europa “otra”, *fuera* de Europa. Ganador en la conformación de un *ethos* moderno de rasgos propios en el XVII, es derrotado en el XVIII/XIX como alternativa global ante el dominio creciente e imparable del *ethos* realista. Sin embargo, la vigencia del *ethos* barroco se ha mostrado bifronte. En una dirección, ha tenido una densa capacidad de conformación cultural en América Latina hasta el presente. En la otra, afronta el desafío de la exigencia post-capitalista.

Desde esta óptica interpretativa, BE reconsidera las relaciones entre modernidad y América Latina. Los “trabajos” modernos sobre el continente han sido muchos y diversos. Pero la primera de sus intervenciones, con la correspondiente respuesta en clave de *ethos* barroco, mostró el mayor poder de configuración civilizatoria:

La modernización de la América Latina en la época «barroca» parece haber sido tan profunda que las otras que vinieron después (la del colonialismo ilustrado en el siglo XVIII, la de la nacionalización republicana en el siglo XIX y la de la capitalización dependiente en este siglo, por identificarlas de algún modo) no han sido capaces de alterar sustancialmente lo que ella fundó en su tiempo. (MB, 57)

El segundo frente de vigencia se revela en las nuevas encrucijadas postmodernas de la actualidad. El cambio de estimaciones que esta atmósfera cultural posibilita en el marco de la caducidad del proyecto moderno dominante, abre nuevos horizontes a la dinámica histórica del *ethos* barroco como eventual plataforma para una modernidad alternativa postcapitalista.

1.4.3.4. El catolicismo como componente del *ethos* barroco

BE trabaja desde estas claves el componente católico del *ethos* barroco americano, investigando el proyecto de la Compañía de Jesús (Jesuitas) en el siglo XVII largo y reflexionando sobre el guadalupismo mexicano.

El proyecto de la iglesia católica post-tridentina que tiene a los jesuitas como motor y a la América ibérica como banco de pruebas, ha sido mayoritariamente interpretado como retrógrado,

premodernizante y contrarreformista anti/protestante. BE, incluyéndolo en el dinamismo del *ethos* barroco como uno de sus componentes, juzga inviable tal comprensión. Más aun, lo concibe como un intento planeado de modernidad alternativa a la del mercado capitalista y protestante; como un esfuerzo planetario por llevar a la comunidad católica ecuménica a la altura de los tiempos, reconstruyendo el orden cristiano. Tales búsquedas explicarán, para nuestro autor, tanto sus realizaciones como su fracaso final, en manos de una convergencia de poderosos intereses contrarios.

BE apoya su tesis en cuatro elementos:

a) El primero de ellos es que la teología jesuítica de las primeras generaciones representa un “*novum*” respecto de las elaboraciones medievales; inscribiéndose así en el gesto moderno de lo nuevo. Hay una insistencia en lo activo, lo procesual y lo inacabado por sobre lo estático y dado. Así, la vida humana en la tierra es concebida como un itinerario dinámico ascendente en el ciclo creación/caída/redención/salvación final. En este drama por decidirse, se subraya la tensión polar entre el bien y el mal, Dios y el diablo; pero en clave de un escenario en el que el ser humano, como cumbre de la creación, habrá de ejercer libre y activamente su decisión. Se puede ir hacia el túnel del pecado pero también hacia la virtud y la santidad. La gracia de Dios convierte a cada acto del drama, particularmente los más difíciles, en una nueva posibilidad de triunfo de la luz por sobre las tinieblas.

b) El segundo elemento resaltado por BE es que tal orientación teológica se relaciona con una praxis religiosa convergente. El mundo, el siglo, lo terrenal no son un espacio perdido que haya que abandonar a su suerte. De esto se sigue que se trata de adoptar una actitud agonística, de combate, para arrebatarlo a las tinieblas para la mayor gloria de Dios. En esta misma línea, la corporalidad en todas sus dimensiones no será sólo objeto de entrega sacrificial en clave de pérdida, sino también ámbito en el que (cuando asumido místicamente por el alma) se posibilitará un nuevo disfrute, una nueva experiencia mundana aun en el corazón del sufrimiento.

c) El tercer polo del argumento es que el proyecto de la Compañía en América tuvo todos los componentes de un esbozo de modernidad diverso. Por un lado, incluyó los elementos básicos que tal proyecto conllevaba: cultivo y educación de una elite criolla; estilo de manejo del capital

financiero; propuesta de estructuración de la vida social. Por otro, porque instauró un trabajo diferencial en el que una “modernidad buena” fuera capaz de afianzarse contra otras versiones “malas”. Las ciudades son objeto de predilección, las ciencias son desplegadas, las tecnologías potenciadas y los procesos de producción/consumo innovados; pero todo esto se lo considera como una mediación para poder llegar “misioneramente” (a través de las reducciones) a aquellos pueblos indígenas aun no tocados por la “mala modernidad” de la conquista y la encomienda, y para conformarlos con la “buena”.

d) El cuarto argumento de BE para apoyar su tesis es que todo el ingente esfuerzo del proyecto jesuítico estuvo marcado por lo barroco en su modo de proceder. Como lo mostró respecto del *ethos* barroco en general, el autor lo remarcará ahora en esta plasmación particular. Se trata de una operación recompositiva y reestructurante, que trabaja las formas desde su estrato más bajo hasta el más elaborado. Pero es en su operación intelectual donde más resalta este estilo. Dos elaboraciones teológicas son, en este sentido, representativas para BE.

Por un lado, está el modo como los teólogos jesuitas abordan la cuestión de las relaciones entre teología y filosofía. ¿Cómo asumir los desafíos de los nuevos impulsos filosóficos para gestar una nueva teología? Ante todo, se “entrega” a la teología para que sea “devorada” por la filosofía, poniendo en discusión la forma habitual de entender la presencia de Dios en el mundo y su acción reveladora. Pero la filosofía, en su acción de negación de las vías habituales, termina por ser la “devorada” y por constituirse en el lugar en el que la teología recobra su fuerza dramática.

Por otro lado, está el trabajo teológico de la Compañía en torno a las polémicas sobre la gracia de Dios en relación con las posturas protestantes (particularmente calvinistas). En ellas, según BE se sostiene la acción de un Dios que todo lo puede y todo lo sabe (omnisciencia) y, que por lo tanto, resulta inescrutable. Basta que Él lo quiera para ser salvo o que Él lo decida para ser condenado. La gracia, que sólo puede venir directamente de Dios sin mediaciones, ya tiene todo decidido. Los teólogos jesuitas afirman, también ellos, que Dios es soberano respecto de la salvación o condenación y que su gracia es *suficiente*. Pero agregan que esta acción gratuita y libre incluye la voluntad de Dios respecto de la necesidad de la intervención humana para que sea *eficaz*. Para que la *eficacia* de la gracia no eclipse la *suficiencia* -comprometiendo la omnisciencia de Dios- elaboran el concepto de *ciencia media*. Dios sabe todo lo potencialmente

posible (saber simple), lo que efectivamente existe (saber libre), pero también lo posible en cuanto que está en trance de realizarse, lo que se va a dar en las elecciones humanas (saber medio). Esto es entendido por BE como una operación barroca en la concepción del mismísimo Dios. Se estaría proponiendo una visión de un Dios “haciéndose”, “creándose” a sí mismo; en proceso de ser Dios; estableciendo algún tipo de dependencia suya respecto del ser humano libre. Así, los teólogos jesuitas habrían gestado un *aggiornamento* barroco de la noción y la experiencia de Dios a la altura de los desafíos epocales.

Resumiendo, BE postula el destino común del *ethos* barroco con el proyecto modernizador de la Compañía de Jesús. Ambos proyectos de recomposición fracasan como alternativa civilizatoria guía:

La derrota de la Compañía de Jesús, que queda sellada con el Tratado de Madrid y la destrucción de las Repúblicas Guaraníes, y que lleva a su expulsión de los países católicos, a su anulación por el papa y a la prohibición de toda actividad conectada con ella a fines del siglo XVIII, es la derrota de una utopía; una derrota que, vista desde el otro lado, no equivale más que a un capítulo en la historia del “indetenible ascenso” de la modernidad capitalista, de la consolidación de su monolitismo. (MB, 73)

El proyecto utópico católico, como el *ethos* barroco en general, no alcanza a frenar el avance impositivo del *ethos* realista. La acumulación del capital se revela más poderosa que la nueva presencia de Dios y que la comunidad humana girando en torno a la fe cristiana. Pero el *ethos* barroco y el proyecto jesuítico triunfan en otro nivel. Su trabajo de reconstrucción de la vida gesta una actitud colectiva que impregnará a América Latina hasta la actualidad:

Pero aunque los jesuitas fracasan globalmente, y prácticamente desaparecen de la historia a fines del XVIII, el proyecto criollo continúa y lo hace en ese proceso (siempre inacabado) que tiene lugar en la vida cotidiana de la parte baja de la sociedad latinoamericana, en el cual el criollismo popular y su mestizaje cultural crean nuevas formas para el mundo de la vida, formas que no pierden su matriz civilizatoria europea. (MB, 74-75)

Finalmente, BE reflexiona sobre otro aspecto de las relaciones entre *ethos* barroco y catolicismo a partir la devoción a la Virgen de Guadalupe que caracteriza a México y se extiende a buena parte de América Latina.²⁸ Nuevamente será la clave barroca la que sirva de mirador interpretativo. El “guadalupismo” no es una modificación superficial e inofensiva del catolicismo oficial y hegemónico. Hay también aquí un proceso de fagocitación por el cual lo ortodoxo

²⁸ Cfr. B. ECHEVERRÍA, “El guadalupismo y el *ethos* barroco en América Latina”, en: *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México 2010 (en adelante GE).

parece triunfar allí donde está siendo desplazado en un catolicismo alternativo. Matrices “idolátricas” son incorporadas en una síntesis mestiza:

El catolicismo guadalupano es un catolicismo exageradamente mariano que lleva en cuanto tal una peculiar idolatría en su seno. La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad, del Dios uno y trino, síntesis que es asumida sólo de una manera formal o no interiorizada. Lo que se asume realmente en su lugar es el orden de un panteón multipolar: María es una diosa, como lo es Cristo Jesús y lo es Dios Padre y el Espíritu Santo y como lo son tantos otros santos mayores y menores; una constelación “politeísta” de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas. (GE, 2-3)

Se trata de otra modalidad de expresión del *ethos* barroco y su dinámica plasmadora de trabajos de segundo orden surgida ante la crisis civilizatoria del s. XVI. Imposibilitadas las fragmentadas poblaciones indígenas de rehabilitar sus panteones y complejos rituales, se asumen los del vencedor, desactivando su carga desalojante para con lo que se considera un *minimun* indispensable de continuidad vital. Ni rechazo puro y duro ni aceptación global, sino reconfiguración:

Es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco que se extenderá en las sociedades latinoamericanas desde el siglo XVII que el de esta alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo XVI. (GE, 9).

1.4.4. Decantaciones

a) La categoría *ethos*, arraigándose en los núcleos de la trayectoria etimológica que se ha visto anteriormente, gana, en el trabajo reflexivo de BE, tres valencias importantes. Ante todo, gracias a su caracterización como “histórico”, *ethos* se desmarca de lecturas esencialistas o a-históricas. Queda vinculado con elecciones civilizatorias (centralidad de la libertad) de los colectivos político-culturales ante encrucijadas epocales. Se construye a partir de una elaboración histórica con límites precisos en el tiempo y se le otorga una transversalidad/vigencia en relación con contextos témporo-espaciales, también determinados. Además, su utilización en plural (*ethe*) da a la categoría una capacidad explicativa más acorde a la complejidad de sus procesos de construcción y rearticulación. Explica mejor las conflictivas “convivencias” entre los *ethe*, sus dinámicas de hegemonías, soterramientos, reemergencias y vitalidades ante nuevas encrucijadas. Finalmente, la construcción del *ethos* “barroco” permite a la categoría una caracterización civilizatoria ligada a la creación de *lógicas*, y no a la posesión de un elenco de *rasgos*; lo que permite a la propuesta de originalidad/unicidad civilizacional una interpretación dinámica en

clave de una agencia (elaboración) que no escapa pero tampoco se reduce a las constricciones de los escenarios, y de continuidad en el tiempo sin prescindir de las alternativas históricas. La amplitud de aspectos vitales involucrados en la “lógica barroca” habilita la convergencia en su construcción de sectores sociales diversos (importancia de lo popular, lo mestizo), de aspectos de relación con la realidad amplios (sentimientos, conocimientos, habilidades, costumbres, etc.), conecta la construcción identitaria con los registros estéticos (estilos artísticos).

En clave crítica, cabe señalar que la articulada propuesta de las capacidades del *ethos* barroco para el siglo XVII-XVIII y de sus posibilidades para la encrucijada civilizatoria del siglo XXI, no alcanzan la misma densidad teórica cuando se trata del período que media entre ambos. La acción de la lógica barroca no queda suficientemente mediada por concreciones históricas, prácticas y operaciones reflexivas. Algo similar puede decirse respecto del catolicismo latinoamericano.

b) Las relaciones que pueden establecerse entre el trabajo reflexivo de BE y lo visto respecto de Max Weber, pienso, permiten una respuesta positiva a la cuestión de la pertenencia a una polémica post-weberiana. Y esto en tres sentidos.

El primero de ellos -en mi opinión el más marcante- no radica en una discusión sino en una asunción. Pienso que BE es influido por Weber en el *modo* en que aborda los colectivos religiosos; como si el sociólogo alemán hubiese fijado un “estándar” de tratamiento. Así, BE dedica extensos análisis a cuestiones de doctrinas, teologías y prácticas religiosas; busca mostrar cómo estos se articulan con dinámicas sociales, económicas, políticas más amplias. La construcción de lo “católico” se dibuja en un horizonte de comparación-contraposición con el diseño weberiano de lo “protestante”. Sin embargo, el recurso de BE a las analogías artísticas (clásico, barroco) es una contribución diferencial, que habilita abordajes originales.

El segundo sentido, esta vez sí polémico, es la interpretación que BE hace del alcance de la propuesta de Max Weber que ya he adelantado. Antes que nada, porque le otorga un contenido valórico: Weber habría diseñado una sola manera adecuada de responder al espíritu del capitalismo. Pero también porque al construir lo “protestante” en contraposición con “catolicismo” y “América Latina”, aquel colectivo adquiere una amplitud muy amplia y una no-diferenciación.

A la luz de lo estudiado en el apartado dedicado al sociólogo alemán, pienso que ambas interpretaciones son sesgadas. La ética protestante no es, en Weber, una “respuesta” al espíritu del capitalismo; la relación entre ambos es más compleja y articulada. No parece claro que Weber haga una opción valórica que caracterice como mejor a la respuesta “protestante” en detrimento de la católica o de otras; sí que el capitalismo ha tomado una dirección por el influjo de determinados grupos protestantes. Por fin, lo “protestante” no es en Weber un equivalente dinámico con lo “católico”. Lo que se estudia es un abanico de grupos religiosos que pertenecen a la reforma protestante pero que no la agotan (queda excluido nada menos que el luteranismo); y Weber ha debido mostrar en cada caso la articulación entre doctrinas/prácticas de cada uno con el ascetismo intramundano y la ética del trabajo.

La propuesta de Weber parece transformarse en una versión simplificada que funciona como una categoría fija y desanclada de las cautelas históricas, metodológicas y teóricas del sociólogo alemán; a lo que se agrega que en la transposición, “ética protestante” adquiere valencias y amplitudes que no tiene en la constelación de origen.

c) La constelación interpretativa de BE puede desentrañarse a partir de sus operaciones sobre cada uno de los “polos” del tríptico y en el movimiento de sus relaciones.

El polo “Modernidad” es objeto de cinco operaciones básicas. La primera de ellas es la *enfaticación* interpretativa de la reproducción social, la revolución técnica y la lógica capitalista. La segunda es la apertura de una discusión de la modernidad en una escala de *larga duración*, habilitada por las posibilidades hermenéuticas que abre la encrucijada epocal de la crisis civilizatoria. La tercera es su *pluralización*, que desemboca en la noción de “*modernidades múltiples*”, posibilitando un trabajo teórico original con incidencia en la mayoría de los tópicos actuales (agotamiento, vigencia, relación con lo “no-moderno”, etc). Lo que trabaja en tándem con una cuarta, la postulación de una *alternativa postcapitalista* y, por tanto, ni pre, ni anti, ni post-moderna. La quinta operación es la activación de las posibilidades creadoras, críticas y reactivadoras del *ethos/lógica barroca* (respecto de los otros *ethe*) como un filón moderno con capacidad de futuro.

El polo “América Latina” adquiere tres densidades centrales gracias al análisis de BE. La primera es su afinidad electiva con lo barroco como lógica y operación; lo que emparenta su

capital histórico-cultural con todas las demás situaciones epocales en las que la lógica barroca se encuentre con condiciones históricas favorables (como para BE lo es la actualidad). La segunda es su actualidad y potencialidad como agente de una alternativa postcapitalista. No obstante, el análisis de BE aparece como deficitario en lo que hace un análisis subcontinental más complejo (espacios nacionales, subnacionales, supranacionales) y diacrónicamente más representativo. La tercera es que toda la América Latina post-colombina (y también de lo pre-colombino luego de su destrucción/colapso) está englobada en la “modernidad”. BE no recurre, para afirmar su originalidad, a que algún aspecto suyo quede fuera de lo moderno, como una suerte de reserva no contaminada a la espera de una reactivación. Lo que define su peculiar *ethos* no es su exclusión de lo moderno, sino la modalidad en que su “modernidad alternativa” es capaz de agencia en escenarios que no puede establecer.

El polo “catolicismo” es trabajado en tres orientaciones. Ante todo, insertándolo como un componente del *ethos* barroco y mostrándolo como colectivo capaz de co-gestar proyectos culturales de gran alcance a partir de esa lógica. Sin embargo, en la visión de BE la importancia y el rol del catolicismo parecen provenir más de su protagonismo barroco que de su condición de colectivo histórico que construye desde sus propias dinámicas y concepciones. Parafraseando una conceptualización usada por la sociología francesa para hablar de los nacionalistas galos (*catholicisme d'abord; politique d'abord*), se podría decir que, en la constelación de BE, hay que hablar de *ante todo barroco*; más que de *ante todo católico*. Este “embudo” hermenéutico desenfatisa otras modalidades históricas de lo católico que funcionaron en las lógicas de los otros *ethe*, en la medida que activaron afinidades electivas con sus componentes.

La segunda orientación es una construcción del polo “catolicismo” en comparación con “lo protestante” (weberiano). Aquel será presentado por BE como fuente de una “ética” co-generadora del *ethos* barroco. La cuestión de la salvación y la doctrina sobre la gracia se diferencian con nitidez respecto de las del calvinismo. Un decidido énfasis en la libertad humana vincula no contradictoriamente con la más firme afirmación de libertad y omnisciencia divinas. Dios quiere libremente que el hombre quiera libremente en respuesta a su oferta salvadora. El mundo y la historia no están “perdidos” ni han de ser rehusados; son, más bien, teatro de una auténtica agencia humana insuflada por la acción de Dios y, así, capaz de hacer de cada elección y de toda vida cotidiana una ocasión para el triunfo del bien sobre el mal. La corporalidad y el

gozo no se legitiman religiosamente sólo cuando se entregan sacrificialmente, sino y sobre todo, cuando son asumidos por la relación que Dios propone al ser humano. Dios mismo, ya no es visto como un actor inescrutable para con quien toda búsqueda positiva de relación por parte humana desemboque en la magia o en el *do ut des*. Sino como un ser “haciéndose”, involucrado en la historia y accediendo libremente por su iniciativa a “depender” de las acciones libres de los hombres. Sacramentos, discernimientos, acciones históricas son cauces de salvación y de encuentro con Él. Estas características no parecen plasmarse, para BE, en una conducta económico/laboral precisa cuanto en una acción vital global “barroca” que todo lo permea.

La tercera orientación consiste en poner de relieve el costado más marcadamente religioso del “trabajo barroco”, con la consiguiente alteración del corazón monoteísta/trinitario, a partir de una operación en el panteón que tiene al guadalupismo como expresión paradigmática. Esto va a acarrear, en BE, una diferenciación entre un catolicismo oficial/hegemónico y el “barroco”, capaz de una energía religiosa autónoma allí donde parece no ser más que modificación lateral. Voces, dioses, ritos y símbolos de varios “ahoras” son vehiculizados por el catolicismo latinoamericano.

El proceso de articulación del tríptico puede ser esquematizado como sigue. Una modernidad múltiple en crisis civilizatoria permite a sus versiones no hegemónicas - particularmente a la “barroca”- liberar sus capacidades de gestación de una modernidad post-capitalista. Esto habilita una mirada de larga duración sobre una América Latina que, habiendo sido siempre moderna, no lo fue en su vertiente triunfante. El capital aquilatado en siglos de operación barroca posiciona al subcontinente en un lugar privilegiado ante los desafíos del siglo XXI. En una tal América Latina, el catolicismo aparece atravesado por una desimplicación/pluralización similar a la que fue sometida la “modernidad”. Será su vertiente barroca la que cuente con posibilidades de vigencia futura. Otras configuraciones católicas (peculiarmente las oficiales) en su pretensión de negarla, esterilizarla, reemplazarla o hacerla jugar como secundaria quedarán, ellas mismas, sometidas a la “fagocitación” simbólica del catolicismo barroco.

1.5. Pedro Morandé (1948-)

El intelectual católico chileno Pedro Morandé ha desplegado un amplio programa filosófico-teológico-sociológico “militante”, interviniendo en los principales núcleos del debate en torno a las relaciones América Latina/modernidad/catolicismo.²⁹ La categoría *ethos* es nuclear en todos ellos. Las importantes semejanzas respecto del planteo de Bolívar Echeverría analizado en el punto anterior, hacen aun más nítidas las decisivas diferencias teóricas y analíticas entre ambos. La estrecha relación que el mismo PM establece con los planteos de la intelectualidad católica latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, vinculan claramente este apartado con el siguiente, en el que analizo al colectivo “teología argentina del pueblo”.

El trabajo analítico de la elaboración de PM se desarrollará en tres grandes secciones. La primera presenta el horizonte y los núcleos de su *programa intelectual*. La segunda se detiene en el análisis de la *institución del sacrificio* como nudo insoluble para los proyectos modernizadores y como desafío de articulación para la conquista/evangelización. La tercera, en fin, releva la *caracterización* inicial complexiva del *ethos* cultural latinoamericano ofrecida por PM. El último ítem, como en todo el capítulo, está dedicado a las *decantaciones* transversales de los itinerarios reflexivos antes expuestos.

1.5.1. Horizonte y núcleos de un programa intelectual

Pensamos que podría resumirse la empresa intelectual que tenemos por delante en los siguientes términos: superación de la crisis del desarrollismo neomodernista mediante la comprensión de su historicidad, comprensión que se hace posible sólo por el reencuentro con el *ethos* particular de las sociedades latinoamericanas. (CML, 28-29)

El horizonte más dilatado de la categoría de *ethos* es la ambiciosa empresa de PM destinada a cuestionar un movimiento intelectual de amplia repercusión al que denomina “mentalidad desarrollista”, “paradigma de la modernización” o “racional-iluminismo”. Se trata de desmantelar lo que considera una cosmovisión que marcó la teoría del conocimiento, las ciencias sociales, la política, la religión y la interpretación del pasado, presente y futuro de América

²⁹ P. MORANDÉ, “Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber”, en: EQUIPO DE REFLEXIÓN DE CELAM (ed.), *Religión y Cultura. Perspectivas de evangelización de la cultura en Puebla*, CELAM, Bogotá 1981, 182-198; “Del romanticismo católico hispanoamericanista al social cristianismo desarrollista”, en CELAM (ed.), *Iglesia y cultura latinoamericana*, CELAM, Bogotá 1983, 189-225; *Cultura y modernización en América Latina*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987 (en adelante CML); “El acontecimiento de la evangelización americana”, *Nexo* 2 (1987) 77-80; “Modernidad y cultura en América Latina”, *Nexo* 19 (1989) 17-25; “Latinoamericanos: Hijos de un diálogo ritual”, *Creces* 11/12 (1990); “La síntesis cultural hispánica indígena”, *Teología y Vida* XXXII (1991) 43-59.

Latina. A tal punto considera PM que ha sido capaz de permear, que su reinado sólo puede ponderarse en el preciso momento en que, promediando los años '70, comienza a declinar. Es desde su crisis que hay que volver a pensar casi todo lo que se refiere al subcontinente; y será precisamente el *ethos cultural* la sede desde la que puede provenir una respuesta a la altura del desafío.

En la interpretación de PM, esta “mentalidad” está apoyada en un trípode. Por un lado, hace de la racionalidad formal/instrumental su plataforma interpretativa. Todo planteo sobre fines, esencias, sustancialidades, absolutos es juzgado inviable. La secularización como muerte de Dios y reemplazo del “lugar/dios” por otras instancias invade todos los planos. La segunda base es la funcionalidad de las estructuras como cima axiológica. El valor de referencia ante el que han de medirse todos los juicios es la adecuación de cada actor al funcionamiento del sistema. Ningún particularismo puede reclamar legitimidad más que si se adapta a la universalidad abstracta del mecanismo. Finalmente, el tercer eje indicado por PM es su talante modelístico futurista de ingeniería social. Las sociedades han de cambiar por la aplicación de planes tecnológicos programados, cuantificables y evaluables, donde el proyecto es más importante que el origen.

PM contrapone una secuencia filosófico-teológica a este tríptico: 1) Defensa de una racionalidad con capacidad metafísica y de una científicidad axiológicamente involucrada. 2) Restitución de la cuestión de la síntesis social a partir del *ethos* cultural de los pueblos. 3) Postulación de una transformación a partir del mismo.

Las crisis del paradigma modernizador, por tanto, son para PM una posibilidad histórica estratégica para replantear el complejo conceptual modernización, cultura, catolicismo en América Latina. Para ello, se propone detectar los nidos en los que la mentalidad desarrollista ha alcanzado hegemonía interpretativa para luego desactivarla. Dos son las que tienen más directa relevancia para el objeto de estudio.

a) La comprensión del pasado, presente y futuro de América Latina:

Para PM es necesario hablar de diversas “oleadas” de modernización respecto de América Latina. Una de ellas se da en la constitución misma de los Estados nacionales en América Latina

(s. XIX). La crisis de la monarquía española ante la expansión de Francia e Inglaterra no pudo ser afrontada por la unidad política y cultural que se había gestado desde la Conquista y había durado tres siglos. Esto es fruto de lo abrupto del primer impacto de la modernización, en el cual un proceso europeo se precipita sin que el desarrollo interno hubiera podido gestar grupos, instituciones y mentalidades capaces de gestionarlo. América Latina es puesta ante la exigencia de una respuesta identitaria brusca y no como desembocadura de un andar.

La segunda oleada se verifica con el colapso de las Repúblicas oligárquicas a inicios del XX, ante la presión convergente de la sociedad de masas, la urbanización y la industrialización. Su habilidad para ordenar el proceso post-revolucionario no pudo ocultar su incapacidad para gestar una nueva organización política y social ante estas demandas. La modernización de las instituciones y estructuras sociales se impuso como salida.

Es en la comprensión de esta modernización donde PM ve el primer triunfo de la “mentalidad desarrollista”. En efecto, el autor va a contraponer a dos colectivos generacionales en el abordaje de esta crisis:

Durante las décadas del veinte y del treinta surge toda una generación de intelectuales latinoamericanos que se plantea los desafíos del advenimiento de la sociedad de masas. Pero lo común a los autores de esta generación -a diferencia de los planteamientos que se desarrollarán después de la segunda guerra- es que la crisis de esos años sólo es inteligible a la luz del proceso de desmembramiento de la unidad cultural latinoamericana. (CML, 17)

Los “nacionalistas latinoamericanos”, como los llama PM, no ven la modernización sólo como un proyecto futuro arrasador del pasado y del presente, sino también como una exigencia de reconexión con una herencia a la que consideraban olvidada. Se trata de volver críticamente sobre el período de conformación de los Estados nacionales, con sus operaciones desidentificadorias y sobre el momento de la construcción nacional bajo la hegemonía del positivismo. Para esta generación, será la originalidad del *ethos* cultural latinoamericano la base de sustentación de esta revisión y respuesta epocal. La construcción de un orden en el plano político e institucional lograda desde la emancipación ha de aquilatarse en una nueva síntesis cultural que integre a la tradición indiana. La hegemonía criolla no será capaz de tal operación si no integra al indio, al negro y al mestizo en la construcción de una cosmovisión abarcadora. Es inviable todo desarrollo y toda creatividad institucional si no se da el rescate de la identidad cultural negada.

Los autores de esta generación exploraron, según PM, distintos abordajes al *ethos* latinoamericano. Eyzaguirre fue hacia el hispanismo católico, Vasconcelos ancló en la raza cósmica americana y Mariátegui en un socialismo original. Pero en todos los casos se sostuvo la inviabilidad de una emancipación real si se acudía a una repetición mimética de los caminos transitados por otros *ethe* culturales.

Para PM este experimento cultural va a quedar derrotado (y escondido) ante el triunfo del proyecto de otra generación intelectual/dirigente a partir de la inmediata post-guerra. La hegemonía USA y las exigencias de alineamiento de la guerra fría llevarán a una postergación de la síntesis cultural, desplazada por el afán de adaptación a las nuevas vigencias del poder mundial. La modernización será interpretada en un sentido bien diverso al de la generación anterior, a la que se declara pre-científica y diletante:

Esta nueva etapa intelectual frente al problema de la modernización es la que denominamos «desarrollismo». Su conceptualización de América Latina dejará de tener como punto de referencia la interpretación de la historia y de la tradición cultural para privilegiar, en cambio, el análisis de la funcionalidad de las estructuras propuesto por las ciencias sociales (...) El desarrollismo es una teoría del cambio social programado. (CML, 19).

Imposición del futuro sobre el pasado, carrera para alcanzar índices de modernización establecidos universalmente por sobre la originalidad del *ethos* cultural, esta deriva sólo le dejará a América Latina una posibilidad identitaria: ser una peregrina, una transeúnte hacia la modernidad.

El juicio retrospectivo de PM sobre estos ensayos modernizadores de la generación de post-guerra es categórico. Estaban condenados al fracaso porque la “mentalidad desarrollista” no era capaz de conectar con el *ethos* cultural. Ante su derrumbe, el sociólogo chileno concibe su tarea intelectual y vital como un programa de reconexión creadora con la generación de los nacionalistas latinoamericanos en la búsqueda de una nueva síntesis cultural.

b) La sociología latinoamericana

La sociología latinoamericana jugó, para PM, un rol peculiar en los procesos anteriormente descritos. En lugar de ser un agente crítico terminó por ser una correa de transmisión de la mentalidad desarrollista. Apoyada en la herencia racional-iluminista de origen de las ciencias sociales, los desarrollos latinoamericanos de la disciplina la harán más parte del problema que de la solución. Sus conceptos, sus métodos, sus herramientas, lastrados como

estaban por el paradigma imperante, la volverán incapaz de acceder a la cuestión del *ethos* cultural y, por lo tanto, de jugar un papel crítico decisivo ante el nuevo desafío en ciernes.

Pero no se trató sólo de un déficit epistemológico, sino también de una alianza político/estructural. Para PM se asistió a una cooptación de los profesionales de la sociología por gobiernos y organismos que actuaron como agentes modernizadores. El motivo teórico del pasaje desde la sociedad tradicional a la moderna como eje interpretativo se encarnaba en un programa de transformación social desde los resortes del poder estatal e internacional. PM, también aquí, da un juicio perentorio sobre la desembocadura. La sociología, así comprometida, no sólo no fue capaz de hacer avanzar a la ciencia con desarrollos originales, sino que asumió acríticamente agendas intelectuales y políticas que terminaron secando sus fuentes de inspiración. El desenlace fue, según esta perspectiva, obvio: caído el desarrollismo, cayó también la sociología que aquel había cooptado.

La corriente sociológica modernizadora, sin embargo, no abarcó a todos los desarrollos de la disciplina en América Latina. Por eso, PM se adentra en la que se dio en llamar “sociología comprometida” de los años ’60 y ’70 del siglo XX. Su resultado se le aparece al autor como paradójal, como una auténtica promesa fallida; ya que, habiendo seguido caminos bien distintos y tenidos grandes chances, terminó en el mismo callejón sin salida que su contrincante modernizadora.

Este filón sociológico exploró una reconexión con el *ethos* cultural latinoamericano y desplegó una vigorosa crítica a una vertiente del desarrollismo. Pero estos logros en el aspecto deconstructor no pudieron darse en lo propositivo. Atrapada, según piensa PM, por la prioridad de la opción por el socialismo como motivo rector, terminó por repetir la dependencia de matrices de pensamiento internacionales de manera acrítica. El impulso hacia la autonomía habría quedado así, abortado.

Es aquí donde PM inserta una de sus tesis más controvertidas. De este *vacío interpretativo* dejado por la sociología no será ella la guía en la salida. La superación de la crisis hermenéutica tendrá como vanguardia a un sector “inesperado” de la intelectualidad latinoamericana. Para el sociólogo chileno, será la intelectualidad católica del subcontinente quien tomará la delantera. Un abanico de teólogos y filósofos, impulsados por los replanteos del Concilio Vaticano II, cayeron

en la cuenta de la crisis de identidad radical en la que la mentalidad desarrollista ponía a la iglesia y a la fe cristiana; y emprendieron un trabajo teórico e histórico de respuesta.

El primer paso fue el rechazo de la opción a la que el paradigma hegemónico parecía condenarla, entre reducir la fe a núcleos “racionales” captables desde el prisma de la racionalidad formal secularista y la marginación a la periferia de la cultura moderna. El segundo paso consistió en discernir que el desarrollismo, como postura totalizante, debía ser cuestionado desde una mirada del mismo nivel abarcador. Para PM es la *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* celebrada en Puebla (México) en 1979 donde cristaliza este proyecto global. Tres direcciones son las principales.

Por un lado, se trata de disputar una interpretación de la historia latinoamericana característica del paradigma desarrollista, recuperando la impregnación de larga duración del catolicismo en la vida del subcontinente desde el siglo XV. Por otro, de retomar la cuestión de la centralidad de la cultura como ámbito nodal para una propuesta crítica y autónoma. El n° 412 de los *Documentos Finales* de dicha Conferencia es citado una y otra vez por PM como condensación de estas elaboraciones:

En la primera época, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos a nivel económico, político y social.³⁰

Se retoma así la cuestión del encuentro indio-negro-ibérico por el mestizaje y su vigencia. Se reconoce como dinámica cultural el sentido de la trascendencia/cercanía de Dios. Se destaca la capacidad de una racionalidad sapiencial contemplativa, intuitiva y cordial, más cercana al arte que a la ciencia. Se pone de relieve la capacidad de estos componentes religioso/sapienciales para impregnar la totalidad de las dimensiones sociales. Para PM, sólo aquí está la llave para la época que se abre con la crisis del paradigma desarrollista. Pero el espacio abierto por la intelectualidad católica deberá ahora ser explorado también por las ciencias, la filosofía y otras instancias culturales desde sus propias lógicas y exigencias. Hacerlo desde la sociología es la tarea autoimpuesta por el autor.

³⁰ III CONFERENCIA GENERAL DE EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, CEA, Buenos Aires 1984, n° 412.

1.5.2. La institución del sacrificio

La argumentación anterior requiere a los ojos de PM una verificación empírica propiamente sociológica. Para ello, propone considerar una institución social en la que – piensa– se anudan todas las problemáticas relevadas. Se trata del sacrificio. A este respecto, el autor realiza una operación intelectual compleja en tres pasos.

a) El primer paso consiste en sostener que, en las sociedades pre o no modernas, la institución del sacrificio es nuclear para la existencia y dinamismo de las culturas. Se trata de una celebración colectiva, ritual y pública, realizada bajo las reglas de preservación de lo sagrado. Todos los miembros del colectivo deben participar en él, puesto que su eficacia se extenderá a todos de muchas maneras que exceden lo discursivo. En este ritual se juega la constitución misma de la sociedad y sus valores. Es el momento en que, ante la muerte de la víctima como representación vicaria de la de todos y de cada uno, el colectivo se confronta con su límite, toma conciencia de su finitud y se abre a una alteridad absoluta que no puede ser controlada por ninguno de los mecanismos de que se dispone.

De este modo, el colectivo enfrenta y resuelve ritualmente las paradojas vida/muerte, naturaleza/cultura e inmanencia/trascendencia. Toda la vida social encuentra en el sacrificio su legitimación: reglas sexuales, distribución del excedente económico, lenguaje y raciocinio, aprovechamiento tecnológico de la naturaleza, parentesco y autoridad de la familia, poder. La definición misma de lo que es valioso, de lo que es legítimo, de lo que es propio de cada cultura se juega en el sacrificio, el cual:

Es la respuesta humana socialmente organizada ante la experimentación del límite de toda organización social total ante el misterio de aquello que la trasciende ante el descubrimiento de la exterioridad absoluta. Lo que tiene sentido para una cultura particular está referido al sacrificio. La identidad de cada cultura particular depende de la manera en que se exprese u oculte el sacrificio y de la instituciones que lo administren. (CML, 91)

b) El segundo paso argumental de PM es estratégico. La pretensión de la mentalidad desarrollista respecto de una transformación creciente, global y estructural de la sociedad “tradicional” en “moderna” choca brutalmente con la reaparición de la institución sacrificial en América Latina; particularmente en coyunturas históricas de máxima tensión social. Filones enteros de “no modernidad” se hacen entonces visibles en lo cultural, religioso, político, económico y familiar.

El supuesto triunfo del desarrollismo se revela entonces, según PM, como un simple desplazamiento por secularización. La lógica modernizante no ha logrado reemplazar ni superar

al sacrificio a pesar de insistir en su liquidación discursiva: se sostiene que en las sociedades modernas no habrá más sacrificio que el que cada persona acepte libremente asumir sobre sí. Se habla de una existencia social que no requiere de rituales que pongan a todos ante la experiencia del límite y el absoluto, puesto que no se necesita que nadie muera para que todos vivan. Se postula una salida simple: todo se reduce a la creación de instituciones capaces de gestionar el *caos* por la imposición de un *orden*. Ni la muerte, ni la trascendencia ni el límite serán ya objeto de preocupación colectiva; cada individuo habrá de procesarlas por sí. El Estado será la referencia final que garantice todas las resoluciones teniendo al funcionamiento formal del conjunto como instancia valórica suprema.

Pero ninguna de estas pretensiones resolutivas resiste la verificación histórica cuando la vida de las sociedades modernas entra en períodos de grave tensión. La sacrificialidad “no moderna” reaparece, sin que las sociedades marcadas por la mentalidad desarrollista cuenten con cauces adecuados para procesarla. Se hablará entonces de “costos sociales” compulsivos, que algunos individuos, sectores o culturas han de pagar para que el funcionamiento social general siga siendo posible. O se dirá que el pasaje desde lo tradicional a lo moderno debe sacrificar religiones, procesos de producción, tradiciones y valores tenidos por rémoras a superar. Resulta así la paradoja de que:

Necesitamos el sacrificio pero no podemos reconocerlo y ante la eventualidad de que la víctima sea uno mismo, más vale adelantarse asumiendo el papel de verdugo (...) Los valores proclamados no impiden el sacrificio coactivo sino que lo fundamentan (...) Ahora la modernidad lo niega en el plano del discurso, pero igual lo acepta o se resigna a él en el plano de la vida social efectiva. No puede salir a la luz pública sin cuestionar de raíz toda la institucionalidad de los valores sociales. (CML, 81-82)

El desarrollo moderno requiere, pues, de un sacrificio que, lejos de ser una opción individual, lo esparce por todo el cuerpo social; introyectándolo como ética funcional cuya única legitimación social puede provenir del buen andar del mecanismo sin otro garante último que el Estado. El sacrificio pasa así de la esfera sagrada a la de la política.

Pero el paradigma modernizante no está en condiciones de encauzar la mayoría de las dinámicas que estaban en juego en la institución sacrificial no moderna. Estas quedan sin visibilidad, sin reconocimiento y sin cauce; pero no sin vigencia. La secularización del sacrificio no trajo su desaparición sino su transformación/invisibilización.

c) El tercer paso de PM es desarrollar más ampliamente la vertiente económica de la institución sacrificial. Se dibuja aquí un retomar por desplazamiento hacia lo pre-moderno (y luego hacia lo mestizo y lo católico) de los análisis de Max Weber sobre la ética protestante.

En efecto, para el sociólogo chileno, la celebración sacrificial en las sociedades no-modernas no está acompañada por un *ahorro ascético* sino por una *dilapidación ritual* de recursos económicos que actúa por fuera de la utilidad productiva. Se pone aquí de manifiesto la presencia de otra lógica de legitimación del trabajo, la producción y el consumo:

Se trabaja para poder realizar la celebración ritual; se produce para que haya ofrendas disponibles a la consagración religiosa. (CML, 105)

El trabajo para producir bienes valiosos tiene a la fiesta ritual como horizonte. Las cantidades, modalidades y tecnologías están ritmadas por el momento en que el calendario indique la celebración del sacrificio. El excedente económico se orienta a la fiesta y, en ella, se reparte o se destruye. Por la participación ritual se entra en un movimiento simbólico en el que la satisfacción de necesidades básicas se convierte en una mediación para la relación con las divinidades y la comunicación con el conjunto. Los dioses que regulan el mantenimiento del orden cósmico son ahora el modelo a imitar en la vida económica:

Trabajar para producir ofrendas es convertir el trabajo en un instrumento de las divinidades. Mediante él se reproduce en el plano de la sociedad el orden que gobierna el cosmos, es decir, el orden sagrado, y se está verificando el papel del ser humano en su mantenimiento. (CML, 105)

Se diseña así una “ética” claramente contrapuesta a la que Weber desentrañaba para los grupos protestantes que analizó. El sacrificio plasma un comportamiento económico caracterizado por el despilfarro, la ofrenda, la ritualidad festiva y la comunión con lo divino.

También para este plano, PM busca mostrar la incapacidad del paradigma desarrollista para sustituir la institución sacrificial no moderna. En su horizonte, la producción y el consumo no están ya ligados a la celebración del rito público, sino a la satisfacción privada de necesidades y a la producción de excedente económico para el futuro. Hemos pasado desde el *sacrificio dilapidatorio* comunitario y sacral al *sacrificio ascético* personal y secular. La fiesta y el trabajo no pueden ligarse sin contradicción. Se trabaja para ahorrar, para disponer individualmente del excedente en el futuro y para que todo funcione; no para dilapidar, para repartir/destruir el excedente y encontrarse con los dioses. Para esta mentalidad, todo derroche y vinculación de lo económico con lo cúltilico son juzgados irresponsables, arcaicos y caotizantes.

Pero una dinámica vuelve a repetirse. Cuando las tensiones económicas entran en momentos de vértigo, reaparece la institución sacrificial desbordando los cauces de control de las sociedades organizadas sobre la legitimidad funcional.

Este amplio recorrido por la institución sacrificial muestra, para PM, la validez de sus hipótesis generales:

La pretensión del mundo moderno de haber desterrado para siempre el sacrificio de la vida social ha demostrado ser completamente ilusoria. No sólo no ha podido prescindir de él para su propio funcionamiento sino que además lo exige visiblemente a todos aquellos pueblos y culturas que, que por distintas razones, aun no han completado sus procesos de adaptación e integración a la modernidad. (CML, 139)

Por todo ello, el proceso de modernización de América Latina desde la mentalidad desarrollista es profundamente disonante con su *ethos* cultural; por la vigencia en él de la institución sacrificial no moderna. El aparato de legitimación social, económico y político de la modernización no puede, para el autor, sino entrar en colisión con una existencia social que no se rige por él. La dominación cultural es su desembocadura:

Toda forma social que intente realizar su síntesis bajo un supuesto distinto a este supuesto de identidad es entonces, por definición, prehistórica, arcaica, necesitada de tránsito hacia lo moderno. En otras palabras, la identidad de las culturas particulares sólo es tolerable en un plano que no se interponga con la funcionalidad del intercambio. (CML, 141)

Las culturas particulares son puestas ante la opción de someterse a la funcionalidad, abandonando su peculiaridad, o a limitarse a una folklorización no disruptiva. Para PM, no hay componendas posibles, ya que la “mentalidad desarrollista” lo requiere como parte constitutiva de su conformación. Pero, en el caso de América Latina, esto es lo que no se ha verificado:

La cultura de estos pueblos ha sido más fuerte que los intentos por subordinarla a los imperativos de la modernización. La transformación del sacrificio ritual en autosacrificio privado, del gasto festivo en ahorro ascético y, finalmente, del simbolismo religioso en racionalidad formal no es una tarea que las élites iluministas puedan por sí mismas hacer. Pese a la enorme acción iconoclasta emprendida en nombre del progreso no ha podido ser transformado el *ethos* cultural de los países subdesarrollados. (CML, 144)

Ante el colapso de la mentalidad desarrollista, entonces, se trata de retomar la cuestión del *ethos* cultural latinoamericano y los planteos de la generación de los nacionalistas latinoamericanos, que habían caído en el olvido.

1.5.3. *Hacia una caracterización complexiva del ethos cultural latinoamericano*³¹

La propuesta de PM busca ir más allá de la crítica al paradigma modernizante. Para ello, hay que dar cuenta del porqué del fracaso desarrollista y de sus aliados sociológicos en América Latina: ¿Qué resortes, matrices y lógicas están vigentes en los pliegues del subcontinente como para hacer inviable la operación reemplazo? ¿Qué afinidades electivas han debido darse entre aquellas dinámicas y la sacrificialidad estructurante de la vida subcontinental?

Es aquí donde PM hace jugar la categoría de *ethos cultural* latinoamericano. En su elaboración, la estrategia analítica consiste en desplegar sociológicamente las sugerencias de avanzada de la intelectualidad católica en el plano teológico acerca de la existencia de un real sustrato católico:

La perspectiva que se abre a la sociología de discutir la existencia de una síntesis cultural latinoamericana diferente e incluso contrapuesta a la síntesis de la modernidad ilustrada ha sido posible, en gran medida, por la revalorización que ha experimentado el tema de la religiosidad popular en los últimos años. (CML, 149)

La caracterización del *ethos* cultural latinoamericano y su íntima vinculación con el sustrato católico serán elaboradas por PM siguiendo tres trayectorias: una discusión a nivel de marcos teóricos, una interpretación de siglo XVI y un ensayo del perfil del *ethos* postulado.

a) Marcos teóricos

El primer avance en la delineación del *ethos* cultural latinoamericano consiste, para PM, en desatar dos nudos teóricos respecto de la interpretación de la conquista/encuentro/evangelización de América por parte de los pueblos ibéricos.

Hay que replantear, ante todo, la relación entre dominación y síntesis cultural. Muchos enfoques sociológicos sostienen que, dada una, la otra es imposible. Pueblos dominados no pueden crear una síntesis cultural con las peculiaridades de los dominadores. La relación de dominación inhibe todo intercambio en clave de afinidad y encuentro. Concretizando, esto llevaría a presentar al encuentro civilizatorio americano como una lucha a muerte por el reconocimiento entre dos bandos enemigos: España/Portugal y los pueblos indígenas. Todo otro proceso que vencer o morir resulta, así, inviable.

³¹ Muchos de los elementos de este punto han sido tomados de P. MORANDÉ, "La síntesis cultural hispánica indígena", *Teología y Vida* XXXII (1991) 43-59.

Para PM, este enmarque teórico es un a priori que impide interpretar el modo en que el acontecimiento americano tuvo lugar. Para el autor, es evidente que se ha verificado un acto de dominación asimétrica. Los conquistadores son los europeos, y no viceversa. Unos buscan una empresa evangelizadora organizada y los otros la padecen sin haberla querido; quedando amenazados en su misma existencia. Pero esto no implica, para el sociólogo chileno, que no se haya podido realizar una convergencia cultural en el nivel de un *ethos* original resultante del acontecimiento. La presencia de vencedores y vencidos no excluye la posibilidad de la gestación de una totalización nueva.

Por todo esto, PM propone recurrir a marcos teóricos mejor preparados para leer lo ocurrido. Se trata de grillas interpretativas que priorizan el momento de semejanza/continuidad/participación/pertenencia entre los componentes del encuentro, por sobre los de diferencia/ruptura/separación. No estamos ante un influjo unidireccional, sino ante una encrucijada en la que todos los participantes del encuentro tuvieron que redefinirse culturalmente ante la presencia del otro. Los vencedores asumieron importantes elementos de los vencidos y recíprocamente. Más aun, el intento mismo de la dominación conllevó la exigencia de conocer a fondo a otros para comprenderlos.

Un segundo nudo teórico a desatar tiene que ver con una tendencia sociológica a ocluir la importancia de que la conquista/evangelización hay sido llevada adelante por dos colectivos católicos. Nuevamente aparece aquí un lectura a lo Weber. PM sugiere que el “canon” modernizante de los expansionismos llevados adelante bajo inspiración protestante, impide una lectura adecuada del caso latinoamericano. La “catolicidad” de la empresa la habría signado -y contrapuesto a las anteriores- de dos maneras. Ante todo, se trató de un proyecto centralizado asumido por ambas coronas y legitimado en sus nombres (y no de un emprendimiento privado al estilo protestante). Además, porque la doctrina y las prácticas religiosas católicas le otorgaron una vigorosa capacidad de afinidad e intercambio con muchas de las dinámicas culturales de los pueblos indígenas (y no de un talante separatista/aniquilador como en el caso del expansionismo protestante).

Desatados, en opinión de PM, estos nudos teóricos y disponibles otros marcos más fecundos para la interpretación, se pasa a una elaboración más precisa del *ethos* cultural latinoamericano resultante.

b) La importancia decisiva del siglo XVI

Pensamos que sin una adecuada interpretación del siglo XVI nada podrá entenderse ni del siglo XX ni del XXI. (CML, 187)

Como ya lo habíamos visto para el caso de BE, también aquí se concede al desenlace de primer contacto/choque una vigencia efectual de largo plazo. Sólo que, esta vez, hay una cierta prioridad del siglo XVI por sobre el XVII/XVIII. Efectivamente, para PM, el *ethos* cultural latinoamericano se conforma en el siglo XVI por el encuentro entre lo indio, lo negro y lo europeo bajo el dinamismo de la evangelización católica llevada adelante por los países ibéricos. Haciendo eje en el mestizaje, alcanza a configurarse una síntesis social con capacidad de persistencia en la larga duración; una originalidad cultural con potencia para procesar muchas otras incidencias civilizatorias.

Esta síntesis cultural fue posible porque entre las cosmovisiones que se encontraron se dieron vasos comunicantes que permitieron una dialogicidad y una convergencia aun en medio de notables diferencias:

La comunicación, si la hubo (y postulamos que efectivamente la hubo), no se produjo en el plano de la palabra, del discurso, del intercambio de puntos de vista filosóficos, sino en el plano del ritual religioso, de la legitimación cültica del trabajo y de la dilapidación festiva de los recursos económicos. (CML, 173)

Estas interlocuciones cosmovisionales tuvieron, según PM, dos mediaciones fundamentales que, hallándose en ambos *partners*, fungieron como facilitadores del intercambio.

La primera de ellas es la ritualidad. Por parte indígena, toda la organización social giraba - como ya vimos- en torno al ritual sacrificial. Y fue desde esta “epistemología” que elaboraron tanto la derrota como la recepción de la evangelización. Por parte ibérica, se dio un amplio despliegue sacramental, icónico, litúrgico, arquitectónico trabajando en el mismo registro. Contra la Reforma Protestante, se había ahondado en la centralidad de los ritos sacramentales como mediación en las relaciones Dios/humanidad, y en la importancia de la dimensión sacrificial de la eucaristía. Estamos, ante otra recurrencia de un análisis a lo Weber:

Allí donde las colonizaciones de nuevos territorios se hicieron bajo orientación protestante, especialmente de su rama puritana, el encuentro con culturas indígenas terminó, normalmente, con la extinción de éstas últimas. Nuestra hipótesis al respecto es que sólo donde logró reconocerse la “eficacia simbólica” de los rituales -y el caso latinoamericano fue uno de ellos- se sentaron las bases para una nueva síntesis entre la cultura cristiana europea y las distintas culturas aborígenes (...) Las variaciones no hacen más que confirmar la tesis central, a saber, que el encuentro - cuando lo hubo- se produjo antes en el plano ritual que en el plano de la palabra. (CML, 176-177)

Esto se vio reforzado por la valoración mutua de lo dramático y lo teatral como claves de transmisión cultural. Esta afinidad explica que los intercambios que cristalizaron en la síntesis cultural, resultantes en el *ethos*, se dieron en este nivel ritual. Una verificación vía negativa, la encuentra PM en el fracaso de la interlocución en el plano del discurso, del logos; donde la diferencia cosmovisional se hizo insuperable: los debates filosóficos no se verificaron y la predicación mostró muy poca eficacia.

Una segunda mediación relevada por PM fue una afinidad en la concepción del trabajo como tributo. Íberos e indígenas podían concebirlo como una deuda comunitaria en clave de ofrenda debida a la sociedad, al cosmos y al centro de unificación (el Inca o el Rey).

Un tercer canal de intercambio fue la importancia, para ambos universos, de la conexión de lo sagrado con el espacio y el tiempo por vía litúrgica. Días, estaciones, plazas, espacios públicos eran para todos ámbitos legítimos de relación comunitaria con lo sacro. También en estos dos ejemplos, PM hace una contra/verificación, mostrando los ámbitos en los que esta convergencia en un *ethos* sintético no se verificó. Dos se destacan. Ante todo, el culto a los muertos. Si los indígenas ligaban lo funerario a la vida familiar (fruto de su concepción de sociedad basada en el parentesco) reteniendo a los muertos, los íberos los desgajaban de esta relación creando cementerios comunes (resultado de una sociedad estamental). Además, no hubo una misma ponderación del mestizaje. Si para los españoles era interpretable desde lo social (tolerable pero no fomentable), para los indios lo era desde lo cültico-religioso (forma de establecimiento de alianzas por parentesco).

El siglo XVI, por tanto, constituye el primer espacio de elaboración de la síntesis cultural en clave de *ethos*; como fruto de afinidades profundas entre ambos *partners*, aun en medio de notables diferencias cosmovisionales y de la relación de dominación. La ritualidad, la concepción tributaria del trabajo y la relación espacio/temporal con lo sagrado fueron las mediaciones de una interlocución exitosa. En todos aquellos registros en los que lo ibérico se distanciaba de la cosmovisión indígena articulada en torno al sacrificio, el intercambio se frustró, haciendo que importantes filones culturales latinoamericanos comenzaran, hasta hoy, a circular por fuera del *ethos* sintético.

c) Hacia una caracterización del *ethos* cultural latinoamericano

La tercera operación de PM consiste en ensayar una primera caracterización del *ethos* cultural latinoamericano a partir de los nudos teóricos desatados y de los resultados sintéticos del siglo XVI. Cuatro elementos son los destacados.

El primero surge de la centralidad dada por PM al siglo XVI:

El advenimiento de la racionalidad formal del mundo moderno se produce en un momento histórico en que América Latina ya tiene un *ethos* cultural formado y consolidado. Si la hipótesis del sustrato católico es correcta, entonces el problema del advenimiento de la modernidad iluminista se transforma en el problema de cómo es recibida esta nueva racionalidad y qué «torsiones» debe sufrir para hacerse compatible con el *ethos* vigente. (CML, 163)

El *ethos* cultural latinoamericano no está organizado ni es organizable en torno a las lógicas y opciones civilizatorias del paradigma ilustrado/modernizante, puesto que se trata de un fenómeno secundario y tardío. Su acción sólo pudo ser una interlocución y ésta, precisamente, falló. La capacidad de afinidad civilizatoria y de convergencia interlocutiva del barroco ibérico, están ausentes. En otros términos, el *ethos* cultural latinoamericano no es ni premoderno ni antimoderno, sino pre/iluminista. Este discernimiento será clave en la interpretación de PM, ya que rejerarquizará un abanico de elementos que la equivalencia modernidad-ilustración había desvalorizado como obstáculos o decadencias:

Si modernidad e ilustración se identifican, entonces el catolicismo latinoamericano es arcaico y la secularización un proceso inevitable que terminará por arrastrar a este arcaísmo. Si, en cambio, la ilustración y su secularismo es sólo una de las variantes históricas transitadas por la modernidad, el redescubrimiento del Barroco y del *ethos* cultural latinoamericano además de ser necesario en virtud de nuestra identidad particular, es en sí mismo una posibilidad de descubrir las bases de una modernización no secularista. (CML, 165)

El segundo rasgo del *ethos* cultural es que es fuente de un tipo de racionalidad diversa de la instrumental, ligada a lo contemplativo, lo artístico y lo intuitivo más que a lo científico. Se trata de un talante de relación con lo real que privilegia lo holístico y lo sinestésico; que “lee y escribe” privilegiadamente textualidades colectivas, corporales, simbólicas y dramáticas.

Un tercer elemento del *ethos* es el “sujeto” que llevó adelante la síntesis. Aquí, PM privilegia uno de los dos polos que Bolívar Echeverría había puesto de manifiesto como expresiones de la lógica barroca: el proyecto jesuítico con base en los criollos y el experimento guadalupano de arraigo indígena/mestizo. El sociólogo chileno destacará claramente al segundo.

Mientras que el mestizo es el hijo directo del entrecruzamiento real entre indios y europeos, el criollo sólo lo es de modo abstracto: idealiza al indio e idealiza a Europa para afirmarse a sí mismo como síntesis de lo mejor de ambos mundos, rechazando al mismo tiempo al indio concreto y al europeo concreto. (CML, 177)

Para PM, un sujeto histórico implicado en identidades abstractas, que genera proyectos del mismo tenor, y que muestra rasgos miméticos y actitud vergonzante hacia su propia condición, difícilmente puede articular una síntesis viva y concreta. Para el autor, será precisamente el centramiento del proyecto jesuítico sobre los criollos lo que lo llevará al fracaso.

Un cuarto elemento señalado por PM tiene que ver con la construcción de una agenda de trabajo en orden a una caracterización amplia, diversificada y compleja del *ethos* cultural latinoamericano; cuya ausencia puede provocar la infecundidad misma de la clave interpretativa. El sociólogo chileno propone como punto inicial, la cuestión de la validez sociológica de lo expuesto. Si existe algo como un *ethos* cultural, éste tendrá que ser verificable en todos los planos de la existencia social (política, vida familiar, economía, arte), y no puede sólo ser detectable en las expresiones religiosas. Por lo tanto, la viabilidad de la hipótesis pende de un dilatado trabajo sociocientífico interdisciplinar en todos los ámbitos de la cultura. Una concentración unilateral en la religiosidad popular hará, de lo que fue una ventana, un obstáculo. Un desafío ulterior es viabilizar una articulación más diáfana entre el *ethos* cultural latinoamericano y las dinámicas religiosas que quedan por fuera de catolicismo ortodoxo (ej. los sincretismos afrobrasileños). Finalmente, PM sostiene que la idea de una racionalidad peculiar no puede dejar de confrontarse con la ciencia y la técnica, y su influjo en América Latina.

1.5.4. Decantaciones

a) La categoría *ethos* recibe una cuádruple elaboración en el trabajo de PM. Es objeto, antes que nada, de una interpretación marcadamente *totalizante/sintética*. Hay *ethos* cuando un colectivo dispone de una morada/carácter capaz de insuflar característicamente sobre todos los componentes de la vida, de hacerlo con una coherencia desplegada y verificable en cada uno de los mismos, y de tener potencia tanto para sintetizar desde sí los procesos que el colectivo recibe de sus otros, como para elaborar con personalidad civilizacional creativa y resistencial en cada momento histórico. La fecundidad de este enfoque se verifica cuando está arraigado en un análisis detenido y complejo sobre dinámicas históricas delimitadas (institución sacrificial no-

moderna, interlocución íbero/indígena). Pero, en muchos otros casos, deriva en una desmesurada ambición explicativa. La categoría *ethos* se ve insistentemente presionada a dar cuenta de escalas temporales y de abanicos de datos siempre más amplios (toda la historia de la sociología; toda la modernización), perdiendo mordiente y plausibilidad. Entre sus efectos más paradójicos se pueden mencionar la atribución de la responsabilidad de la doctrina de la seguridad nacional aplicada a América Latina a la mentalidad desarrollista, cuando tuvo claros anclajes en el *ethos* católico local. La tendencia tercerista que lo lleva a ubicarse sistemáticamente en una posición “otra” respecto de una dupla. Los frecuentes cambios de registro entre lo filosófico y lo sociológico. Finalmente, una insistencia unilateral en la nota sintética del *ethos*, puede terminar exagerando la coherencia de un colectivo cultural, los niveles de elaboración necesarios para una vida común, la homogeneidad entre los diversos estratos de sus integrantes.

Una segunda elaboración de *ethos* consiste en darle estatuto de criterio decisivo a la hora de evaluar qué dinámicas son integrables a la cultura latinoamericana y cuáles no lo podrán ser. El poder interpretativo de esta vertiente no despeja en todos los casos las dudas sobre una deriva esencialista en planteo de PM. Como si sus núcleos y componentes se definieran, más como fruto del proyecto intelectual que se defiende, que de la exploración interpretativa de las dinámicas históricas. Esta tracción se acentúa cuando *ethos* tiende a hacerse equivalente a *sustrato*.

La tercera operación es la “tempranización” del *ethos* latinoamericano. PM ubica la síntesis cultural prácticamente desde el inicio del contacto entre indígenas e íberos. Esta locación temporal, a la vez que posibilita una visibilización de los vasos comunicantes entre los colectivos, tiende a desenfatar seriamente los aspectos conflictivos, mortales e inintegrables del choque. La insistencia en romper el monopolio explicativo de la dupla íberos/indígenas en clave de oposición, no parece poder evitar que se articule otro binomio hegemónico en el que lo indígena, lo mestizo, lo negro y lo íbero, vistos ahora como un conjunto, sólo tienen conflictos con la alteridad modernizante de los proyectos ilustrados.

Un último rasgo en el trabajo reflexivo en torno a *ethos* es el protagonismo que, en su elaboración, le es otorgado a lo mestizo por sobre lo criollo; abriendo canales interesantes hacia lo popular.

b) PM se inserta con claridad en el cauce reflexivo de Max Weber. Al igual que Bolívar Echeverría, adopta mucho del estilo de abordaje a la cuestión religiosa y sigue aquiescentemente

de cerca la caracterización weberiana de la ética protestante. Pero, a diferencia del filósofo ecuatoriano, la insistencia está más en la transposición que en la polémica. PM asume lo nuclear de la elaboración de Weber, pero para realizarla respecto de lo católico. América Latina queda así signada por lo católico, como el capitalismo moderno había quedado marcado por lo protestante. Lo diferencial de lo latinoamericano, a partir de las particulares doctrinas y prácticas del catolicismo, es: La primacía del despilfarro ritual (en contraposición con el ahorro ascético). La íntima vinculación entre fiesta y trabajo (por oposición a lo laboral como fin en sí). El valor de lo comunitario, lo ritual y lo dramático en la relación con Dios (por comparación con lo individual, el borramiento de las mediaciones y de los sentimientos). La primacialidad y “obviedad” del vínculo con lo trascendente factible para todos los aspectos de la vida personal, social, económica y artística (y no tendencia a secularizar las esferas o a inmunizarlas de todo contacto con lo trascendente). La tendencia de las empresas colonizadoras católicas a entrar en interlocución con las culturas locales (en neta diferencia con las protestantes que adoptaron posturas de segregación o extinción).

Como en el caso de Bolívar Echeverría -tal vez con más fuerza- en su contraposición con lo católico, lo “protestante” amplía desmesuradamente la escala de aplicación que le había dado Max Weber. A partir de allí, se ven influjos de la “ética protestante” sobre casi todo lo que sea ilustrado y diverso de lo que PM asigna a lo latinoamericano/católico. La calidad interpretativa de la categoría queda, obviamente, muy disminuida.

c) La constelación interpretativa desentrañable en PM tiene focalizaciones y dinámicas diversas respecto de las planteadas por Bolívar Echeverría.

El polo “catolicismo” es priorizado de diversas maneras. Epistemológicamente, se convierte en el ariete para la desarticulación del paradigma modernizador, otorgándosele un vanguardismo intelectual capaz de iniciar una relectura a escala epocal de la modernidad, de América Latina y hasta de la sociología como ciencia. Culturalmente, al situarlo como sustrato. Civilizatoriamente, al contraponerlo ventajosamente a las vigencias surgidas del protestantismo. El proyecto intelectual de PM, en la línea del *rissorgimento* católico que analizaré en el próximo apartado, parece haber conspirado hacia una sobrevaloración de este polo en la constelación; así como a una concepción del mismo como un bloque con pocas diferenciaciones internas.

El polo “modernidad”, a pesar algunas operaciones para distinguirla de la ilustración, termina en un balance claramente negativo en la pluma de PM. Al adjudicársele a este foco un radio tan amplio de alcance, se termina en una desvalorización de innumerables dinámicas culturales, religiosas, económicas, políticas y científico-técnicas; la mayoría de las veces de manera sumaria, poco articulada y muy influida por la sobreampliación de las escalas. La identificación modernidad/protestantismo padece de similares limitaciones.

El polo “América Latina” adquiere, gracias a las vetas más sólidas del proyecto intelectual de PM, una valorización de su pasado, de su presente y de sus capacidades de construir alternativas civilizatorias. Las potencias de agencia, creación y resistencia de su *ethos* cultural quedan claramente de relieve; y los análisis sobre la impregnación cultural del catolicismo y de lo ibérico en el subcontinente (particularmente vía la institución sacrificial) dan pistas prometedoras. Sin embargo, otras vertientes de su manera de articular lo católico, lo ibérico y lo latinoamericano dibujan un subcontinente excesivamente reactivo a toda vigencia cultural externa que no venga de las vertientes ya tenidas por “adecuadas”; con una vigencia de lo religioso muy exagerada y con un perfil cultural exageradamente homogéneo e identitariamente fijado.

El proceso de articulación del tríptico que se sigue de lo planteado por PM, puede ser esquematizado como sigue: un catolicismo latinoamericano que logra responder a los desafíos que se le presentan, funge como vanguardia y ariete concientizador/desarticulador de una cosmovisión modernizante-ilustrada instilada en todos los resortes de la vida colectiva (pasada y presente). El vigor de la religiosidad popular latinoamericana es la punta del *iceberg* de la vigencia invisibilizada de un *ethos* cultural subcontinental, en el que convergen lo indígena, lo mestizo, lo negro, lo ibérico. Fruto de un temprano trabajo de interlocución entre el eje sacrificial y el barroco católico, ha generado una síntesis cultural original con plena vigencia. Contra ella y sin ella, ningún proyecto civilizatorio se ha mostrado viable en su seno y no lo será en el futuro.

1.6. La «teología argentina del pueblo»

Los itinerarios interpretativos que, sobre el tríptico América Latina/modernidad/catolicismo, ensaya el colectivo “teología argentina del pueblo” se articulan nítidamente con los de Morandé (apenas vistos) y se relacionan de muchos modos con las propuestas de Cristián Parker (que ocupan el apartado siguiente). Las indicaciones explícitas del primero respecto de la importancia de la intelectualidad católica latinoamericana como inspiración en su trabajo en torno al *ethos* cultural del subcontinente se confirmarán ampliamente. Los avances del segundo se encausarán en el seno de la dupla pueblo/religión, dilatadamente tratados por el colectivo en estudio.

La *teología argentina del pueblo*³² es un cauce de reflexión surgido en uno de los períodos más creativos, intensos y dramáticos de la comunidad católica, al calor de las transformaciones gestadas por el Concilio Vaticano II y su relectura latinoamericana y argentina. Ya he mostrado, en otro lugar, los diversos ámbitos en los que esta corriente surge,³³ se inscribe y actúa.³⁴ El abordaje en este trabajo se ciñe a sus contribuciones a la interpretación de las relaciones América Latina/modernidad/catolicismo desde la óptica de tres de sus representantes: Justino O’Farrell,³⁵ Lucio Gera³⁶ y Rafael Tello.³⁷

³² Para primer ingreso de conjunto a la corriente cfr. J.C. SCANNONE, *Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana*, en R. FERRARA-C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 121-147.

³³ Cfr. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2010). Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Docencia, Buenos Aires 2010, 61-74.

³⁴ Básicamente, la *Comisión Episcopal de Pastoral* (COEPAL) con las redes que se fueron tendiendo a partir de ella en todo el país; el *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*; y las relaciones con distintos ámbitos del movimiento peronista.

³⁵ Justino O’Farrell (1924-1981) fue sacerdote, sociólogo y teólogo pastoralista. Formado en Europa, Estados Unidos y Latinoamérica, ejerció como profesor de sociología en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Buenos Aires, de cuya Facultad de Ciencias Sociales llegó a ser decano. Estableció fuertes vínculos con el movimiento peronista de izquierda y fue activo colaborador de la revista *Antropología del Tercer Mundo*.

³⁶ Lucio Gera (1924-) nacido en Italia e inmigrante en su niñez a la Argentina es ordenado sacerdote en 1947. Realizó sus estudios doctorales en Italia y Alemania. Fue profesor en la Facultad de Teología y decano de la misma. Perito teólogo en las Conferencias de Medellín y Puebla fue protagonista decisivo en la redacción de los apartados sobre religiosidad popular y cultura; además de ser llamado como miembro a la Comisión Teológica Internacional. Actualmente, emérito de la cátedra, vive en Buenos Aires. Sus trabajos están disponibles en una selección representativa en: V. AZCUY-C.M.GALLI-M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, vol. 1; Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Agape/Facultad de Teología-UCA, Buenos Aires 2006; V. AZCUY-J.C. CAAMAÑO-C.M.GALLI (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, vol. 2: De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Agape/Facultad de Teología-UCA, Buenos Aires 2007. Para una primera aproximación a su pensamiento cfr. *América Latina*, Bogotá 1996, 244-362. Un acercamiento al pensamiento de Lucio Gera se puede ver C. GALLI, *Aproximación al «pensar» teológico de Lucio Gera*, en FERRARA, R. -GALLI, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 75-103.

1.6.1. El movimiento de fondo

La “teología argentina del pueblo” propugnó un análisis que hizo de la revalorización de la *religiosidad popular* latinoamericana su punto de partida, y de las relaciones entre ésta y las temáticas *pueblo* y *cultura* su horizonte de interpretación. El recurso explícito a la categoría de *ethos* es irregular pero la asunción de su campo semántico es nítida.

Puesto sintéticamente, esta corriente sostiene que la vigencia de la religión de los pueblos latinoamericanos está en relación con la existencia de una verdadera y *propia cultura popular*, que se remonta al siglo XVI, y que se ha venido elaborando creativamente desde entonces. Que los pueblos son los *sujetos* de esta cultura, con todo lo que tal adscripción implica: capacidad creadora, praxis, racionalidad, disposiciones anímicas, intervención política (*ethos*, cultura). Y que su religión juega un rol articulador y central en el conjunto. Pero todo esto converge con una vertiente propia de los desarrollos teológicos de la iglesia católica en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y en su relectura latinoamericana en las Conferencias del episcopado regional de Medellín (1968) y Puebla (1979); esto es, la primacía que cobra la nominación “pueblo de Dios” como categoría para designar a la iglesia.

Estas afirmaciones se daban en el marco de importantes corrientes interpretativas que, aun dentro de la teología cristiana, negaban, desvalorizaban o ilegítimaban cada uno de los componentes del encadenamiento. La cultura no es atribuida a los pueblos sino a un sector (élites) “culto”; formado con determinados estándares estéticos, racionales, éticos y políticos, legitimados por las distintas instancias internacionales que, en cada momento, pautan las vigencias “canónicas”. Los pueblos son reproductivos, pasivos, piensan miméticamente, se comportan vulgarmente; carecen de estructura ética, adhieren a estéticas decadentes y no tienen más capacidad política que la sumisión a los poderes de turno. La religión de los pueblos

³⁷ Rafael Tello (1917-2002). Abogado por la universidad de Buenos Aires es ordenado sacerdote por la Arquidiócesis de Buenos Aires en 1950. Fue profesor en la Facultad de Teología de la UCA y activo impulsor de una pastoral popular con amplia repercusión. Por un conflicto con la jerarquía eclesial, decide en 1979 retirarse de toda actividad pública tanto en el campo sacerdotal como teológico, viviendo hasta su muerte en una suerte de vida eremítica. Desde allí anima un colectivo de sacerdotes católicos con un decidido compromiso con la pastoral popular en los sectores marginales. Entre sus escritos ya publicados se puede ver: R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Agape, Buenos Aires 2008; *Pueblo y Cultura I*, Saracho/Patria Grande, Buenos Aires 2011. Para una primera presentación del autor: V. FERNÁNDEZ, *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello*, *Proyecto* 36 (2000) 187-205; O. ALBADO, “Algunas características de la teología afectiva según el padre Rafael Tello”, *Vida Pastoral* 288 (2010) 20-29; “Volverse al hombre concreto. Una aproximación a la cultura popular en la teología del padre Rafael Tello”, *Vida Pastoral* 283 (2010) 4-11.

latinoamericanos es una versión degradada del catolicismo, erosionada, además, por su mezcla incoherente con elementos de pueblos originarios, afroamericanos e inmigrantes.

Ante aquellas convicciones y estos obstáculos, la corriente despliega un trabajo en varios frentes con vistas a dotar a su propuesta de arraigo teológico y de capacidad pastoral. Para ello, crea sus propios espacios y entra en alianzas/conflictos con los más diversos ámbitos hacia adentro y hacia afuera de la iglesia católica. Alianzas con sectores del peronismo, de la universidad, del movimiento popular y juvenil, de otras iglesias. Conflictos con otros sectores de la iglesia católica, de la política y del campo intelectual. Esto explica el hecho de que un colectivo teológico intervenga en temáticas que cubren la casi totalidad del espectro de cuestiones de la coyuntura histórica y de la interpretación de largo plazo.

Sintéticamente, entonces, se puede decir que la confluencia entre el pueblo(s) latinoamericano(s) y el pueblo de Dios en el subcontinente es el nudo articulador de la propuesta de la TAP. Sin embargo, la riqueza semántica de la categoría pueblo/popular será responsable, también, de los distintos énfasis presentes entre los representantes de la corriente y explicará buena parte de las aristas más discutibles de sus desarrollos. Si la vertiente política y plural es subrayada por JO, la de pueblo/nación unido por una cultura/*ethos* prima en LG, y la de sectores populares es primacial en RT. Los tres recurrirán- desde sus insistencias y en distintos momentos- a una significación cuarta, la de “antipueblo”, en clave conflictivo/agonística. En cada caso, diversos aspectos de lo latinoamericano, lo moderno y lo católico serán activados, derivando en itinerarios interpretativos peculiares.

1.6.2. El pueblo/los pueblos como sujetos de la historia

El pueblo/los pueblos son reivindicados como auténticos sujetos histórico-culturales, como protagonistas sociopolíticos. Un ejemplo de esta operación es la elaboración que realiza Justino O'Farrell en el marco de su participación en un experimento cultural/político con sede en la Universidad de Buenos Aires, que se dio en llamar *Cátedras Nacionales de Sociología*.³⁸

³⁸ Para una mirada de las Cátedras desde una de las protagonistas y con un análisis acerca de la vigencia de sus propuestas cfr. A. ARGUMEDO, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires 1993. Entre los integrantes se encontraban: Gonzalo Cárdenas, Justino O'Farrell, Susana Chaca, Horacio González, Gunnar Olson, Amelia Podetti, Jorge Carpio, Pablo Franco, Norberto Wilner, Guillermo Gutiérrez. Muchas de sus propuestas se publicaron en la revista *Antropología del Tercer Mundo*. Otra presentación en el marco de su análisis de lo popular se puede ver en S. POLITI, *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Castañeda-Guadalupe, Buenos Aires 1992, 73-96.

Este colectivo propugnaba un pensamiento nacional y latinoamericano autónomo no autosuficiente. Y, en esa línea, sostenía que las formas de vida, la trayectoria de las clases populares latinoamericanas, su sentido común, sus expresiones políticas y sus luchas, no podían ser vistas como simples reacciones anecdóticas e inconexas; sino de conductas coherentes y entramadas, de *“puntos de unidad en una historia común de resistencias y desgarramientos, de sueños de dignidad y autonomía.”*³⁹

Más aun, se postulaba la necesidad de explicitar el “potencial teórico” de todas ellas. Para las Cátedras, en efecto, no era intelectualmente lícito delegar el trabajo teórico a las corrientes que lo producían desde otras experiencias sociopolítico/culturales; sino que el mundo de la vida argentino y latinoamericano era el ámbito vital de un pensamiento teórico con todas sus exigencias: relecturas de la historia de los pueblos de Latinoamérica, gestación de nuevas categorías de pensamiento y de enfoques teóricos adecuados a su originalidad:

El pensar desde América Latina requiere un instrumental teórico-conceptual que recupere las resistencias culturales, las manifestaciones políticas de las masas, las gestas, la literatura, el ensayo, las formas de conocimiento, las mentalidades populares; los testimonios, las microhistorias, las fiestas, los pequeños o grandes episodios de dignidad; los saberes que están en las orillas de las ciencias. Un pensamiento crítico, dirigido a cuestionar los límites y la falencias del proyecto de la modernidad...⁴⁰

La revalorización de las creaciones populares conducía a conceder densidades novedosas a ideas, creencias, luchas y expresiones antes consideradas marginales y secundarias.

Desde este enfoque macro, JO trabaja en la cuestión del pueblo y de los pueblos como *sujetos* de historia, inteligencia y proyecto político; como lugar hermenéutico y matriz de pensamiento:

Esto permite dilucidar el concepto de «Pueblos» -y por extensión el concepto de «Pueblo»- en cuanto éstos representan una entidad concreta o, más bien, un sujeto histórico y colectivo o político, capaz de asumir el bien de todos como un valor común y duradero. Hay que observar, sin embargo, que en todas las instancias decisivas, los oprimidos, los humildes y marginados de la historia, son los que más cabal y ampliamente asumen la resolución política que en última instancia apunta a la eliminación de los esclavos y de los «señores». Al concepto de «Pueblos» le es inherente la acentuación de una condición concreta. Son «Pueblos» con una historia que se encuentran al borde del fracaso y de la muerte, lo cual determina su clara tendencia a superar su condición de «esclavos». Ello garantiza, por otra parte, el tránsito a la liberación como forma de justicia y condición de paz, es decir, como paso a una relación válida, duradera y profunda.⁴¹

³⁹ A. ARGUMEDO, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires 1993, 136.

⁴⁰ *Ibid.*, 138.

⁴¹ J. O' FARRELL, *América Latina ¿Cuáles son tus problemas?*, Patria Grande, Buenos Aires 1976, 17

La subjetividad popular quedaba, entonces, vinculada con la liberación, la justicia y la transformación. Pero este protagonismo histórico es también fruto de la creatividad de los pueblos ante las encrucijadas problemáticas:

La capacidad de creación nace de un pueblo y de un problema: personas y grupos arraigados en un pueblo y en sus problemas son los creadores (...) Una relación que media entre el pueblo, que necesita creadores variados para encarar la multiplicidad de sus problemas, y los creadores, consiste en la vivencia intensa e incondicional del hecho humano allí planteado. En realidad, la tendencia creadora de un pueblo se integra con concreciones creadoras en la invención técnica, los descubrimientos científicos, la conducción política y la económica, la concepción de teorías políticas, económicas, sociales y culturales, nuevas formas de convivencia social y de liberación nacional, las realizaciones pastorales y litúrgicas, las elaboraciones teológicas, la reflexión filosófica y las diversas expresiones artísticas.⁴²

1.6.3. Pueblo y cultura/ethos

La coherencia particular que la TAP reivindica para la agencia y protagonismo del pueblo necesita brotar de algún hontanar con capacidad unificante y permeadora de todas las facetas de la vida popular. Es en este marco que Lucio Gera recurre a la categoría de cultura o *ethos*:

Pueblo-nación es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación en una misma cultura y que, históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política (...) Por cultura entendemos básicamente el «ethos cultural», esto es, el modo como un grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores, y, por consiguiente, sus aspiraciones.⁴³

Cinco operaciones caracterizan el trabajo que LG realiza sobre la dupla. Ante todo, se trata de superar su sentido restrictivo como sinónimo de “culto”;

No empleo el concepto de cultura simplemente como sinónimo de «instrucción» sino de aquella honda y peculiar actitud, cómo un pueblo se conduce frente a la realidad que le toca vivir y que no se expresa sólo a través de las ciencias o de su instrucción. Un pueblo aun cuando analfabeto, que ignora leer y escribir, tiene no obstante cultura -es decir, un estilo de enfrentar la vida y la muerte, la historia y el destino, y expresa su cultura con la palabra- aunque no siempre ni necesariamente con la palabra escrita o leída, sino con otras formas de expresión que no son verbales sino prácticas: costumbres, la paz o la guerra, sus ritos y símbolos, su manera de hacer cosas o instrumentos. Cultura es fundamentalmente la disposición que un hombre o un pueblo tienen ante la vida y la muerte, el sentido determinado que lo lleva a morir o a vivir y el modo como se dispone a hacerlo.⁴⁴

La segunda operación es subrayar la capacidad organizadora, particularizante y caracterizadora de la cultura/*ethos* en la vida de los pueblos:

⁴² J. O' FARRELL, “Posibilidades de aplicar la capacidad creadora al plan de pastoral”, *Teología* 13 (1968) 209-222, 212.

⁴³ L. GERA, *Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia*, *Teología* XIII 27-28 (1976) 99-123, 104-105 (en adelante PRI).

⁴⁴ L. GERA, *Teología de la liberación*, MIEC - JECI, Documentos nº 10, Lima 1972, 2-3

A este modo peculiar de organizar los valores, a este «ethos», que se expresa cotidianamente de múltiples formas, lo llamamos «estilo». La cultura es un estilo de vivir cotidiano. Un estilo de vida conforme a cierta organización de valores en la conciencia. Toda cultura implica esta peculiaridad, esta idiosincrasia; es su perfil y lo que constituye la personalidad de un pueblo.⁴⁵

La cultura se da siempre encarnada en un pueblo y todo el pueblo es su sujeto. Este estilo propio a la vez que lo distingue, lo abre a los otros pueblos. Si no existe cultura sin pueblo, no existe ningún pueblo que sea autosuficiente y que pueda atribuirse el monopolio de la realización de lo humano.

La tercera operación tiene que ver con mostrar el dinamismo de la cultura/*ethos* de los pueblos. Se trata de una realidad histórica que puede implicar tanto el sufrimiento como el gozo, la vida o la degradación, la liberación o la absorción de los pueblos. Hace a los mismos capaces de acción y de pasión, de conservar y de cultivar, de afianzarse en la tradición y de releerla. Realización de los seres humanos vinculados que buscan libremente valores y fines, lo es en el seno de determinaciones históricas, de situaciones concretas. Libertad y necesidad, novedad y realidad, búsqueda y límites, le son constitutivos.

La cuarta operación es relevar las diversas dimensiones de la cultura/*ethos*. Tiene una vertiente *económica* (no es sólo una elaboración “espiritual”) como fruto de la lucha de los pueblos por seguir viviendo y sustentándose⁴⁶ (trabajo y relación con la naturaleza). Pero también otra *política*, surgida de la búsqueda de vínculos y convivencia; de la necesidad de amar y ser amado (familia, amistad, política). Y una vertiente *religiosa*, en la que se cultiva la relación con lo trascendente; ligada a la necesidad de realización plena y de salvación.

Por fin, el quinto rasgo de su elaboración es presentar a la cultura/*ethos* como fondo íntimo, como surgente fontal de los pueblos. Lo que de allí brota es múltiple: una *simbólica*, inspiradora de figuras de relación entre interioridad y exterioridad, entre espíritu y cuerpo. Una *racionalidad*, con una lógica peculiar de búsqueda del sentido y la verdad. Una *afectividad*, como modalidad de amores, solidaridades y justicias. Una *praxis*, que caracteriza a sus ejecuciones. Una *estructuración*, que trama valores, instituciones y formas de gobierno.

⁴⁵ L. GERA, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, en J. J. LLACH - B. MELIÁ - A. ROA BASTOS - E. DUSSEL - L. GERA, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires 1974, 74-98, 76.

⁴⁶ Para todo este punto cfr. L. GERA, *Identidad cultural y nacional*, *Sedoi* 73 (1984) 5-40, 9-17.

1.6.4. La religión de los pueblos es el núcleo de sus culturas y en América Latina es, mayoritariamente, un verdadero y auténtico catolicismo.

En su calidad de teólogos, los miembros de la TAP enfatizarán el rol central y decisivo de la religión en las culturas, particularmente en el caso latinoamericano. Lucio Gera dará cuenta de esta nuclearidad a partir del concepto de “límite”. Los pueblos, en su intento y actitud de vivir desde su *ethos* cultural, se las tienen que ver con la muerte (cómo seguir viviendo), con el amor (cómo alejar la soledad y evitar la caducidad de los vínculos) y con la culpa (qué hacer con lo que nunca se cumple, con la imposibilidad de plenitud).

Esto los pone ante una situación liminar cuya resolución reclama un movimiento hacia un más allá de ellos mismos. Los pueblos son, por tanto, también sujetos de elaboración de las experiencias límites que los llevan hacia un viaje a la trascendencia.

En el caso latinoamericano las respuestas de los pueblos a este estrato profundo y medular de su existencia colectiva, se han entremado de diversos modos con la propuesta católica de la Cruz/Resurrección, el amor y el perdón. Es por eso que todo el que quiera comprender el *ethos* latinoamericano habrá, para la TAP, de explorar en su núcleo religioso; puesto que, quien no logre llegar hasta allí, no captará un resorte decisivo de la vida de los pueblos. Sean estos los intelectuales, los políticos o los evangelizadores.

Pero esta religión del pueblo no es, para LG, un caos irracional sino un conjunto simbólico coherente. Los pueblos tienen una trama de ritos, fiestas y costumbre por las que se expresa su estilo de buscar lo Sagrado, de poder entrar en su «mundo». En América Latina, el cristianismo ha jugado un papel decisivo en su constitución y ha logrado insertarse en las raíces culturales de sus pueblos. Por esto, nuestro autor considera que los pueblos latinoamericanos son substancialmente cristianos; y que lo son de un modo original, tan legítimo como otras modalidades. A través de su religiosidad expresan una fe auténticamente cristiana y católica:

Por consiguiente, no solamente podemos descubrir en esa religiosidad «semillas del Verbo» (...) sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta persuasión no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no cristianas y no católicas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente (...) La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos (...) nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral. (PRI, 122)

1.6.5. Los sectores populares como sujetos de la liberación histórica

La agencia cultural y religiosa de los pueblos tiene, para la TAP, como uno de sus componentes claves la capacidad de descolonización y liberación respecto de las imposiciones culturales. Es RT quien más enfatiza esta vertiente. Para el autor, hay una larga tradición de dependencia cultural basada en una supuesta superioridad de modelos importados hacia América Latina; desconociendo su particularismo de gestación en otras coordenadas históricas. Este nudo se replica en distintas vertientes de la cultura/*ethos*. Para el teólogo se trata, por tanto, de acompañar a los pueblos en su ejercicio crítico y desarticulador, evidenciando sus respuestas y creaciones. Cuatro planos son los más destacados.

a) Dimensión religiosa:

La acción de las iglesias ha estado, para RT, marcada en América Latina por la intento de introducción acrítica de modelos de evangelización creados en otros entramados culturales. El resultado ha sido su no aceptación por las mayorías populares. El no haber prestado atención al modo concreto y peculiar de creer, orar y vivir de los pueblos los ha expuesto al fracaso. Se impone, entonces, una descolonización religioso/teológica que implica superar la tentación constante de poner como paradigma, canon y termómetro de calidad, de ortodoxia, de perfección del catolicismo popular, no a la revelación de Dios, sino a una figura de catolicismo condicionada y arraigada en otra tradición cultural o en las particularidades de un grupo de elite.

Si el modelo es el catolicismo europeo o la manera de vivir el cristianismo de los sectores acomodados, entonces el catolicismo de la mayoría de los argentinos será visto como una versión degradada de la fe, la esperanza y de la caridad. Será un cristianismo “bárbaro”, al que la acción evangelizadora sólo deberá purificar y hasta sustituir. En suma, será visto como algo que debe desaparecer cuanto antes. Pero si, de hecho, las mayorías populares se han relacionado con Dios privilegiando otras modalidades: ¿No habrá que hacer justamente lo contrario? ¿No se tratará acaso de una figura de catolicismo encarnado en un pueblo concreto? La Iglesia, ¿debería pensar teológica y pastoralmente desde el estilo del 10% de sus miembros o desde el del 90% restante?

Así como un pueblo tiene un *ethos* cultural, tiene un *ethos* creyente. Para RT, lo que la cultura es a un pueblo, el catolicismo popular lo es al pueblo de Dios concreto en Argentina. Este desplazamiento de paradigma va llevar al autor a una tarea sistemática de “barbarización”, descolonización, o liberación cultural de la teología, la pastoral y la espiritualidad.

Hay un catolicismo popular, de fe implícita, que es el no alienado, el de los «mersas», el de los no selectos, el de los bárbaros; catolicismo popular, verdadero catolicismo, pero es propio de los bárbaros; con un núcleo elemental sencillo, pero sumamente profundo; tiene un sentido de la trascendencia de la vida, de la destinación del hombre a lo absoluto, de su valor y dignidad...⁴⁷

Se busca recuperar, por tanto, la plena eclesialidad del catolicismo popular. La fe, la esperanza y la caridad de la mayoría del pueblo argentino no son versiones degradadas sino modalidades plenamente legítimas, eclesial y teológicamente. Que ellas estén mediadas por los lenguajes, ritos, símbolos, los gestos de la religión popular, no sólo no es causa para analizarlas como evangelio diluido o magia disfrazada, sino que las califica como una encarnación del cristianismo, dignas de una reflexión teológica.

La existencia (recurrente) del debate mismo respecto de la autenticidad de la fe de los sectores populares latinoamericanos es, para RT, síntoma de la coacción que ejerce el paradigma iluminista. Para el autor, lo que está funcionando aquí es la contraposición entre la “fe” y “religión”, característica de aquel:

La fe es concebida en el orden del desinterés, del don del hombre al otro hombre. La religión en cambio es concebida en el orden de un proceso interesado. Para esa teología, la religión es siempre salvacionista, es decir, el que practica la religión quiere salvarse o busca algún modo de apoyo exterior, mientras que la fe no sería salvacionista. Nosotros solemos someter esta concepción a una crítica bastante severa. Creemos que no es válida esta distinción. Creemos que el hombre Latinoamericano tiene religión que es una forma privilegiada de expresión de la fe y tiene además auténtica fe.⁴⁸

Reaparece aquí, a su manera e implícitamente, el cauce post-weberiano. La contraposición fe/religión será característica de ciertas teologías y pastorales de la reforma y de filones importantes de propuestas católicas en diálogo con aquellas.

b) Dimensión institucional:

RT concretiza este dinamismo general en la cuestión de las instituciones. Para el autor, la insistencia de querer “importar” formas institucionales políticas, económicas, religiosas (que ha marcado tanto a la Argentina) va a provocar una sistemática resistencia en los sectores populares. Aquellas no serán aceptadas, generando una yuxtaposición de lógicas cuya desembocadura es la disociación entre lo formal y lo real, entre lo público y lo vivido.

Para RT, tal cosa se ha dado también en el plano de las instituciones católicas. Lo eclesiástico y lo popular corren muchas veces por andariveles comunicados, amplificando la

⁴⁷ Intervención de Rafael Tello en EQUIPO DE PERITOS, *Reunión de San Isidro 28/5/ 68*, p. 27

⁴⁸ *Ibíd.*, 56.

disociación cultural general. El autor recurre a un discernimiento teológico para fundar su crítica. Cuando la noción de institución se aplica a la iglesia, habrá que distinguir entre dos dimensiones. Por un lado, que la Iglesia sea institución habla de un hecho teológico central: la “objetividad” de la revelación y de su transmisión. Un creyente no inventa el contenido de lo que cree; el cristianismo es tradición, recepción mediada por la iglesia visible: Palabra, sacramentos, magisterio, tradición. Pero, por otro lado, la iglesia encarnada en diferentes pueblos y culturas corre el riesgo de asumir otras institucionalidades que ya no están en el plano teológico de la primera. Así, traslada figuras institucionales a las que se ligó por razones históricas -y que dependen de determinadas culturas- hacia otros pueblos que no las comparten. Este “trasplante” institucional deriva entonces en una colonización, con el consiguiente menosprecio de otras tramas vitales. Se importan gestos religiosos, devociones, formas de comunidad eclesial que surgen -por “inferiores”- a las que brotan del *ethos* de los sectores populares.

Ante esto, la TAP dedicará muchos de sus esfuerzos a una relegitimación de las instituciones populares en general (formas de organización política, de elaboración ética y estética, de vinculaciones) y de las eclesiales en particular. Los sectores populares, habiendo recibido el evangelio institucionalmente (en el primer sentido visto) han generado sus propias instituciones (en el segundo sentido) de expresión religiosa, mística, de celebración, de pensamiento religioso, de formas colectivas de creer, de moralidad y de autoridad.

c) Dimensión epistemológica:

Un espacio clave en esta disputa es la cuestión del *estilo de racionalidad*. También aquí RT observa una canonización de un “canon” legítimo que desvaloriza las realizaciones de los sectores populares. Para el autor, hay que romper la sinonimia entre conocer y hacerlo al modo de los científicos europeos y norteamericanos, de las vanguardias de la “izquierda ilustrada”. Particularmente cuando esto se traslada a lo religioso:

La cultura de los dominadores se inclina ciertamente hacia el logos e impone una tónica racional, analítica y resolutive. También en el orden de la expresión de la doctrina cristiana. La cultura popular no asume esa forma lógica, analítica, y más bien se inclina al modo compositivo y sincrético para recibir, organizar y desarrollar la fe. Mientras la cultura ilustrada prioriza grandemente la palabra, la cultura popular capta más fácilmente y da un lugar más central al rito, la acción, que aunque se refiera a un objeto natural -el trabajo, la fiesta- tiene un contenido religioso (...) Privilegia un lenguaje simbólico y mítico y lo enriquece con formas no verbales, de

silencios y movimiento (pensar por ejemplo en los bailes religiosos), de canto y música, de ofrecimiento y don, velas, flores, etc.⁴⁹

La racionalidad sapiencial del pueblo es defendida como un verdadero y genuino conocimiento; por convivencia, por adentramiento, por intuición, por sufrimiento, por sentido de la vida y de la muerte. Tiene expresiones simbólicas rituales y narrativas que pueden alcanzar altos niveles de madurez. Lo que vale también para la cuestión del conocer auto/reflexivo. No hay una sola manera de tener conciencia: la de la autoconciencia moderna. Los pueblos no son inconscientes, no están alienados. Por el contrario, son muchos de los “supuestos conscientes” quienes están alienados de la cultura de la mayoría del pueblo. Son ellos los que ignoran, los inconscientes. Desplazándose hacia la cuestión de la inteligencia teológica, RT realiza el mismo procedimiento.

d) Dimensión política:

Una última vertiente del trabajo rehabilitante es la política. También aquí RT ve la acción de “canon” ilustrado. A la hora de concebir la subjetividad, la intervención y el protagonismo políticos, se destacan hegemonícamente las acciones de las elites y de los poderes “influyentes”. Esta operación invisibiliza el protagonismo de los sectores populares, que no actúan del mismo modo, ni en los mismos tiempos, ni por los mismos motivos. Su accionar político brota de un complejo patrimonio de vida, comportamientos, expresiones, valores, decisiones y horizontes. Sus maneras de hacerse presentes en la historia puede, por tanto, confundir y sorprender a quienes miran desde el “canon”:

Pero este pueblo (primero el criollo nativo, al que luego se añade ese pueblo de inmigrantes) parece desaparecer casi, durante largos períodos de historia; es un pueblo que no se hace presente, que no impone con vigor una línea; que parece dejarse conducir. Esto es lo que puede engañarnos. Ese pueblo ha estado en las grandes coyunturas de nuestra historia, en los momentos críticos (...) Cuando no hay coyuntura desaparece (...) La reacción popular no ve allí una posibilidad real de abrirse paso a través del poder y entonces toma esa actitud tan desconcertante para el que no la ha seguido a través de toda la historia argentina, de una aparente pasividad y desinterés; de una aparente dispersión de mil fuerzas diversas...⁵⁰

Esta politicidad popular es transpuesta por RT también al plano religioso. Quienes están influidos por el canon político elitista tenderán, según el autor, a quedar desconcertados cuando

⁴⁹ R. TELLO, *Nueva Evangelización, anexo I (inédito)* p. 49; citado por FERNÁNDEZ, V., *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello, Proyecto 36* (2000) 187-205, 188.

⁵⁰ R. TELLO, *Historia y liberación*, Curso organizado por el Centro de Estudios Justicia y Paz, Buenos Aires s/f, 38-39.

“de repente” emerja un acontecimiento multitudinario de religiosidad popular en plena vida pública. Se hablará entonces de “vuelta”, de “retorno” o de “despertar”. Pero de lo que se trata es de un *ethos* popular de politicidad religiosa. Nada de aquello había desaparecido, ni perdido vigencia histórica. Se trata, por tanto, de una política de la “larga duración”. RT la funda en la idea de que, cuando un pueblo recibe la propuesta cristiana en momentos centrales de la constitución de su cultura, aquella repercute muy profundamente en su memoria; y tiene vigencia como corriente dinámica desde las entrañas de su vida colectiva. Por eso, la ausencia de determinados efectos cristianos exteriores, como la participación frecuente en los sacramentos, la no cercanía a las instituciones eclesiásticas formales, o un estilo moral “correcto” (no bárbaro), no deben ocultar la experiencia central genuina y decisiva de Dios:

Dios llama al hombre de nuestro pueblo a ser su hijo y le da participación en su vida por las virtudes teologales. El Espíritu de Dios, según el modo propio de la dispensación de la Salvación, le enseña, enviándolo a actuar desde la conformidad con Cristo crucificado, desde la co-crucifixión. Hecho hijo y liberado, muere cada día, y por la fe y el bautismo se halla unido a la pasión y a la cruz de Cristo. Aunque no tenga una renovación actual y reflejamente consciente, desde su sufrimiento cotidiano cree, espera y ama a Dios, increíblemente sin rebelión interior, aunque patee; y todavía le quedan fuerzas para hacerse solidarizar con los últimos, con los más rezagados (...) Un Dios en la cruz, el hombre amado, y una mujer dada por madre. La fe, la esperanza, el amor, y la unción suave del Espíritu derramado. Eso es lo que el hombre del pueblo sabe sin atinar a decirlo...⁵¹

Estas consideraciones tienen, por fin, una consecuencia medular en la manera de entender el papel del catolicismo en América Latina. Para la TAP no se puede, legítimamente, identificar al catolicismo como un movimiento conservador (anti-cambio) en la historia y la vida de los pueblos latinoamericanos. Sus evidentes derivas tradicionalistas reactivas no lo agotan. Más aun, en determinadas encrucijadas sintónicas con la politicidad popular, el catolicismo subcontinental aparece como factor de liberación y revolución:

¿La religiosidad popular, el catolicismo popular, son elementos tradicionales y por tanto conservadores en la vida de un pueblo? O la religiosidad popular puede ser un elemento revolucionario y transformador en la vida de un pueblo? (...) Nosotros afirmamos que la fe en la vida de un pueblo es revolucionaria y no meramente conservadora. Si la fe es revolucionaria y no meramente conservadora, la fe en Latinoamérica madura o es capaz, o puede madurar en un proceso revolucionario. La fe se hace madura en América en y a través de un proceso revolucionario y a su vez la revolución se inspira en América en la fe. Una Pastoral Popular, dicho en términos un poco duros, que no tienda a la revolución, no madurará o será un elemento

⁵¹ Citado por V. FERNÁNDEZ, *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello, Proyecto* 36 (2000) 187-205, 191.

meramente conservador. La fe madura cuando es incluida en el proceso revolucionario que es el proceso mismo histórico del pueblo Latinoamericano.⁵²

El poder revolucionario no lo tiene, para RT, una clase (marxismo), sino el pueblo. Hay en él una conciencia y un proyecto político, aunque no se expresen en las mediaciones habituales de las elites. En un momento en que el pueblo se encuentra ante la alternativa de la vida y de la muerte, la libertad o el sometimiento, el movimiento de la cultura toma la figura de un movimiento de liberación. Y éste es, al mismo tiempo, económico, político, cristiano y religioso.

1.6.6. Breve presentación de Alberto Methol Ferré

Una figura central en la intelectualidad católica latinoamericana de la que he venido hablando es el uruguayo Alberto Methol Ferré.⁵³ Su itinerario intelectual, si bien es convergente en muchos planos con Morandé y la TAP, tiene entidad autónoma y originalidad. Pero, a los fines del presente estudio, sólo será analizado brevemente desde los desarrollos que propuso para la categoría *ethos*. Resumidamente, puede decirse que su operación intelectual sobre la misma es de “geopolitización”. Es decir, de postular al *ethos* católico de América Latina como núcleo de un proyecto intelectual, político y cultural con impacto en el balance de fuerzas internacional. Desarrollo esta idea en dos momentos.

a) La primera expresión de esta escala geopolítica del *ethos* es la postulación, por parte de MF, de la existencia de un “resurgimiento católico latinoamericano”⁵⁴ en los años '80 del siglo XX.

⁵² EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL, *El pueblo de América Latina es una realidad cultural*, en M. FERRÉ (y otros), *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1973, 47-60, 49.

⁵³ Alberto Methol Ferré (1929-2009) nació y murió en Uruguay. Filósofo, teólogo e historiador católico. Profesor de *Historia de América Latina* en distintas universidades y en el Instituto de la Cancillería uruguaya. Animador de experiencias editoriales diversas como *Víspera*, *Nexo* y *Cuadernos de Marcha* (tercera época). Defensor y pensador del latinoamericanismo y propulsor de la creación de un *Estado Continental Latinoamericano*; se ligará a personalidades terceristas tan distintas como Perón, Jauretche, Jorge Abelardo Ramos, Elio Jaguaribe y Augusto Del Noce. Tuvo una destacada actuación en la *Conferencia Episcopal Latinoamericana* (CELAM) y en la redacción del *Documento de Puebla*. Una bibliografía de su amplio trabajo se puede ver en: A. METHOL FERRÉ-A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, EDHASA, Buenos Aires 2006, 171-174. Para lo que a este trabajo se refiere cfr. A. METHOL FERRÉ, “La ruptura de la cristiandad indiana (siglo XIX). Su punto de partida: ilustración y dependencia”, en: CELAM (ed.), *Iglesia y Cultura Latinoamericana*, CELAM, Bogotá 1983, 143-186; “El resurgimiento católico latinoamericano”, en: EQUIPO DE REFLEXIÓN DE CELAM (ed.), *Religión y Cultura. Perspectivas de evangelización de la cultura en Puebla*, CELAM, Bogotá 1981, 63-124; “La Iglesia en América Latina. Historia contemporánea (1945-1986)”, *Nexo* 10 (1986) 43-76; A. METHOL FERRÉ-A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, EDHASA, Buenos Aires 2006.

⁵⁴ Cfr. “A. METHOL FERRÉ, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en: EQUIPO DE REFLEXIÓN DE CELAM (ed.), *Religión y Cultura. Perspectivas de evangelización de la cultura en Puebla*, CELAM, Bogotá 1981, 63-124 (en adelante RCLA).

Anclado en una trama de intelectuales y visible ante la crisis paradigmática reinante, este movimiento estaría en condiciones de cuestionar globalmente el *statu quo* de la interpretación de las relaciones lo católico y lo moderno. Para MF, las elites intelectuales y políticas de América Latina “caen en la cuenta” del retraso que significa seguir considerando a la iglesia católica del subcontinente en la lógica del atraso y el obstáculo:

Pero ahora, de golpe, toda ha cambiado. Lo que no se creía factible, ni siquiera posible, está sucediendo: lo que se suponía residuo del pasado, aparece como tendencia proyectada hacia el futuro. Lo estático, lo reaccionario, se levanta dinámico, creador, en el seno de los pueblos latinoamericanos (...) Debemos pues acercarnos para intentar comprender y esbozar los rasgos de esta sorpresa histórica: el renacimiento católico latinoamericano. (RCLA, 63)

Desde estos cambios valorativos, la iglesia católica aparece, en la visión de MF, como decididamente “moderna”. En un sentido, porque actual y vigente; como dinámica de “lo nuevo”. Y en otro, porque es capaz, desde su peculiar modernidad, de replantear globalmente la concepción misma de una “modernidad” hegemónica. Se trata de pasar de una visión “superficial” a otra “profunda”, en la que la disyuntiva misma entre rechazar o disolver queda superada.

La elección de la terminología “resurgimiento” distingue, para MF, a este proceso de otras respuestas culturales tales como *restauración, reforma y revolución*. Por un lado, implica una recuperación con proyección futura de las posibilidades que el pasado nos lega; por otro, la superación de la “balcanización” latinoamericana que se agota en localismo sin visión integradora: “*Sólo a nivel de la nación continental es posible que el resurgimiento alcance un auténtico protagonismo histórico mundial.*” (RCLA, 123-124)

La geopoliticidad del *ethos* se revela, entonces, tanto en su capacidad de activar un proyecto de resurgimiento cuanto en la proposición de un estado continental latinoamericano.

b) Una autoconciencia histórica que abarque todo el itinerario de América Latina.

Una segunda ampliación de escala del *ethos* está vinculada con la propuesta de MF de no aislar su reflexión al sólo momento fundante de la historia latinoamericana. Las capacidades geopolíticas del catolicismo latinoamericano no se agotaron en los siglos XVI-XVII. Por eso, será clave en su proyecto un análisis de su presencia en diversos momentos posteriores de la historia subcontinental.

De esto modo, haciendo un trabajo exegético de la primera parte del *Documento de Puebla* (en la que él mismo tuvo una participación destacada), MF propone ahondar en otras dos etapas de la relación iglesia/cultura en América Latina.

Por un lado, estudia el lapso que abarca el siglo XIX y los inicios del XX. Allí detecta un cambio decisivo en la dinámica cultural-ecclesial. Los procesos de la independencia y conformación de los Estados nacionales latinoamericanos, el influjo de la ilustración con su complejo cognoscitivo (científico-positivista), productivo (técnico-capitalista) y religioso (secularista) llevan, para MF, a la iglesia latinoamericana y al *ethos* barroco como modalidad de sus pueblos, a una situación de retirada y resistencia del protagonismo histórico. La iniciativa histórica cambia de agentes y la civilización urbano-industrial llega a influir hasta las raíces mismas de la cultura latinoamericana, particularmente en sus sectores mestizos, indígenas y afroamericanos. Se produce una hegemonía del Iluminismo sobre el barroco y una ruptura entre las elites y los pueblos; al seguir inspiraciones divergentes en clave de tradición y progreso.

El segundo momento histórico objeto del análisis de MF, está ligado a las transformaciones del siglo XX con distintos umbrales. La Segunda Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II releído desde América Latina son el nudo de un giro civilizatorio. La iglesia católica del subcontinente se ve a sí misma nuevamente como protagonista, con muchos otros sectores, de una nueva sociedad. Llega a su fin el divorcio entre elites y pueblo, se alcanza una síntesis entre tradición y progreso, y se clausura la hegemonía de la ilustración sobre el barroco despejando el horizonte para otras modernidades:

La Ilustración es sólo una variante de la modernidad, que no absorbe en sí ni toda la modernidad, ni siquiera lo mejor de la modernidad. Por eso es posible esa unidad de barroco y modernidad. (RCLA, 71)

No obstante, para MF, el redescubrimiento del *ethos* barroco de los pueblos con su talante sintético moderno/tradicional, deberá enfrentar el hecho de que no ha logrado permear ámbitos centrales de la vida latinoamericana. En efecto, la constelación axiológica, cognoscitiva, simbólica y práxica de los pueblos no ha alcanzado a generar estructuras económicas, políticas y sociales justas. La brecha entre ricos y pobres, la injusticia estructural revelan un abismo entre la inspiración cristiana del *ethos* latinoamericano y su andamiaje colectivo que clama liberación. Este diagnóstico queda ligado, para MF, a la desafiliación de las elites respecto del pueblo, a la divergencia en los *ethe* de ambos.

El desafío es un proceso civilizatorio capaz de una nueva síntesis. Esto habría llevado a la iglesia latinoamericana a una nueva agencia histórica a la que MF llamó, como vimos, “resurgimiento”. Puesto en términos del *ethos*, se trata de redescubrir las energías del barroco americano y eclesial para el futuro. Se trata de un proyecto de modernidad católica del algún modo postmoderna (comparada con las modernidades anteriormente hegemónicas) que hunde sus raíces en un dilatado itinerario histórico y reflexivo a escala de la “patria grande”.

La geopoliticidad del *ethos* latinoamericano se verifica, por tanto, en su capacidad para la vigencia histórica del largo plazo en circunstancias adversas y en sus potencialidades de futuro en la gran escala.

1.6.7. Decantaciones

a) La categoría *ethos* es modulada por la TAP en cinco direcciones. Ante todo, se la hace sinónimo de *cultura* y de *estilo*; por lo que adquiere valencias totalizantes, unificadoras y diversificadoras al mismo tiempo. Luego, se la “populariza”, conectándola con los distintos significados de “pueblo”, con lo que se legitima un uso original y propio de todos los componentes del *ethos/cultura* para lo popular. Además, el componente *religioso/católico* del *ethos* recibe una atención preferencial; dando al trabajo sobre el límite/trascendencia un papel sintetizador, inspirador y traccionante sobre todos los demás aspectos de la cultura. También se “geopolitiza” al conectarse con la larga duración histórica, los movimientos del escenario internacional y los proyectos culturales de amplio alcance. Finalmente, *ethos* asume vetas particulares de sentido por su transposición a la comprensión teológica de la iglesia católica. El entramado resultante muestra lo ajustado de la sugerencia de Morandé respecto de la peculiar incidencia de la intelectualidad católica en su propuesta, al tiempo que pone de relieve que la TAP no desemboca, desde ella, en las mismas conclusiones que el autor chileno.

El modo en que la TAP liga a *ethos* con cultura, pueblo y catolicismo, sin embargo, muestra importantes déficits reflexivos. Su ambición totalizante tiende a despojar de relevancia a diversidades latinoamericanas, populares, modernas y religiosas que no sólo no encajan con esta articulación sino que la ponen en entredicho. Por otro lado, otras corrientes teológicas latinoamericanas liberacionistas, han cuestionado su carácter liberador y sus afinidades electivas con procesos eclesiales y políticos de corte conservador. La posible deriva hacia la negación de la calidad de argentino o de latinoamericano a quien no forme parte de la matriz católica (que los

autores de la TAP no toman, pero que ha sido efectivamente asumida por otros) hace pasible a su caracterización del *ethos* de una hipoteca integrista, excluyente y hegemónica.

b) La pertenencia de las reflexiones de la TAP al cauce post-weberiano no se halla tanto en las referencias explícitas cuanto en las discusiones que propone. Además de lo ya visto respecto de lo barroco, la clave “popular” es un cauce por el que la diferenciación protestante/católico reaparece. La incidencia civilizatoria católica se muestra particularmente en su peculiar capacidad de afinidad con lo popular indígena, mestizo, negro, pero también con lo inmigrante sureuropeo. Su marca de agua será una religiosidad impregnadora de la totalidad vital, siempre “amenazante” de la división entre esferas. Una politicidad antiprivatizante y de talante liberador. Un *ethos*/cultura con el que todo intento de incidencia en lo latinoamericano habrá de vérselas.

c) La constelación interpretativa de la TAP se recorta, así, cercana a las de Echeverría y Morandé en muchos de sus componentes; pero diferente de ellas en sus líneas articuladoras y en su figura complexiva.

La reflexión sobre tríptico América Latina/modernidad/catolicismo queda atravesada por la de pueblo/popular que, sin convertirse en un cuarto miembro, produce decisivas modulaciones en todos sus componentes.

El polo “catolicismo/pueblo” tracciona culturalmente a modernidad y a América Latina a modo de núcleo/fondo/fuente de originalidad civilizatoria. Se lo ubica como sede de un proyecto alternativo global para el subcontinente y se tematizan mediaciones religiosas, políticas e institucionales para llevarlo adelante. Sin embargo, la cercanía de las sugerencias de la TAP con la idea de sustrato católico y su escasa atención a otras corrientes religiosas y cosmovisionales, la hace muy vulnerable a las críticas de esencialismo, “catolicocentrismo” e integralismo (como lo veremos en el capítulo siguiente a propósito de Mallimaci). El hecho de que sea trata de un colectivo teológico y católico que ha mostrado buenas capacidades de interlocución con otros análisis de lo latinoamericano, ofrece una interesante perspectiva de cómo desde un ámbito “inesperado” pueden darse contribuciones nodales al debate subcontinental. En el conjunto, en mi opinión, el énfasis dado al polo católico resulta sugerente en términos relativos (ya que a nivel reflexivo estaba invisibilizado), pero exagerado en cuanto a propuesta intelectual de conjunto (se

le termina dando una vigencia y una complejidad que parecen más parte del deseo que de la verificación histórica).

El polo “modernidad/pueblo” es objeto de las más interesantes aperturas cuando el segundo componente cuestiona la hegemonía del primero. Pero la TAP se vuelve previsible y repetitiva cuando su talante antimoderno la lleva a un trabajo reflexivo poco complejo. De todos modos, da algunas contribuciones a la horadación de la lectura monolítica de la modernidad.

El polo “Latinoamérica/pueblo” subraya la unidad, vigencia presente, capacidad futura y riqueza religiosa del subcontinente. Visibiliza las tramas culturales, políticas, religiosas, económicas e institucionales populares que lo constituyen. En este aspecto, la TAP logra un trabajo plausible de legitimación del *ethos* popular latinoamericano. Este mismo logro, no obstante, no está aun basado en un análisis histórico y presente más ponderado de las diversidades nacionales, religiosas y de sectores que caracterizan al subcontinente.

La constelación reflexiva resultante de la TAP puede dibujarse así: El *ethos/cultura* de los *pueblos latinoamericanos*, particularmente en sus sectores populares, es una figura de civilización legítima en toda la línea. En ella, el *catolicismo*, como savia de la religiosidad popular subcontinental, es un fondo/sustrato determinante. Moderno a su modo, antimoderno cuando se ve amenazado o deslegitimado, postmoderno cuando tiene que vincularse con las nuevas vigencias, el *ethos* popular latinoamericano se muestra un protagonista plástico y creativo de lo contemporáneo.

1.7. “Otra lógica” en América Latina. La interpretación de Cristián Parker.

El sociólogo chileno Cristián Parker⁵⁵ propondrá una lectura del vínculo América Latina/modernidad/catolicismo que bien puede ser considerada una bisagra interpretativa. Por un lado, porque la mayoría de los motivos presentes en los intentos hasta aquí elencados tendrán en él, tanto una aceptación básica de elementos, cuanto una crítica de los mismos desde un horizonte otro. Recurso frecuente y crítica eventual a Max Weber. Análisis del capitalismo en senderos semejantes a los de Echeverría, al tiempo que severos cuestionamientos a la concepción de la religión de la tradición marxista en América Latina. Coincidencia en la importancia de la noción de sacrificio, en las críticas a la sociología y en el desmarque respecto de la ilustración modernizante con su compatriota Morandé, conjuntamente con un cuestionamiento de raíz a sus presupuestos filosóficos, sus horizontes interpretativos y su concepción del catolicismo. Valoración explícita de la escuela argentina del pueblo en simultáneo con desemejanzas importantes en cuanto a la centralidad de la religión y la comprensión del sustrato católico. Pero también, por otro lado, es una bisagra porque Parker es parte del movimiento de gestación y consolidación del área de estudios de las *Ciencias Sociales de la religión* en América Latina que será objeto del próximo capítulo. De allí que, mucho de lo que será expuesto aquí sólo alcanzará su contextualización pertinente a la luz de los desarrollos que allí expondré.

La propuesta interpretativa de CP se sustenta en la centralidad del par cultura/religión popular, como clave de comprensión de la vida de las mayorías latinoamericanas y de los avatares que, en el subcontinente, han seguido los grandes procesos de la modernidad (capitalismo, urbanización, secularización) y del catolicismo (influjo, pérdida de hegemonía, pluralización). Se trata de ahondar en la “otra lógica” que los sujetos populares construyen y desde la que viven; de ponderar su creatividad y amplitud en el marco de la invisibilización e inferiorización a la que la han sometido las lógicas de otros estratos sociales.

Llaman poderosamente la atención ciertas conductas y creencias del bajo pueblo, de los «incultos» y miserables que pululan en la ciudad moderna (...) Ese ser humano, ese sujeto de cultura que es cada miembro del pueblo, queda sepultado bajo el espeso maquillaje de una estética oficial profundamente elitista y despreciativa de las mil formas de creatividad que se pueden manifestar en contextos socioculturales diversos. (OLA, 9)

Despliego su análisis en cuatro núcleos teórico-analíticos.

⁵⁵ Me baso fundamentalmente en: C. PARKER, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, Santiago de Chile 1993 (en adelante OLA).

1.7.1. Pathos, lógica, mentalidad y cosmovisión

Parker rechaza explícitamente hacer de la categoría *ethos* el eje de su análisis. Pero, como se verá, termina por reinterpretar, desde otra terminología, lo más nuclear de su campo semántico:

Más que una manera de actuar, un *ethos*, la religión popular es una manera de sentir y expresar. Por ello, es rito y es pathos. Podemos afirmar que la religión popular es el núcleo del pathos popular. No es ciertamente una manera de ser y de sentir, un deseo y una colmación de ese deseo, que obedezca a cánones racionalistas y occidentales. Es ciertamente *otra* manera de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto. (OLA, 192)

Este cambio terminológico sólo se comprenderá del todo luego de ver el resto de las claves, pero lo adelanto en beneficio de la claridad argumentativa. *Pathos*, mentalidad, lógica, cosmovisión serán las preferencias de CP.

Pathos en tanto que tracciona hacia los registros del sentimiento, la vida y el deseo; y en cuanto que se desvincula de una manera de entender la ética como una moralidad formal basada en leyes/prohibiciones abstractas que no explican el comportamiento popular. *Mentalidad* porque le permite reivindicar para la cultura popular toda la densidad y operaciones de una racionalidad diferente pero no disminuida. *Lógica* porque incluye un código interpretativo, expresivo, crítico y transformador de la realidad en sus exigencias históricas. La cultura popular no es caótica o meramente yuxtaponedora, sino que es capaz de una elaboración sintética desde patrones que le son propios. *Cosmovisión* puesto que no se deja involucrar sin más en las vigencias culturales con las que se confronta, mostrando una autonomía relativa y una propuesta de futuro.

Para CP, no se trata de contraponer un “sentir” (que lo popular tendría) a un “saber” (del que carecería); ni de sostener que la cultura popular siempre actúa de igual modo (reproduciendo o resistiendo) estática y ahistóricamente; ni menos de creer que no puede sino tener derivas positivas, ausente de conflictos o degradaciones. Lo que CP busca es argumentar su entidad como centro creador en las diversas situaciones epocales y su articulación con las distintas fases de la modernidad.

Esta búsqueda de una totalización dinámica e históricamente situada derivará, además, en el cuestionamiento de CP a la existencia de un “*sustrato católico*” como nudo interpretativo de la cultura latinoamericana (clave en Morandé, sugerido por la teología argentina del pueblo y

cristalizado en instancias oficiales de la iglesia católica subcontinental). Para el autor, esta postulación queda muy por detrás de la dinámica de los procesos culturales realmente existentes e impide valorar la amplitud de capacidades de lo popular latinoamericano como vigencia de futuro. El recurso al registro geológico de “sustrato” solidifica el movimiento cultural y hace que el análisis quede fijado en una de las modalidades históricas; otorgándole a priori una continuidad y mismidad que no se justifica en las dinámicas que efectivamente tuvieron lugar. Un esencialismo estático deslegitima sus posibilidades interpretativas, obscureciendo el protagonismo de los sujetos culturales, la conflictividad y las dialécticas de la producción/reproducción vital.

Este fijismo analítico, además de establecer un canon valorativo, arrastra a una aceptación acrítica de tres postulados en los que se apoya: que en todo momento histórico de la cultura latinoamericana la religión será su “esencia”; que el catolicismo no puede no ser estructurante de la misma; que toda diversidad y desafío cultural son elaborables por el cristianismo. Según CP, este tríptico debe ser sometido a un cuidadoso escrutinio sociológico e histórico. Destilando sus resultados, podría decirse que, para el autor, la cultura latinoamericana no tiene a la religión como su base de constitución ni es su “esencia”, pero tiene al cristianismo de manera plural (no sólo al catolicismo) como uno de los cauces más transitados para la construcción cultural; como un componente insustituible de su respiro trascendente. El lugar de la religión y del cristianismo no es importante porque sean dadores únicos de sentido y canales excluyentes de producción simbólica, sino por la relevancia que, junto a otros, tiene en la constelación del conjunto.

1.7.2. Religión/cultura popular

El eje/núcleo del dispositivo interpretativo de CP es la postulación de la decisividad de la cultura popular -y en su seno de la religión popular- para la comprensión de América Latina; tanto en la diacronía (pasado, presente y porvenir), cuanto en los peculiares itinerarios de modernidad resultantes de su anclaje periférico y de la autonomía relativa de su original producción cultural. Analicemos los principales componentes de este dispositivo.

a) La cultura popular latinoamericana

Entendemos por cultura el conjunto de prácticas colectivas significativas basadas en los procesos de trabajo en función de la satisfacción de la amplia gama de necesidades humanas, que se institucionalizan en estructuras, signos y símbolos, que son transmitidas por una serie de vehículos

de comunicación e internalización en hábitos, costumbres, formas de ser, de pensar y de sentir. (OLA, 57)

Esta consideración general de la cultura requiere de una caracterización particular cuando se refiere a América Latina. Su condición de subdesarrollo hace que los diversos grupos que la componen se inserten de manera diferencial, desigual y conflictiva en las relaciones sociales globales; accediendo de manera diversa al poder, al capital, la propiedad y el prestigio. De aquí se deriva, para CP, una producción cultural signada por la heterogeneidad y la escisión. Los sectores dominantes generan espacios, lógicas, instituciones culturales acordes con su posición de prevalencia, mientras que los dominados lo harán gestando otros desde su anclaje marginal. La cultura popular, por tanto, es:

Aquella amplia producción cultural de las clases y grupos subalternos de la sociedad. Producción cultural dominada, pero de ninguna manera anulada, ni totalmente sometida en su capacidad de resistencia e innovación. (OLA, 58)

b) La religión popular⁵⁶

La conceptualización de religión popular propuesta por CP es fruto de un exigente trabajo de análisis. Luego de pasar revista a los intentos fallidos por invisibilizarla o menospreciarla, tanto por parte de las élites (políticas, económicas, religiosas, intelectuales) cuanto de las disciplinas científicas (sociología), CP emprende un ensayo de reinterpretación a gran escala. ¿Cómo dar cuenta de la exuberante creatividad cultural/religiosa de los sectores populares latinoamericanos y de su capacidad para filtrarse en todos aquellos espacios sociales donde “no debería estar” a juzgar por los postulados ilustrado-modernizantes de occidente? ¿Qué tiene que hacer lo religioso en la política, la economía, la vida cotidiana, la comunicación? ¿No era acaso que los procesos capitalistas y de urbanización lo llevarían al ocaso?

Una perspectiva clave atraviesa la mirada de CP. Al abordar la cuestión sociológicamente, será severamente crítico con nociones de religión popular que ya tengan decidido de antemano cómo ésta se articulará con la totalidad social, desembocando una y otra vez en alternativas de hierro: Es “siempre” legitimadora y reproductiva del orden social establecido; o es “siempre” resistente e innovadora. Es un fenómeno arcaizante en desaparición; o seguirá siendo en todos los

⁵⁶ Parker opta por la categoría de *religión popular* y desestima la más usual de *religiosidad popular*. Cuatro argumentos respaldan la elección: mayor rigor sociológico. Menos carga semántica negativa (la religiosidad suele estar concebida como desviada o inferior respecto de una religión ortodoxa y oficial). Evita una identificación con el sentimiento religioso medio de una población. Permite una articulación con la estructura social y cultural.

casos la esencia de la cultura. Es sólo una versión degradada de la religión oficial; o está estructuralmente en su contra.

Para CP se trata de analizar históricamente y en cada caso cómo se desarrollan los procesos. Como producción simbólica de sujetos social e históricamente insertos, la religión popular se entrelazará de muchos modos con las dinámicas sociales, culturales, económicas, políticas y religiosas de las sociedades (modernización capitalista, urbanización, industrialización, escolarización, cambios en las estructuras productivas y culturales, etc.).

CP diseña, a partir de estos presupuestos, una red conceptual para analizar la religión popular latinoamericana. El primer nudo es que se trata de “religión”, es decir de:

Una empresa colectiva de producción de sentido, más allá de sus funciones sociales en la constitución y regulación de las relaciones del hombre social con su entorno corporal, natural, social, histórico y cósmico, es ella un componente primordial del campo simbólico-cultural de un grupo o sociedad que, desde el punto de vista de sus significaciones, reenvía en forma explícita a una realidad extraordinaria y metasocial: lo sagrado, lo trascendente, lo numinoso. Esta realidad cuyo tiempo-espacio es transhistórico mantiene una diversidad de relaciones con la realidad espacio-temporal habitual y normal (profana). (OLA, 55)

La relación con una realidad que trasciende lo humano permea los discursos y prácticas de los actores populares latinoamericanos. Y lo hace de distintos modos: apelando a una personalización (dioses/dios) o a otras entidades menos antropomórficas. Perfilando vinculaciones variadas con aquellas, por mediación conocimientos y representaciones, rituales, normas éticas y organizaciones. Se trata, para CP, de una producción simbólica con capacidad instituyente y con un peculiar código de significación.

El segundo nudo es que esta religión es “popular”. Está, por tanto, anclada en el espacio dilatado de la cultura de los grupos subalternos, con todas las marcas y originalidades que los caracterizan. Dependiente pero con autonomía relativa, dominada pero creadora, distinta pero relacionada dialécticamente con lo oficial. La elaboración de la religión/cultura popular se hace desde un código propio diferente del de los sectores medios y altos. La peculiaridad de esta gestión hace que la dimensión religiosa constituya una verdadera “ventana” de acceso a la totalidad de la producción cultural, popular.

c) Itinerarios históricos

La idea rectora del análisis de CP es que las diversas oleadas de modernización capitalista no sólo no desembocaron en la desaparición de la religión popular latinoamericana sino que, en más de una ocasión, provocaron su revitalización. Más aun, aquella se mostró capaz de una elaboración cultural en cada contemporaneidad por la que atravesó, mostrando a los sectores populares recurriendo a la religión como fuente de energía y motivación vital. Dicho sintéticamente, la ecuación modernización=ocaso de la religión no se ha verificado en América Latina.

La modernización capitalista impacta sobre las culturas y religiones amerindias desde el inicio mismo del choque civilizatorio. CP, a diferencia de Morandé, no sustrae a España y a Portugal del capitalismo moderno. Ambos son, por el contrario, sus expansores. Con ciertas conductas contrarias que confirman la regla (los intentos de desidentificación de los evangelizadores respecto de los conquistadores), CP da primacía a la vertiente destructiva de la conquista:

El espíritu de conquista de la cristiandad será mucho más gravitante en la lectura española del mundo indígena que el espíritu de contrarreforma, cuyo código de lectura se aplicará más bien al orden cristiano. (OLA, 20)

La búsqueda de destrucción de lo “anterior otro” cultural y religioso sella claramente el balance. El cristianismo, la colonización y la conquista militar retroalimentan sus legitimidades. La religión del “otro” es desplazada, reprimida, desarticulada y marcada como inferior respecto del cristianismo. Dioses, templos, músicas, imágenes, ritos, prácticas, cosmovisiones, jerarquías religiosas, serán objeto del impulso extirpador. Será, precisamente en la respuesta articulada y compleja que las culturas populares de indígenas y mestizos den a esta dominación a partir del siglo XVI, donde CP halla una clave de interpretación con vigencia presente.⁵⁷

En la base de la estructura social, entre los indígenas y mestizos, entre los negros, mulatos y zambos, se generó una dinámica de creatividad religiosa que, a partir de su propio universo lingüístico-simbólico, reinventa una expresión religiosa para enfrentar su nueva situación. Se busca dar cuenta, a su manera, de la traumática experiencia de dominio y sometimiento. (OLA, 26)

⁵⁷ Parker agrega otros dos componentes al proceso. Por un lado, el hecho de que ya había una religión popular precolombina; puesto que las altas culturas americanas habían provocado desplazamientos de la producción religiosa “popular” ligada a los chamanes en beneficio de las castas sacerdotales, a través de una racionalización religiosa. Por otro lado, entre los conquistadores, muchos cultivaban modalidades de religión popular. Ambas vertientes, sin embargo, “se funden en los procesos de creación y reproducción cultural posterior.” (OLA, 35).

Cuatro cauces articulan los intentos: 1) La rebeldía reivindicadora de las divinidades precolombinas vía reacción militar y -cuando ésta resultó inviable- simbólica en la práctica clandestina. 2) La integración a la cristiandad colonial trámite el blanqueamiento y la aceptación a ocupar los últimos puestos del nuevo orden. 3) La resistencia activa al orden colonial con tintes mesiánicos. 4) La sumisión parcial, aceptando el cristianismo pero asegurando la pervivencia de creencias ancestrales por vía del sincretismo. CP juzga a esta última como la más frecuente y como la que más continuidad tendrá hasta las expresiones actuales de las religiones populares del continente.

Esta «respuesta religiosa» original de las clases y grupos subalternos de la sociedad colonial en todo el continente iberoamericano, no sin considerables aportes y sedimentaciones posteriores, da origen a los sincretismos de las actuales manifestaciones de nuestras religiones populares. (OLA, 35)

La dominación cultural y la subordinación religiosa serán las bases para el surgimiento de una producción popular en dialéctica con otra, oficial y triunfante. Para CP, estas dinámicas iniciales siguen vigentes -con todas las transformaciones y matices que se quieran- en la cultura/religión popular latinoamericana actual. De hecho, las siguientes oleadas de modernización capitalista actuarán, en América Latina, en el mismo sentido que las primeras. Esto es, reafirmando condiciones de subdesarrollo e inserción periférica. Industrialización dependiente y decreciente (incapaz de seguir el ritmo del crecimiento poblacional) con desocupación, informalidad económica y desigualdad estructural. Urbanización acelerada con desarraigo de la ruralidad y segregación espacial de las mayorías. En cada uno de los casos, las culturas populares han gestado respuestas desde sus propios códigos y con diversas capacidades de lucha y transformación. Pero, en todas estas vicisitudes, la producción religiosa se mantuvo vigente, creativa y eficaz. Puesto en términos técnicos, la modernización capitalista, la industrialización y la urbanización no implicaron una secularización pura y simple en América Latina. Analicemos más detenidamente este hecho.

1.7.3. Secularización “relativa”

En AL las teorías de la secularización hacen crisis con mayor evidencia que en los países europeos. En nuestro continente subdesarrollado y dependiente los procesos de secularización han tomado otras características que obedecen, en parte, a la evolución histórica y estructural de

nuestros procesos de modernización capitalista y, en parte, al *pathos* cultural de los latinoamericanos vigente en forma especial en nuestras culturas populares. (OLA, 118)

Para CP, América Latina no es escenario de una decadencia de la religión sino de su transformación en distintos planos y niveles. Hay desplazamientos en las influencias socio-religiosas pero no ausencia de las mismas. Se pueden elencar los siguientes elementos diferenciales: hay una involución neta del catolicismo con importantes deserciones, con lo que se quiebra su monopolio; pero no se da su desaparición sino su permanencia erosionada. Aumentan con fuerza los protestantes, especialmente los pentecostales (lo que se incrementa en los sectores populares urbanos). Hay un crecimiento de los *Nuevos Movimientos Religiosos* (particularmente religiones afroamericanas). Detrás de la disminución de la práctica sacramental y de la autodeclaración como no practicantes o no creyentes de un número creciente de latinoamericanos, se esconden practicantes populares y disidentes religiosos, más que indiferentes o ateos. La población influida por la corriente secularizante no crece en el largo plazo (1900-1980) aun en países con altos índices de modernización.

El sociólogo chileno sostiene que semejante acumulación de procesos requiere un replanteo de la noción de secularización. Válida para el proceso europeo en su versión clásica,⁵⁸ no puede trasladarse sin más a América Latina. He aquí los principales hitos para su relectura.

a) El hecho de un declive creciente de la influencia de la religión institucional (particularmente del catolicismo oficial) no conlleva una desaparición de la religión. La religión popular se produce y reproduce por redes diversas, preferentemente ligadas a la familia y la vida cotidiana. La religión, por tanto, puede permanecer como factor de cohesión social en medio de profundas transformaciones en sus formas. Se puede fragmentar la hegemonía religiosa pero esto no desembocará en un eclipse de la conciencia religiosa y su decisividad para la vida.

b) Los factores de secularización clásica (estado burocrático, capitalismo industrial, educación) no producen efectos lineales de desaparición religiosa en todos los niveles sociales. De hecho, las

⁵⁸ Esta incluye: Disminución global del carácter religioso de la sociedad por pasaje de un grupo desde una visión religiosa a una profana. Pérdida de control de ciertos sectores de la vida social por parte de instituciones religiosas. Procesos de transformación en las representaciones del mundo (desencantamiento, desmagización). La idea de que el paso de una sociedad tradicional a una urbano/industrial introduce una lógica moderna que destruye el edificio tradicional y, con él, la cosmovisión religiosa de la vida.

elites y sectores medio/altos de la población quedan más afectados por sus dinámicas. Pero esto no es trasladable a las mayorías latinoamericanas.

c) La religión popular no se privatiza en sentido clásico. Mantiene su capacidad de creación de sentido en relación con importantes esferas de la vida social y cultural; y en algunos casos, vuelve a incidir en aquellas a las que se consideraba “inmunes”. Más en general, la pluralización de la religión no implica la pérdida de su eficacia como refuerzo simbólico en el campo político y social.

d) La tecnología, en la medida en que estuvo por mucho tiempo ligada al capitalismo modernizante, fue un factor de desestabilización eclipsante de cosmovisiones de impronta religiosa. Pero, para CP, las transformaciones recientes hacen que aquella haya adoptado un funcionamiento propio y que no actué exclusivamente en clave de erosión. Puede, por el contrario, entrar en vínculos diversos con la creatividad simbólico-cultural popular.

Dicho sintéticamente, CP sostiene que la modernización en América Latina produce una *secularización relativa*. Esto es, una dinámica compleja donde el crepúsculo de determinadas mediaciones no arrastra a la religión como tal. Donde los flujos desacralizantes/desencantadores disparan una creatividad resacralizadora/reencantadora. Donde se hace manifiesta la densidad de la cultura/religión popular:

La cultura moderna abre paso al resurgimiento de lo religioso. Porque en el sentido religioso la colectividad reencuentra su solidaridad fundante y es capaz de reconstruirse como colectividad que supera (real o ritualmente) los imponderables y arbitrarios que amenazan la propia subsistencia como colectividad. Es cierto que la búsqueda de restitución del lazo fundante de la colectividad encuentra también otros senderos, pero el camino de las religiones está siempre disponible y es el que está utilizando la aplastante mayoría de los pueblos del Tercer Mundo. (OLA, 398)

El catolicismo, desde esta mirada, pierde su aparente homogeneidad en tres escalas. Ante todo, en la larga duración. En tanto que religión universal de salvación fuertemente institucionalizada, se revela al mismo tiempo como un activo “productor” de religiones populares, en diferentes dialécticas con el catolicismo oficial-ecclesiástico. Sus notables capacidades históricas para entrar relación sincrética con matrices culturales y étnicas tan diversas, deben advertir sobre su identificación unilateral con su vertiente institucionalizada. Esta

mirada pluralizante hacia al catolicismo se agudiza, para CP, en la escala del presente latinoamericano. La pérdida de su hegemonía da paso, en América Latina, a un aumento (de visibilidad y de nuevas realizaciones) de vertientes religiosas capaces de articularse con la cultura/religión del subcontinente. Finalmente, el catolicismo se muestra cada vez más plural dentro de su propio campo, por el crecimiento de la diversidad interna de grupos, corrientes y modalidades.⁵⁹

La secularización relativa latinoamericana se relaciona, entonces, con una múltiple pluralización religiosa. El crecimiento del pentecostalismo es la expresión más contundente. Arraigando especialmente en los medios urbanos marginales y en los sectores campesinos/indígenas muestra una gran capacidad de articulación con la cultura/religión popular: oferta de salvación asertiva; acentos rituales, festivos, carismáticos y terapéuticos (cuerpo, trance, efervescencia); posibilidades de superación de la marginalidad por incorporación a una sociedad alternativa de tipo religioso. Pero se dan otros andariveles como los cultos afroamericanos y, en menor medida, los Mormones y los Testigos de Jehová.

1.7.4. Otra “lógica” en América Latina

La propuesta interpretativa de CP converge, finalmente, en la postulación de la existencia de “otra lógica” en los sectores populares de América Latina. Esto es, la vigencia de una mentalidad, racionalidad y *pathos* propios y originales.

Sostenemos que en la base de la mentalidad religiosa sincrética del pueblo latinoamericano, en el código estructurante de su pluralidad multiforme, late una suerte de antropología vitalista, alternativa a la antropología prometeica de la modernidad occidental. Una antropología ctónica y maternal, derivada de las grandes intuiciones telúricas de las culturas precolombinas, frente a una antropología dualista, pantocrática y patriarcal derivada de la cosmovisión grecorromana occidental. Una antropología ecológica y holística, frente a una antropología que separa el sujeto del objeto y secciona funcionalmente al hombre. Subyace aquí un proyecto *hemiderno* del hombre integral. No se trata ya del hombre primitivo inmerso en la naturaleza (sin haber desarrollado

⁵⁹ CP establece una tipología tripartita para dar cuenta de ellos. Tendríamos así: 1) *Un tipo católico tradicional*: que reproduce el cristianismo popular tradicional con fuerte acento en las devociones y una distancia crítica hacia la iglesia institucional por renovaciones a las que ve como ilustradas y no populares; 2) *Un tipo católico popular racionalista*: es formalmente católico y asume lo central del credo, al tiempo que “seculariza” muchas de sus creencias populares. Es católico “a su manera”, distanciado de las regulaciones institucionales pero que mantiene lo religioso como un sentido vital global; 3) *Un tipo católico popular renovado/tradicional*: por su incorporación a una pastoral post-conciliar renovada, asume una participación activa y una mayor adhesión eclesial; pero con una tendencia a desvalorizar las prácticas populares y las tradiciones; 4) *Un tipo popular renovado*: con un fuerte acento en el compromiso social en organizaciones populares; una decidida adhesión a las persona de Jesús y a la opción por los pobres.

todavía su racionalidad cultural), ni del hombre occidental, moderno, ahogado en su racionalidad instrumental y privatista, sino de hombre “latino”, ni pre ni post moderno. (OLA, 403)

Paso ahora a un desensamblaje de este denso texto en tres cauces.

a) Racionalidad popular: el pensamiento sincrético *hemiderno*:

CP explicita la cuestión de la racionalidad como uno de los componentes de esta lógica otra. Los sectores populares son, para el sociólogo chileno, portadores de un *pensamiento sincrético* con capacidad suficiente como para convertirse en una alternativa al ilustrado occidental. Su originalidad consiste, precisamente, en que rompe con la disyuntiva entre ser moderno al modo occidental hegemónico o retornar a la premodernidad o al barroco colonial.

Para caracterizar esta peculiaridad, CP introduce el neologismo *hemiderno*:

La cultura popular nos ofrece su alternativa hemiderna precisamente porque allí opera un sujeto colectivo con la suficiente capacidad creativa como para rearticular signos, ritos y símbolos, creencias y mitologías religiosas, para revitalizarlas en el seno de una cultura que sigue su curso modernizante. Es una mentalidad que está arraigada en la tradición, pero no como simple sedimentación de un pasado que se revive literalmente y en forma acusatoria del presente, incapaz de proyección hacia el futuro; sino como una tradición viva que retroalimenta y actualiza lo viejo, crítica al presente en cuanto tiene de antihumano y se proyecta hacia un futuro por la mediación de los sueños y las energías utópicas del imaginario religioso. (OLA, 355)

Es una racionalidad que no se centra en lo conceptual, expandiéndose hacia la praxis, la ritualidad y la fiesta. Es colectiva más que individual y los seres trascendentes son involucrados en ella con obviedad. Tiene un fuerte arraigo “mundano” pero no por eso deja de estar anclado en lo trascendente.

b) Una mentalidad o visión del mundo:

La otra lógica no es sólo peculiar por su racionalidad. Es, más ampliamente, una mentalidad o cosmovisión que permea la totalidad de la red vincular.

Por un lado, abarca las relaciones hombre/naturaleza, haciendo posible la gestión de los acontecimientos que perturban lo cotidiano desde la fuerza de lo natural, biológico, físico o geográfico. Estos se tramitan en una matriz capaz de articular, sin contradicción, vertientes científicas y mágico/míticas (se recurre a Dios, al médico y a las tradiciones sanitarias populares al mismo tiempo); donde lo milagroso y lo técnico pueden coexistir. Así, una infinidad de “arreglos simbólicos” son desplegados. Lo trascendente es involucrado sin forzamiento, en un

abanico de prácticas, rituales y gestualidades. En lo que pasa a cada integrante del colectivo está involucrado el conjunto.

Por otro, abraza las relaciones sociales de manera diversa. Minoritariamente puede conducir hacia visiones legitimantes del orden establecido. Mayoritariamente, es capaz de tomar conciencia de la dominación (a veces sólo en sus impactos y otras en sus causas estructurales). En la medida en que se vincula con dinámicas sociales y políticas de diverso signo, se acentuará su capacidad crítica o su talante pasivo.

c) Una “lógica”:

La mentalidad popular está inspirada en una *lógica sincrética*⁶⁰ que permea las creencias, los pensamientos y las opiniones en todos los planos de la vida (política, sociedad, cultura, familia, cosmos). Se trata de una articulación que no puede ser reducida ni a un “recaída” en la lógica mítica, ni a una disolución en la racionalidad científico-técnica. Caracterizada por la informalidad y la asistematicidad, tiene la potencia para construir o reconstruir sistemas de representación haciendo converger las vigencias más nuevas de la modernidad con los residuos de las tradiciones más ancestrales (bricolaje):

La cultura popular, mucho más simbólico-dramática-sapiencial que intelectual, con toda su «sabiduría popular», representa «otra lógica», que no es ciertamente una antilógica o un estado primitivo de la facultad de razonamiento -y en este sentido no es pre-lógica- sino que representa el uso de la razón bajo otro sistema mucho más empírico y simbólico a la vez, mucho más sapiencial y dialéctico que cartesiano y positivista. (OLA, 370)

Los planos religiosos, sociales y políticos se intersectan paradójicamente para la mentalidad occidental. Lo que en ella podría considerarse “sobrenatural”, es en aquella una trama “natural” de acceso no problemático ni aislable del resto de la vida. Los “textos” de esta lógica no son los “típicos”: imágenes, símbolos, oralidades, gestos; con una intensa puesta en juego de lo dramático y lo corporal. Estamos ante una forma de abordaje de la realidad con originales constelaciones lógico/simbólicas.

A la luz de todo lo anterior se puede ver el papel que CP hace jugar al cristianismo en la lógica popular. En sus diversas manifestaciones, es un componente decisivo (no exclusivo), activo y relevante de la trama cultural. La cultura/religión popular latinoamericana no se agota en

⁶⁰ Parker utiliza la categoría de sincretismo en un sentido más dilatado que el habitual. Normalmente la noción es aplicada a situaciones en las que dos sistemas religiosos entran en contacto, sin que se produzca una síntesis ni una simple yuxtaposición. Fue usado en el mundo helenístico para la inclusión de dioses extranjeros en los panteones locales (etimológicamente: *actuar como cretense*).

él pero no se entiende sin él. Es un horizonte dinámico y no un sustrato fijista; por lo que estará nuevamente desafiado a intervincularse con los nuevos desafíos del subcontinente.

Esta elaboración compleja de la que, para CP, es capaz la lógica popular, la hacen portadora de futuro. Su “hemidernidad” le permite, al mismo tiempo, aprovechar y criticar las vigencias modernas, y replantear no nostálgicamente lo pre-moderno. Ante la “fatiga” de la modernidad occidental, CP la eleva a una alternativa utópica, a un horizonte de porvenir:

He aquí, en el seno de la religión cristiana de la inmensa mayoría de los latinoamericanos, en su sabiduría popular y comunitaria, un paradigma emergente, una nueva utopía autóctona, según la cual el encuentro con el otro es presagio de una nueva cultura solidaria. (OLA, 405)

1.7.5. Decantaciones

a) La categoría *ethos* es objeto de rechazo, al tiempo que su campo semántico es elaborado fructuosamente desde la terminología *pathos*/mentalidad/lógica/cosmovisión. Las críticas que se siguen de esta operación son una contribución fecunda de CP, y los usos de *ethos* latinoamericano que se intenten en el futuro tendrán en ellas un punto de referencia. La categorización alternativa -aun siendo algo inestable terminológicamente- asume correctivamente muchas de las vertientes de *ethos* y abre otras de importancia. Girando hacia la noción de *lógica* supera una caracterización identitaria en términos de rasgos (esencialismo y sustrato). Permite un desarrollo más articulado e históricamente complejo de sus actuaciones. Derivando hacia *pathos* se precave de una identificación con lo ético entendido en sentido legal abstracto en detrimento de una eticidad englobante de pasiones, sentimientos y deseos.

b) La pertenencia de CP al cauce post-weberiano tiene características únicas respecto del resto de los actores estudiados en el capítulo. Tres rasgos hacen a su peculiaridad. En primer lugar porque, como sociólogo de la religión, el recurso a Weber es parte del patrimonio teórico de la subdisciplina (procesos de racionalización, iglesia/secta, surgimiento de las religiones populares, carisma, etc) y tiene una tonalidad de “uso” fecundo en clave de “sentido común” científico. Además, su interiorización y elaboración de las propuestas del sociólogo alemán tienen todos los condimentos de una recepción “profesional”. El segundo rasgo es que realiza una reinterpretación amplia del legado weberiano al transponerlo a América Latina por medio de relecturas como las de secularización relativa y hemidernidad. El último rasgo es que, a diferencia de las otras referencias a la ética protestante de Weber por parte de los autores que venimos viendo, CP no

pone el acento de la construcción de lo latinoamericano en la contraposición católico/protestante, sino en la dupla lógica-cosmovisión popular/élites.

c) La constelación interpretativa de CP muestra, entonces, algún punto de contacto con cada uno de demás actores del cauce reflexivo en torno a *ethos*; al tiempo que su alternativa a la categoría y los ejes de su reformulación hacen de su propuesta algo diferente de todos ellos.

La transversalidad de lo popular como lógica/mentalidad y la importancia de la religión del pueblo en ella se ubican, como en la TAP, como transversales. Pero la articulación histórica-política-cultural de su impacto sobre el tríptico América Latina/modernidad/catolicismo ha quedado mucho más lograda. La elaboración de las relaciones entre religión y cultura populares alcanza mayor riqueza de articulaciones y evita identificaciones esencializantes. La noción de *autonomía relativa* inserta los debates en torno a lo popular en el campo de los análisis religiosos, impidiendo sus derivas más habituales.

El polo “modernidad/lógica popular” realiza respecto del primero de sus componentes un doble trabajo. Al ya visto de ruptura de una visión homogénea/hegemónica de la modernidad, se le agrega lo original de la propuesta de la *hemidernidad/pensamiento sincrético*. Este logro analítico de CP estimula un “tercerismo” civilizatorio prometedor. Por momentos, no obstante, esta solución se acerca más a una alternativa terminológica que a una mostración histórico-sociológica.

El polo “catolicismo/lógica popular” reelabora el rol del primero en el tríptico de manera decisiva en tres líneas. Ante todo, lo católico pierde muchos de sus rasgos esencialistas, tanto respecto de (anti)modernidad como de América Latina (críticas al sustrato católico). Segundo, queda inserto en un proceso de pluralización dinámico tanto dentro de sí como respecto de otros colectivos religiosos; por lo que se comenzará a hablar de lo *cristiano* latinoamericano; y en clave de *decisividad* y no de exclusividad (desplazamiento del “católicocentrismo”). Una tercera línea, por fin, es que, vía la propuesta sociológica de la *secularización relativa*, el tríptico gana en complejidad e historicidad. La importancia de esta última contribución será retomada en el capítulo siguiente.

El polo “Latinoamérica/lógica popular” da al primero de los protagonistas del binomio densidad histórica, de presente y de futuro en la encrucijada civilizatoria. Al mismo tiempo, al tener los análisis de CP más en cuenta la diversidad de situaciones por países del subcontinente, lo muestran plural tanto como unido. Sin embargo, los logros analíticos alcanzados desde el análisis de la religión del pueblo, requerirán de muchas otras ventanas para hacer plausible la amplitud y alcances que se le atribuyen a la “otra lógica”.

La constelación reflexiva que la elaboración de CP da a luz puede ensamblarse como sigue: Hay otra lógica en América Latina. La cultura/religión popular del subcontinente es el espacio protagónico de una alternativa “hemiderna” a la encrucijada civilizatoria. El cristianismo subcontinental es uno de los componentes decisivos de su vitalidad.

Conclusiones al primer capítulo

El itinerario propuesto en la introducción al capítulo ha llegado a término. Se trata ahora de ensayar unas breves conclusiones de talante recapitulativo, complejo y valorativo de las pretensiones iniciales y de los hilos desplegados.

1. Sobre la categoría ethos

a) La existencia de un cauce interpretativo del perfil civilizatorio de América Latina en torno a la categoría *ethos* es innegable; sea que se use explícitamente el término, sea que se dé cuenta de su campo semántico por medio de otras nominaciones. El abanico de plasmaciones desarrollado en este capítulo no agota dicho cauce, pero lo verifica. Por otro lado, la importancia que la asunción de esta clave analítica es capaz de tener para un análisis de las relaciones entre América Latina/modernidad/catolicismo, ha quedado ampliamente mostrada.

El esencialismo y el ahistoricismo que algunos críticos le atribuyen a estos esfuerzos se muestran posibles pero no necesarios. La deriva hacia una caracterización de América Latina en base a rasgos únicos, fijaciones inmunes a la historia y elaboraciones especulares no se verifica globalmente en los ensayos analizados. Las eventuales recaídas en estos riesgos -aun son visibles en ellos- ponen de manifiesto más las exigencias de entramarlos críticamente que la necesidad de invalidarlos masivamente. La presencia entre los protagonistas estudiados (en unos más que en otros) de cautelas críticas y de rechazo explícito a tales desembocaduras refuerza esta comprobación.

Las advertencias de las otras dos posiciones críticas a la categoría *ethos* aplicada a lo latinoamericano vistas en la *Introducción* -fatal bloqueo de los procesos civilizatorios y exclusiva fecundidad historiográfica- se muestran inconducentes a la luz del desarrollo expuesto. Todos los ejemplos vistos muestran al *ethos* subcontinental en clave de vigencia presente/futura, de creatividad, de alternativa, de protagonismo respecto de los más importantes debates epocales actuales.

b) La fecundidad de la categoría *ethos* para la interpretación del tríptico en estudio es, en mi opinión, múltiple: Se ha mostrado capaz de sostener un itinerario extenso, ideológicamente diverso, disciplinariamente variado y críticamente fundado. Ha permitido canalizar de manera original la recurrente preocupación por la caracterización diferencial de América Latina en el

seno de los debates en torno a la modernidad y a las transformaciones religiosas. El intercambio estudiado le ha dado a la categoría una mayor complejidad y la ha abierto a tramas que han acentuado sus posibilidades analíticas (uno de los ejemplos claves es la prevalencia de una interpretación en clave de lógica diferencial por sobre la de rasgos). Ha posibilitado operaciones reflexivas por las que cada uno de los componentes del tríptico ha ejercido pluralizaciones, cuestionamientos y precisiones sobre los otros dos. Presiona a la reflexión hacia la consideración de escalas amplias, largas duraciones y escenarios dilatados.

c) Desde el punto de vista de su elaboración a lo largo de intercambio estudiado se puede decir que:

- Sus vertientes etimológicas de *morada* y *carácter* colectivo se modularon con la insistencia en ubicar su “trabajo” en un estrato fontal/proteico; y en considerarlo en una triple dinámica de inspiración, capacidad articuladora en la unidad y fuerza permeante de la diversidad de ámbitos vitales.
- Su formulación fue recibiendo nuevas valencias a partir de cuatro modalidades básicas: Agregando a su nombre términos complementarios (histórico, barroco, cultural, religioso). Asociándolo a otras categorías en una trama (espíritu, conducción de vida, ética, imagen del mundo, popular, cultura). Usándolo en plural (*ethe*). Proponiendo una constelación alternativa (*pathos*, lógica, cosmovisión).
- Se insistió alternativamente en: Su capacidad sintetizadora/articuladora. Su permanencia dinámica y coherente en el tiempo. Sus aptitudes para caracterizar a América Latina en su diferencia civilizatoria. Sus energías resistenciales, creativas y alternativas.

d) La elaboración de la categoría *ethos* en los ensayos estudiados en este capítulo me suscita, sin embargo, un conjunto de consideraciones, advertencias críticas e interrogantes.

- La fecundidad interpretativa de *ethos* no es automática y su activación parece depender de la verificación de algunas condiciones: estar acompañada por consistentes análisis históricos. Explicitar sus mediaciones. Articularse complejamente. Cuando esto no se ha dado, el análisis ha tendido a la sobreinterpretación y a la simplificación. Así, se cayó en concepciones de “modernidad”, “catolicismo” y “América Latina” de amplitudes

desmesuradas; o en hipótesis explicativas que terminan por hacer afines conceptos, acontecimientos, colectivos y dinámicas que no resisten un análisis complejizante.

- La categoría *ethos* parece tener afinidades electivas con autores que se inscriben en corrientes con capitales interpretativos totalizantes como el marxismo y el catolicismo (y sus distintos ensambles posibles). Su activación se ve favorecida cuando quien interpreta se ancla en patrimonios reflexivos habituados a los grandes escenarios y a la articulación de otras dinámicas de largo plazo en una síntesis realizada desde sus propias lógicas. Los “tercerismos” entre duplas civilizatorias y las propuestas de hilos conductores abarcentes son sus manifestaciones más frecuentes.
- La tematización del *ethos* latinoamericano (insistentemente caracterizado como barroco) ha enfatizado la importancia del momento del “origen”, del acontecimiento del choque/encuentro; sea que se lo ubique en el s. XVI o en el XVII-XVIII. Esta suerte de fascinación por lo comienzos, a pesar de sus indudables contribuciones explicativas, no carece de problemas. Ante todo, porque en ningún caso se ha analizado más exhaustivamente la razón por la cual el momento “cero” tiene semejante peso en toda la serie. Además, y sobre todo, porque salvo algunas excepciones (Parker, Methol Ferré) se ha pasado de los siglos iniciales a la actualidad sin explicitar cómo se pueden mantener vigencias en semejantes discontinuidades. El cargar la prueba sobre la continuidad de los sujetos, las lógicas o de las mediaciones no soluciona de por sí la cuestión. Marcos teóricos más ajustados sobre la transmisión cultural, la construcción identitaria y los usos de la memoria, podrían palear este déficit.

2. Sobre la “controversia post-weberiana”

La cuestión de la pertenencia de este cauce reflexivo a una controversia post-weberiana en América Latina ha de recibir, en mi opinión, una respuesta correctiva/afirmativa. Correctiva, porque -salvo pasajes aislados como en Bolívar Echeverría- no se polemiza con Weber. Afirmativa, puesto que todos los casos analizados se han inspirado más o menos explícitamente en el tipo de abordaje seguido por el sociólogo alemán. La operación que ha primado ha sido la de *transposición* a América Latina de una manera de configurar los influjos sociales, económicos, culturales y políticos de una tradición religiosa. En este sentido, más que hablar de una polémica post-weberiana convendría adscribir a los ensayos en estudio a un cauce de recepción creativa de

algunas vertientes del pensamiento de Max Weber. A nivel del desarrollo de las propuestas, cabe concluir:

a) La rigurosidad analítica, las cautelas teóricas y los límites precisos de los análisis weberianos sobre la *ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no han sido siempre seguidos por los autores en estudio. El modo de caracterizar lo “protestante” por efecto de su contraposición con lo “católico” ha tendido a una generalización que no está a la altura de los análisis weberianos. Su trabajosa distinción entre distintos grupos religiosos inspirados en la Reforma, su elaboración minuciosa del influjo de doctrinas y prácticas sobre el espíritu del capitalismo, no han sido asumidos. La categoría “protestante” parece fungir como un paraguas bajo el cual se ubica todo lo que se quiere contraponer con lo latinoamericano. Finalmente, las relaciones entre una “ética” y un “espíritu”, aparecen desplazadas -muchas veces sin elaboraciones a la altura- a la escala de configuraciones civilizatorias.

b) Mejores resultados se dan en el campo de la transposición del trabajo weberiano hacia el análisis de lo “católico”. Aquí sí se da un trabajo de elaboración de doctrinas, prácticas, sujetos y colectivos, en clave de su influjo civilizatorio. A pesar de lo cual la manera de mediar la influencia de lo religioso y el alcance de su impacto no siempre se tematiza complejamente; con una cierta tendencia a la exageración. Decantando las diversas posiciones, puede decirse que lo católico ha influido sobre la diferencialidad latinoamericana desde los siguientes elementos:

- Para Bolívar Echeverría lo católico ha co-gestado el barroquismo como operación revivificante del canon clásico en agonía, desde la codiofagia y la elaboración de segundo grado. Se trata de un componente nuclear de la alternativa civilizatoria creada en el subcontinente, de la proeza civilizatoria del mestizaje. Lo católico aporta en sus doctrinas y prácticas una afinidad con el *novum* y con lo activo/procesual. Subraya la agencia humana en vínculo con la divina, enfatizando la libertad, la posibilidad de un goce auténtico en el “mundo” y de un triunfo en su ámbito del bien sobre el mal. El catolicismo, por fin, ha dado a América Latina su “devorabilidad” por la operación barroca del mestizaje religioso (guadalupismo) hasta llegar a un desplazamiento en su mismo panteón.
- Para Pedro Morandé, el centro del influjo católico está en sus afinidades y transformaciones con/de la institución sacrificial en clave de despilfarro ritual, vínculo fiesta/trabajo,

preeminencia de lo comunitario, lo sacramental y lo dramático en la relación con Dios; y en su tendencia hacia la integración de las culturas.

- Para la teología argentina del pueblo y para Parker, lo católico ha permeado sobre las peculiaridades de lo popular subcontinental como uno de los componentes (diversamente entendido) de su estilo y de su lógica.

3. Sobre los Itinerarios interpretativos

El polo “Modernidad” queda claramente horadado como categoría homogénea vía una pluralización en distintas versiones o modalidades con sus interacciones y conflictividades. La categoría *ethos* provoca una lectura en la larga duración que rompe su “naturalidad” y la historiza. Latinoamérica queda caracterizada como diferencialmente moderna. Tal diferencialidad será tematizada diversamente por los autores estudiados: antimodernidad ilustrada/hegemónica (con algunos deslices hacia lo no moderno). Plenamente moderna desde el inicio pero con una modernidad otra, alternativa y soterrada/reemergente. Hemiderna. Diversa en la realización de sus componentes: racionalización desde lógicas populares, secularización relativa y postcapitalismo potencial. Las maneras en que “modernidad” se articula con “protestantismo” son el polo más débil del conjunto. En el balance general, sin embargo, prima una cierta tonalidad negativa de lo “moderno”.

El polo “América Latina” adquiere, en todos los casos, densidad y legitimidad civilizatoria. Munida de una originalidad diversamente tematizada (*ethos*, barroco, estilo, lógica), tiene tras de sí una historia que retomar, ante sí una encrucijada de la que es protagonista y delante de sí una posibilidad como actriz de un futuro alternativo. Lo mestizo, lo barroco, lo popular y lo cristiano la signan de diversos modos, pero todos ellos decisivos. Uno u otro pueden ocupar alternativamente el centro interpretativo.

El polo “catolicismo” es visto en todos los casos como un componente importante de América Latina y como un actor de la modernidad. Se le reconoce capacidad plasmadora, agencia histórica, vigencia presente y horizonte de futuro (aunque en otros escenarios). Pero en su interpretación la noción es pluralizada (oficial/popular; barroco/institucional; diversidad interna).

Y, en el análisis de las últimas etapas históricas, se marca su insuficiencia como terminología única; recurriéndose a categorías cada vez más amplias como cristianismo, religión/es, creencias.

Finalmente, pienso que queda de manifiesto la fecundidad que la categoría *ethos* ha tenido para pensar las relaciones América Latina/modernidad/catolicismo. Cada uno de los componentes del tríptico ha quedado horadado, pluralizado, desimplicado, complejizado e historizado. Lo que permite pensar intercambios y conflictos multidimensionales, cada vez con canales propios y con resultados diversos. Un enfoque desde otras coordenadas a este campo de cuestiones se ensaya en el capítulo siguiente.

Capítulo 2

América Latina/modernidad/catolicismo. Itinerarios interpretativos a partir de la cuestión del quiebre del monopolio religioso.

Introducción

El análisis de las relaciones entre América Latina/modernidad/catolicismo a partir de la categoría *ethos* mostró sus posibilidades y límites. Se trata ahora de abordar el mismo campo de cuestiones allí estudiado, pero desde el análisis del debate en torno a los alcances del *quiebre del monopolio católico en América Latina* en el seno de las *ciencias sociales de la religión*. El cambio en el objeto de estudio se reduplica por el traslado a otro espacio de producción intelectual. En ambos casos, se trata de desplazarse hacia un campo más acotado para leer desde allí los itinerarios interpretativos sobre el tríptico que nos ocupa.

Un racimo de interrogantes adentran convenientemente en el camino que se emprende: ¿Qué quieren decir los científicos sociales cuando hablan de un quiebre o pérdida del monopolio del catolicismo latinoamericano? ¿Quién es, exactamente, el sujeto de tal pérdida y qué es, precisamente, lo que ha perdido? ¿Qué significa tal transformación para la comprensión de América Latina, de la modernidad y del mismo catolicismo?

Las propuestas analíticas de Alejandro Frigerio y Fortunato Mallimaci serán los andariveles por los cuales circulará el estudio de las respuestas. Un primer apartado explicita algunos rasgos del contexto del intercambio: el impacto de la creación de un área de estudios de *Ciencias Sociales de la Religión* en la región y las trayectorias de los protagonistas. Los ítems segundo y tercero investigan sus respectivas posiciones. El cuarto ensaya una lectura comparativa y crítica del intercambio. Una breve conclusión cierra el capítulo.

2.1. Caracterización del contexto del intercambio

El antropólogo argentino Alejandro Frigerio es el autor de una intervención académica en relación con la cuestión del quiebre del monopolio católico en América Latina, que hace emerger un abanico de problemáticas reflexivas en torno a un cauce analítico con una cierta tradición entre los científicos sociales de la religión.⁶¹ La ocasión del artículo fue un concurso sobre “ensayos de revisión bibliográfica” organizado por la *Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur* (ACSRM), conmemorando los quince años de la realización de las *Primeras Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. En este marco, la investigación de Frigerio fue seleccionada junto con los trabajos de Eloísa Martín⁶² y Pablo Semán.⁶³ En su artículo hace referencias explícitas al trabajo del sociólogo argentino Fortunato Mallimaci como exponente de posiciones a las que cuestionará.

Este primer acercamiento sugiere ya una doble trama contextual que será necesario abordar. Antes que nada, el intercambio aparece inserto en un contexto académico, profesional y editorial. Pero también queda evidenciado que se da entre dos actores con trayectorias académicas consolidadas. Analizo ambos contextos en sendos apartados.

2.1.1. La creación de un área de estudios de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina

Desde los años '80 del siglo XX se había venido gestando, en América Latina, la creación y estabilización relativa de un área de estudios de *Ciencias Sociales de la Religión*. Lo que terminará por hacer surgir un actor colectivo con capacidad de interlocución en la gestión social de cuestiones “religiosas” en el subcontinente. Paso a explicitar sus hitos, procesos y resultados.

2.1.1.1. Hitos:

Los años '90 ven la creación de dos asociaciones profesionales regionales especializadas, cuya convergencia ha sido esporádica. La primera de ellas es la *Asociación Latinoamericana*

⁶¹ A. FRIGERIO, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en: M.J. CAROZZI-C. CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 87-136 (en adelante RMC).

⁶² E. MARTÍN, “Aportes al concepto de «religiosidad popular»: una revisión de la bibliografía argentina”, en: M.J. CAROZZI-C. CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 61-86.

⁶³ P. SEMÁN, “La secularización entre los científicos sociales de la religión del Mercosur”, en: M.J. CAROZZI-C. CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 41-59.

para el Estudio de las Religiones (ALER), fundada en 1990 en la ciudad de México con la organización bianual de congresos sobre *Etnicidad y Religión*;⁶⁴ y que ha estado desde el inicio bajo la inspiración y dirección del argentino exiliado en México, Elio Masferrer Kan.⁶⁵

La segunda es la *Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur* (ACSRM), sede del debate en estudio. Nace en 1994 en el seno de otra institución del área de estudios: las *Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Sectores Populares en América Latina*. Con sus dieciséis ediciones desde 1991, se ha constituido en un espacio vigoroso de creación, difusión e intercambio académico subregional.⁶⁶

A esto hay que agregar revistas especializadas como *Religião e Sociedade: Comunicações do ISEER* (Río de Janeiro); *Sociedad y Religión* (Buenos Aires);⁶⁷ *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* y el *Newsletter Estudios sobre Religión* (ambas en el marco de la ACSR); y la *Revista académica para el estudio de las religiones* (México). Además, una ingente producción de libros abarcando una amplia variedad de temas.⁶⁸

Esta creación de espacios ha tenido dos peculiaridades básicas. La primera de ellas es que no ha primado una institucionalización subdisciplinar (*sociología de la religión, antropología de la religión, etc*), sino un área interdisciplinar. Con preponderancia de la sociología al inicio, la antropología ha ido afianzando sus influencias⁶⁹ y se hacen visibles otras ramas como las ciencias

⁶⁴ Las primeras ediciones tuvieron lugar en México. Desde 1996 las sedes han rotado: Bogotá (1996), Buenos Aires (1998), Padua (2000), Lima (2002), San Cristóbal de Las Casas (2004) y Bogotá (2008). ALER ha organizado, además, los *Coloquios Latinoamericanos sobre Religión y Etnicidad*, que se intercalan en los años en que no se realizan los primeros.

⁶⁵ Elio Masferrer Kan es Profesor Investigador Titular de la *Escuela Nacional de Antropología e Historia* (México) y presidente de ALER. Realizó sus estudios de antropología e historia en Argentina, Perú y México. Se especializó en las relaciones entre política/religión y realizó una amplia gama de estudios de campo sobre religiosidad popular, conflictos étnicos, relaciones Iglesia-Estado y movimientos religiosos contemporáneos. Un primer acercamiento puede tenerse a partir de E. MASFERRES KAN, *Religión, poder y política. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*, Araucaria, México/Buenos Aires 2009.

⁶⁶ Para un primer acercamiento a estos desarrollos se pueden ver: J. SONEIRA, "Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur de América Latina: Diez Años Después (1991-2000)", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 3 (2001) 143-149; E. MARTÍN, "Ciencias Sociales y Religión: un balance de 10 años", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 13 (2010) 9-14.

⁶⁷ Para un primer estudio sobre la revista Cfr. J. SONEIRA-J.E. BONNIN, "La revista *Sociedad y Religión*: constitución de un campo de investigación en la Argentina", en: M. CEVA-C. TOURIS (coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas*, Relig-ar/Lumiere, Buenos Aires 2011, 163-174.

⁶⁸ Para evitar citas excesivas cfr. La bibliografía final.

⁶⁹ Para un panorama sobre la antropología de la religión para el caso argentino se puede ver: M.J. CAROZZI, "Balance de la Antropología de la Religión en la Argentina: los últimos veinticinco años", en: P. FOGELMAN

políticas, el análisis del discurso, la ciencias del folklore y la geografía;⁷⁰ así como una lenta pero creciente relación con el campo de la historia, que ha mantenido una construcción particular.⁷¹

La segunda es que hay importantes diversidades nacionales. Mientras que el Brasil lleva la delantera, tanto por su temprano desarrollo en el siglo XX cuanto por la envergadura de su estructura académica, en otros se ha dado más tardíamente y con menos impacto relativo en lo académico (Argentina); más incipiente o basado en alguna personalidad de referencia (Uruguay, Chile); se da apenas (Paraguay); o ha cobrado otros acentos (Perú, Bolivia, Ecuador, Venezuela).

2.1.1.2. Procesos:⁷²

La constitución de un área de estudios implicó (y en muchos casos aun sigue haciéndolo) un trabajoso y conflictivo proceso de construcción en, al menos, tres grandes ámbitos.

a) En primer lugar, se afrontó un trabajo multilateral de diferenciación y legitimación de lo sociocientífico respecto de otros colectivos y actores con credenciales culturales de larga data en el subcontinente.⁷³

- De las iglesias (con la iglesia católica como actor privilegiado en el caso latinoamericano), y de otras instancias oficiales análogas (otras religiones y propuestas de sentido). Esto implicó la construcción teórica, metodológica y político-cultural de un espacio social legítimo distinto de sus teologías, tradiciones y categorías interpretativas.
- De otras disciplinas con dilatada trayectoria de abordaje de los procesos religiosos englobadas bajo el término paraguas de “*Ciencias de las religiones*” (historia de las religiones, filosofía de la religión, fenomenología de la religión, religiones comparadas).

(comp.), *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*, GERE/Lumiere, Buenos Aires 2010, 107-121.

⁷⁰ Para una primera mirada se puede ver: C.T. CARBALLO (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Prometeo, Buenos Aires 2009.

⁷¹ Cfr. C. TOURIS, “La Historiografía de la religión sobre la Argentina contemporánea. Núcleos consolidados, aportes recientes y debates en curso”, en: P. FOGELMAN (comp.), *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*, GERE/Lumiere, Buenos Aires 2010, 123-146.

⁷² Una bibliografía básica para todo lo que sigue: A. FRIGERIO (ed.), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, CEAL, Buenos Aires 1993; A. FRIGERIO-M.J.CAROZZI (comps.), *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*, CEAL, Buenos Aires 1994; A. FRIGERIO, “Integración en el estudio de la religión en el Mercosur”, *Newsletter* 5 (1998) 1-3; C.A. STEIL, “La contribución del diálogo regional en el Mercosur al área de las ciencias sociales de la religión en Brasil”, en M.J.CAROZZI-C. CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 17-30.

⁷³ Un abordaje al proceso de conformación del área, basado en el caso brasileño, es la investigación doctoral: S. HERRERA, “Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religión nas Ciências Sociais Brasileñas”, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Doutorado 399, 2004.

En general, este aspecto no implicó un esfuerzo agonístico, ya sea por la baja institucionalización de aquellas, como por la superior legitimidad general de las ciencias sociales por sobre las humanidades en el momento del surgimiento.

- De otros especialistas religiosos en las intervenciones ante la opinión pública. De manera creciente, los científicos sociales comienzan a participar en debates organizados por instituciones de la sociedad civil, por ámbitos estatales o por los medios de comunicación social. Con momentos pico cuando se dispara un debate convertido en “problema social”, la presencia de estos especialistas ha reemplazado muchas veces a los tradicionales clérigos, pastores u otros oficiales religiosos cuyo arraigo confesional parece dificultar su interlocución en las actuales encrucijadas de la comunicación social.

b) En segundo lugar, se trató de gestionar un proceso de legitimación como subdisciplina dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. Este aspecto de la construcción del área resultó -y aun hoy resulta- problemático. La observación del primer editorial de la revista *Sociedad y Religión* daba temprana cuenta de la cuestión para el caso argentino:

Dentro del campo de las ciencias sociales, en estos últimos años se han desarrollado y profundizado diversas áreas de investigación y estudio: el Estado, el autoritarismo, la historia social, la situación, el aparato educativo, el papel de la mujer, las migraciones, etc. Esto da una idea hacia dónde se orienta en nuestro país el conocimiento de la compleja vida social. Al mismo tiempo comprobamos la existencia de una significativa laguna en dicho análisis. Nos estamos refiriendo a los trabajos, investigaciones, encuestas en relación con el comportamiento religioso, ya sea en sus instituciones, símbolos, grupos, relaciones, etcétera.⁷⁴

Vacancia que, para el editorialista, se hacía aun más problemática a la luz de la importancia de los fenómenos religiosos en la vida cotidiana de millones de personas. Pero no se trataba sólo de una ausencia en razón de que el campo sociocientífico local no contaba con cauces académicos transitados y establecidos para un estudio de los fenómenos religiosos, sino que se enfrentaban también reparos y sospechas a la hora de constituirlos como objetos de investigación científico-social. Frigerio los interpretaba desde tres claves: la marginalidad de lo religioso en las teorías sociales en uso. La no centralidad de los fenómenos religiosos en las agendas sociocientíficas latinoamericanas dominadas por otros temas. La influencia del paradigma de la secularización para el que la religión era un factor declinante. La incursión en lo religioso se hacía posible, por tanto, sólo en la medida en que se lo filtrase desde una preocupación considerada como medular:

⁷⁴ “Editorial”, *Sociedad y Religión* 1 (1985) 3-10, 3.

los movimientos de liberación, la etnicidad como factor de resistencia cultural, los fenómenos religiosos afines con los presupuestos de los científicos sociales.⁷⁵ Esta lucha por la legitimación interna ha ganado importantes combates pero, en una mirada de conjunto, sigue teniendo materias pendientes no menores.

c) Aun cuando no se cuenta con estudios complexivos que permitan un balance del estado del área de estudios, se puede ensayar uno preliminar desde los criterios propuestos por Shils⁷⁶ para ponderar el grado de institucionalización de las disciplinas científicas y desde la lectura de Ceriani Cernadas.⁷⁷ La ACSRM y las *Jornadas de Alternativas Religiosas* con claridad y las revistas con altibajos han mantenido continuidad. La red de especialistas alcanzó una cierta trama y, en algunos lugares más que en otros, incorporó a las nuevas generaciones. No obstante, se dan aun muchas trayectorias profesionales de dedicación temporal a los fenómenos religiosos; luego de lo cual se emigra a otras temáticas.

El proceso de legitimación horizontal de personas, colectivos y publicaciones funciona con continuidad. Ha mejorado la inserción general en el marco de las ciencias sociales, aunque la circulación de los estudios siga aun caminos más basados en los contactos personales o en personalidades destacadas, que en los canales de producción académica. Se abordó una amplia agenda de temas que tiende a expandirse. Hay publicaciones reconocidas. La inserción académica ha mejorado en lo que a centros de investigación se refiere, pero -salvo en el caso de Brasil- sigue siendo incipiente y poco central en la enseñanza universitaria de grado y postgrado. La presencia en los países de la región mantiene las asimetrías. La presencia de pugnas y divisiones internas entre especialistas y corrientes marca un momento de cierta maduración del campo intelectual. Si en el momento de la constitución la tendencia es acentuar lo común ante un frente de interlocución arduo que requiere de todas las energías, el paso a un afianzamiento permite la

⁷⁵ Cfr. A. FRIGERIO, "Introducción", en: A. FRIGERIO (ed.), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, CEAL, Buenos Aires 1993, 7-13.

⁷⁶ Los criterios propuestos son: a) Poder ser estudiada como un tema mayor y no sólo como una materia adjunta; b) Ser enseñada por profesores especializados en el tema y no por los que hacen de ella una ocupación secundaria a su profesión principal; c) Oportunidades para la publicación en revistas especializadas, más que en las que tratan otros temas; d) Financiamiento, provisión logística y administrativa para la investigación por instituciones establecidas, más que por recursos del propio investigador; e) Oportunidades establecidas y remuneradas para la práctica (enseñanza y aprendizaje) y una demanda relativa de los resultados de la investigación. Cfr. E. SHILS, "Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology", *Daedalus* 99 (1970) 778.

⁷⁷ C. CERIANI CERNADAS, "Introducción", en: M.J.CAROZZI-C. CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 11-16.

aparición de diferencias teóricas, metodológicas y personales postergadas o gestadas al calor del trabajo. Se trata, sintéticamente de un afianzamiento relativo con exigencias propias y no automáticas de consolidación.

2.1.1.3. Algunos desplazamientos en la interpretación del tríptico:

Las particularidades epistemológicas, metodológicas y temáticas de la constitución de un área de estudios sociocientíficos de las religiones ha tenido un impacto múltiple en el modo de plantear las relaciones entre Latinoamérica/modernidad/catolicismo. Y esto tanto en la comprensión de cada uno de los componentes como de sus relaciones. Presento a continuación un decantado en clave sintética.

a) El foco “catolicismo” fue sometido a cinco desplazamientos básicos en lo que hace a América Latina:

1/ Desplazamientos del catolicismo latinoamericano como referencia única y hegemónica de los procesos religiosos del subcontinente. Se verifica una atención creciente hacia todos los componentes a los que María Julia Carozzi concentra bajo la denominación de *Nuevos Movimientos religiosos*:⁷⁸ Surgimiento de nuevas religiones, expansión a nuevas áreas geográficas de religiones ya establecidas en otras, reavivamientos dentro de las religiones establecidas, auge de terapias espirituales y organizaciones de tipo religioso a las que se suele subsumir como Nueva Era. A lo que cabría agregar las diversas evoluciones de las religiones de los pueblos originarios. La diversidad religiosa latinoamericana es un dato básico del panorama.

2/ Cuando se trata de plantear las relaciones entre el foco “catolicismo” y los otros dos componentes del tríptico, se da un desplazamiento hacia nominaciones tales como “fenómenos religiosos”, “movimientos religiosos”, “producciones religiosas”. En otras palabras, “Latinoamérica” y “modernidad” no pueden tener como *partner* sólo al catolicismo.

3/ El polo “catolicismo” se desplaza desde el singular al plural “catolicismos”. Se trata de una visibilización de las diferencias y consensos entre los distintos modos de plasmación del

⁷⁸ Cfr. M. J. CAROZZI, “Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica”, en: M.J.CAROZZI-A. FRIGERIO-M. TARDUCCI, *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*, CEAL, Buenos Aires 1993, 34-35.

catolicismo latinoamericano. Pluralización interna que, habiendo sido un componente permanente, adquirió especial relevancia e intensidad como respuesta a la pluralización general del espacio religioso latinoamericano. Como es obvio, se vuelve importante tener en cuenta las luchas, diversidades y convergencias entre estos “catolicismos”, ya que no se relacionan del mismo modo ni con “modernidad” ni con “Latinoamérica”.

4/ Se da un desplazamiento general (que incluye al catolicismo), en el sentido de cuestionar y superar las siguientes miradas a los procesos religiosos: reducirlos a las variantes institucionales u oficiales. Verlos sólo como legitimadores/reproductores del orden social, o exclusivamente como creadores, resistentes a las hegemonías.

5/ La religión popular, tanto en sus vertientes cristianas como afroamericanas e indígenas ha sido vista como una ventana/ariete para penetrar en la cuestión de la modernidad y de la cultura latinoamericana.

b) El “foco” modernidad

Las ciencias sociales de la religión se han mostrado atentas a las diversidades de la modernidad latinoamericana respecto de la que tuvo lugar en otros ámbitos culturales; particularmente en los países europeos centrales y en América del Norte. En un proceso en tres pasos, se comenzó por horadar la idea de una modernidad canónica respecto de la cual las otras serían versiones, para insistir en la de *excepcionalidad* para tal o cual configuración, y desembocando en la noción de *modernidades múltiples*.⁷⁹ Se buscó, asimismo, poner de relieve las elaboraciones peculiares realizadas en América Latina de distintos componentes de la modernidad: capitalismo (modernización económica), urbanización, secularización, tecnificación, Estados nacionales; prestando atención a los procesos históricos de cada país y de la región como un todo.

Esta mirada dio lugar a una visión compleja y no-sincrónica de la modernidad latinoamericana. Basada en la entidad de los influjos, diversamente intensos o ausentes, de cada uno de los componentes de la transformación moderna sobre los distintos países o sectores

⁷⁹ Un ejemplo de estos planteos se puede ver en: F. MALLIMACI, “Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina”, en: F. MALLIMACI (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Colihue, Buenos Aires 2008, 75-90.

sociales. En la existencia de ritmos de modernización diversos para cada una de las dimensiones con yuxtaposiciones de temporalidades. Y en la verificación de procesos de resistencia o contrapropuesta a las lógicas modernas desde las culturas latinoamericanas con sus “otras lógicas”.

Por su importancia para el tema en estudio, me detengo ahora en los desplazamientos provocados por las ciencias sociales de la religión en el componente *secularización* de la constelación moderna. Se puede decir que, en general, se han recepcionado las críticas básicas a la versión simplista de una identificación automática entre *modernidad* y *secularización* entendida como declinación irreversible de la religión en todos los aspectos de la vida de las sociedades.

Las sugerencias de José Casanova en orden a una visión dimensional de la secularización, han sido una base para el diálogo y el intercambio.⁸⁰ El autor considera insuficiente una toma de postura que se restrinja a una aceptación-rechazo en bloque de la teoría de la secularización. Si, por una parte, afirma que ha de ser seriamente criticada, por otra, no se pliega a la postura de quienes la consideran caduca en toda la línea. Para JC, es necesario distinguir tres aspectos que suelen confundirse cuando se habla de secularización: La *diferenciación* (la modernidad implica un proceso de diferenciación y emancipación de las esferas seculares de la economía, la política y la ciencias respecto de la religión (que pierde capacidad articuladora). La *decadencia de la religión* (el proceso de secularización trae como consecuencia necesaria el ocaso de la religión y hasta su desaparición). La *privatización de la religión* (la modernidad implica una reclusión de la religión a la vida privada de los individuos y su marginación del campo de lo público).

Para JC, el núcleo duro, válido y vigente de la secularización es la *diferenciación* desestabilizante de una cosmovisión con centro en la religión. Ésta ya no es el seno que todo lo abarca y donde lo secular ha de anclarse, sino precisamente al revés. El “siglo” se piensa ahora desde sí mismo y no ya en relación con lo religioso. Su diferenciación interna pasa a primer plano. El Estado, el mercado y ciencia se destacan; reclaman una autonomía interna y una legitimidad no derivada. Más aun, los dos primeros tienden a asumir las funciones articuladoras. Adelgazada en su amplitud y centralidad, la religión desempeña sus propias funciones restringidas y es relevada de las que había ejercido por siglos. Más aun, muchas religiones

⁸⁰ Cfr. J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000.

contemporáneas tienden a aceptar de hecho este “régimen” de diferenciación estructural y buscan desarrollar una esfera diferenciada con autonomía propia. Desde esta base, JC considera un error el argumentar que la permanencia o aumento de creencias y prácticas religiosas, así como el surgimiento de movimientos religiosos en la actualidad, sea una prueba en contra de la secularización en este primer sentido. Todo ello puede verificarse sin que se afecte el régimen de *diferenciación*.

Pero la vigencia de este primer sentido no está necesariamente acompañada por la *decadencia* y la *privatización* de la religión. La decadencia, para JC, se verificará en aquellos países o regiones en las que el trono y el altar han gestado alianzas absolutistas con fuerte incidencia histórica. La privatización, por su parte, no acompaña muchos de los procesos de secularización. La presencia y agencia pública de las religiones no tiene porqué amenazar la diferenciación. En otros términos, hablar de “religiones públicas” en el mundo moderno no implica necesariamente contradicción, ni retorno a la premodernidad, ni amenaza a los valores democráticos.

La elaboración de la secularización por parte de autores latinoamericanos, aceptando en su núcleo estos planteos, modulará de distintos modos sus componentes, matizando la cuestión de la diferenciación y verificando diversos procesos de “publicidad” y vivacidad religiosa en la región. Pero las posturas más significativas respecto del tema pueden organizarse, siguiendo a Pablo Semán, en tres grandes cauces:

1/ Por un lado, están quienes -al estilo de Flavio Pierucci- afirman la existencia de un “núcleo duro” de secularización en América Latina al que ninguno de los procesos de persistencia, nueva visibilidad y creatividad religiosas han podido revertir. Más aun, estas dinámicas no hacen sino confirmarla:

El reverdecer de algunas creencias religiosas en el plazo de una generación no alcanza para revertir un fenómeno de sentido contrario, de nivel más determinante y de más larga duración. La religión no influye, influye muy poco y tiende a influir cada vez menos en las instituciones sociales, en el arte y en los medios masivos (...) El hecho central es que la religión ha sido expulsada del centro mismo que articula arquitectónicamente la cohesión del cuerpo social, lo que

implica, más allá de la falta de linealidad con que se impone, una mutación cualitativa irreversible.⁸¹

2/ Por otro lado, en una corriente con importantes adhesiones, están quienes recepcionan para América Latina la propuesta de la socióloga francesa Daniele Hervieu-Léger. En esta visión, la modernidad no sólo no conlleva la desaparición de la religión sino que acarrea producciones religiosas propiamente modernas; las dinámicas religiosas se reorganizan y se transforman en un nuevo “régimen” cultural. Es la modernidad misma la que, al acentuar los procesos de racionalización, provoca su propia impotencia para satisfacer sus promesas de resolución de necesidades y abre el camino para lo religioso:

Hoy nadie niega que la modernidad está poblada de dioses, misterios, mitos, energías y magias. En lugar de eclipsar o expulsar a la religión, la modernidad fortaleció la diversificación y contribuyó a la constitución de un pluralismo religioso. Esto vale mucho más para América Latina y su modo particular de ser moderna. Entre nosotros, la modernización genera contradicciones formidables. En este contexto, las religiones y las formas sagradas siempre se mantuvieron como opción e instancia privilegiada de solución de los problemas y las aflicciones. La modernidad no fue acompañada por una desaparición de lo religioso, sino que, al contrario, acarrió la ampliación y diversificación del campo religioso que ganó nuevos nombres, rótulos, lugares, formas, con un destacarse de las religiones mágicas. Si la secularización tiene hoy un sentido es el de *transformación y reorganización del campo religioso*.⁸²

La expansión de algunos movimientos religiosos y la capacidad creativa de la religiosidad popular muestran, para los cultores de esta mirada, la vigencia de lo carismático, de lo encantado en la vida cotidiana, e incluso su capacidad para expandirse a esferas que parecían clausuradas, como la salud, el arte, el deporte y la política.

3/ Una tercera perspectiva va a cuestionar el escenario mismo del planteo de la secularización. Una modalidad de esta operación es la de Alejandro Frigerio (esta vertiente será retomada en el punto siguiente). Se trata de poner en tela de juicio el supuesto de que hubo un “antes” histórico en que el mundo estaba “encantado” y un “después” en el que se secularizó. Las necesidades religiosas de la humanidad, con sus capacidades de compensación psíquica, no desaparecen en una época para reaparecer en la otra, aunque varíen sus modalidades. El proceso de secularización tiene sus propios límites y crea nuevas ofertas religiosas, despertando una

⁸¹ P. SEMÁN, “La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur”, en: M.J.CAROZZI-C. CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 41-59, 43.

⁸² A. ORO, “Considerações sobre a modernidade religiosa”, *Sociedad y Religión* 14/15 (1996) 61-70, 62.

competencia entre nuevos agentes y colectivos capaces de satisfacer las necesidades siempre presentes.

En la versión de Cristián Parker, que ya hemos analizado en el capítulo anterior, se habla de una “secularización relativa”, por lo que el propio proceso incluye olas de resurgimiento religioso y resacralización.

c) Latinoamérica:

Las transformaciones del polo “Latinoamérica” ya se han visto, en lo nuclear, desde los desarrollos anteriores. Lo que, tal vez, ha quedado menos evidenciado es que la mayor conciencia del pluralismo religioso multidimensional ha dado lugar a una mirada nueva sobre las diversidades religiosas pasadas y presentes, y a una conciencia más aguda de los procesos nacionales y regionales. Al mismo tiempo, ha mostrado a una Latinoamérica activa en las producciones religiosas y culturales de la modernidad, con capacidad de “exportación” hacia otros continentes. Finalmente, aparece una Latinoamérica religiosa/popular cuyas variadísimas articulaciones con la modernidad y las religiones institucionales ponen sobre aviso de esquematismos reductores.

2.1.2. La trayectoria de los protagonistas del intercambio

Alejandro Frigerio y Fortunato Mallimaci son protagonistas centrales de los hitos, procesos y resultados que hemos analizado. Un recorrido por sus trayectorias permitirá, por un lado, contextualizar el intercambio (objeto de nuestro estudio) y, por el otro, entramar los caminos de los autores con las alternativas del área de estudios. El recurso a una serie de entrevistas realizadas específicamente para este trabajo se cruzará con fuentes documentales y escritas de otras procedencias.

2.1.2.1. Alejandro Frigerio (Buenos Aires 1956)

a) Itinerario formativo:

AF es *Licenciado en Sociología* por la Universidad Católica Argentina (1980), *Master of Arts in Anthropology* por la University of California, Los Angeles (1983) y *Doctor of Philosophy in Anthropology* por la misma Universidad (1989). Investigador Independiente del CONICET (ingreso en 1992).

Cuatro elementos surgidos de la entrevista destacan en el período de formación.⁸³ Ante todo, su educación básica y media en el ámbito de un colegio inglés de la zona norte del gran Buenos Aires. Atribuyéndole un efecto “burbuja”, AF lo ubica en su relato como uno de los impulsos de su posterior “búsqueda de alteridades” que desembocaría en la elección de la antropología como disciplina y de lo afro como inquietud cultural, estética y profesional.

Además, su pertenencia periférica al catolicismo institucional durante su socialización. En su ponderación, estaríamos ante un factor remoto relevante para la manera de abordar la cuestión del monopolio. Así, con ocasión de la narración de su entrada a la carrera de sociología de la Universidad Católica dice:

Fue medio fortuito que yo entrara en la UCA. No es que la elegí porque tenía vínculos con ese ámbito. Y esa ausencia creo que también determina el modo en como yo veo las cosas ahora y mis diferencias con la gente del CEIL.⁸⁴ Yo no tengo un *background* católico. Mi madre iba a misa... Fui al catecismo, tomé la primera comunión pero no hice la confirmación; no puedo decir que vengo de un *background* católico. Para mí eso influye mucho en la forma en que uno ve la situación de cuál era el “antes” de la religión, su situación “normal”. Para mí, la gente que perteneció al riñón católico siempre tendió a ver un monopolio católico. Yo no lo vi nunca desde chico ni en mí, ni en mis amigos, ni en mi realidad.⁸⁵

Se introduce aquí un elemento para el intercambio posterior. Según AF, el análisis del monopolio religioso y su quiebre requiere prestar atención a los presupuestos analíticos que surgen de las trayectorias religiosas de los científicos sociales; en orden a criticar enfoques teóricos y metodológicos que atribuye a Fortunato Mallimaci y a los miembros de su colectivo de investigación.

Un tercer elemento tiene que ver con su pasaje desde la sociología hacia la antropología; lo que provoca una decisiva reorientación de la trayectoria académica. AF juzga como factor de peso al encuentro con el antropólogo argentino Guillermo Magrassi:

En cuarto año de la carrera de sociología conozco a Guillermo Magrassi, que enseñaba antropología cultural. Yo y algunos de mis compañeros de cursada nos convertimos en sus seguidores... Entre ellos estaban María Julia Carozzi y Ricardo Ermello. Nos interesamos por la antropología, por el tema de los indígenas -en esa época nadie hablaba de eso- y por las raíces mestizas de Argentina. Una serie de cosas que ahora se dan medio por sentado, pero que en esa época eran cultivadas en una especie de pequeña «secta» con una visión alternativa de la historia y la cultura argentinas. (EAF, 2)

⁸³ Se trata, como es obvio de la forma que adquieren en el relato contemporáneo del autor.

⁸⁴ Se refiere al centro de investigaciones CEIL/PIETTE, dependiente del CONICET en el que está incluido el área *Sociedad y Religión*, dirigida por Fortunato Mallimaci.

⁸⁵ M. GONZÁLEZ, *Entrevista a Alejandro Frigerio*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 10 de marzo de 2011, 1 (En adelante, EAF).

Guillermo Magrassi (1936-1989) fue sociólogo y antropólogo, con formación en Argentina, México y USA; abarcando un campo de intereses muy amplio: psicología social, derecho, ciencia política, museología y sexología.⁸⁶ Realizó trabajos de campo en pueblos originarios de USA y, en el país, con chiriguanos, wichis, tobas, mocovíes, pilagá y mapuches. Fue un activo divulgador de la antropología, particularmente a través del ciclo televisivo “*La aventura del hombre*”.

La adscripción de Frigerio en esta corriente filiatoria ofrece tres vetas para comprender el intercambio en estudio. Por un lado, hay una inspiración en un tipo de intelectual/antropólogo comprometido, académica y vitalmente, con grupos marginados/invisibilizados, con energías pioneras en la creación de instituciones y líneas de investigación, y con preocupaciones por los debates en la opinión pública. Además, porque es precisamente con Magrassi que AF publica sus primeros trabajos científicos a inicios de los años '80.⁸⁷ Finalmente, porque la doble formación de AF lo hace un académico de “pasaje”, capaz de activar, alternativamente, saberes y competencias de las dos disciplinas. No es infrecuente que en sus opiniones aparezcan críticas a una antropología con poca mordiente sociológica y a una sociología sin densidad antropológica. Importantes elecciones temáticas y metodológicas estarán influidas por esta doble pertenencia.

El último elemento se relaciona con los primeros contactos con el mundo afro. El espíritu de ruptura de burbujas y la ansiedad por las alteridades, lo llevan a Brasil en un primer viaje fortuito que luego se convertirá en una serie prolongada. Estos periplos son relatados con sesgo “iniciático” y tienen por caminos libros⁸⁸ y lugares. El descubrimiento de la cultura de San Salvador de Bahía será nuclear, con sus tambores, danzas y rituales como proa. Este costado biográfico muestra así canales de encuentro con lo que luego será su objeto de estudio que lo implican con lo afro a partir de lo estético-existencial. De hecho, AF es uno de los primeros

⁸⁶ Fue además participante del *Primer Censo Indígena Nacional* (1965/67); *Coordinador de programas de desarrollo comunitario* en Santiago del Estero (1968); *Director de Asuntos Aborígenes* en Salta (1969); *Director de Promoción Comunitaria* en Jujuy (1970); *Director del Museo Americanista* (Lomas de Zamora); *Presidente de la Asociación Iberoamericana de Estudios Antropológicos*; *Profesor Titular de las cátedras de Sociología y Antropología Social y Cultural* en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de Belgrano y la Universidad del Salvador. El Museo Arqueológico de Mar del Plata lleva su nombre.

⁸⁷ Cfr. G. MAGRASSI-A. FRIGERIO, “Máscaras chané”, *Revista Color y textura* 8 (1980); G. MAGRASSI-B. BAYA-A. FRIGERIO, *Cultura y civilización desde Sudamérica*, Búsqueda, Buenos Aires 1982.

⁸⁸ Frigerio menciona en la entrevista el texto de E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahía*, Martins Fontes, 2008. Objeto de su lectura, en una edición no precisada, en un viaje en micro de treinta y seis horas.

argentinos en practicar *Capoeira* y un activo seguidor de la música y el arte afro en su expansión fuera del Brasil.⁸⁹

b) Su lugar en el Área de ciencias sociales de la religión:

AF es un actor central en la conformación y consolidación del área de las ciencias sociales de la religión en la región.

En primer lugar, es el inspirador, impulsor y organizador -junto con su esposa, la antropóloga María Julia Carozzi- de las *Primeras Jornadas de Alternativas Religiosas en Sectores Populares de América Latina* (1991). Algunos pormenores del nacimiento de este espacio -que como vimos devendrá decisivo- son significativos del modo en que se realizó la construcción del área en Argentina.⁹⁰ Las investigaciones en torno a las religiones afrobrasileñas en el país habían puesto a AF en contacto con Gladys Mabel Mallorca (máe de santo Gladys de Oxum). Líder de un amplio trabajo de legitimación de las religiones afro a partir del prestigio y valores milenarios de la cultura negra y de su dilatada presencia en América Latina y Argentina. La fundación de un museo,⁹¹ de un centro de investigación⁹² y las redes construidas a lo largo de los años, dieron al proyecto plasmaciones duraderas e importantes efectos de visibilización y reconocimiento. Es en este movimiento creador, que Gladys de Oxum lanza la idea de organizar un Congreso en Buenos Aires, para lo que busca y recibe apoyo de AF y María Julia Carozzi. Surge así el *Primer Encuentro de Culturas Afroamericanas* realizado en el Centro Cultural San Martín y el Hotel Bauen, del 2 al 7 de agosto de 1991, con la coordinación académica de AF. La afluencia de especialistas internacionales (55) y locales (15) muestra su entidad. Ante el éxito de convocatoria, AF propone a los responsables de la revista *Sociedad y Religión* usufructuar estas presencias para organizar un evento académico bajo su auspicio. Y es así como nacen las *Primeras Jornadas* realizadas, precisamente, a continuación del *Encuentro de Culturas* el 8 de

⁸⁹ Uno de sus trabajos está dedicado a esto: A. FRIGERIO, “Capoeira: De Arte Negra a Esporte Branco”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 4 (1989) 85-98.

⁹⁰ Estos pormenores han sido reconstruidos por mí, mediante el cruce entre las entrevistas a Frigerio y a Mallimaci (sólo usé los datos en que había acuerdo fundamental entre ambas) y documentos escritos.

⁹¹ Se trata del primer *Museo Afro-Argentino*, fundado en 1987 en orden a difundir y servir de base para la investigación etnológica e histórica de las culturas afro-americanas. Ubicado en Hurlingham, cuenta con reconocimiento estatal.

⁹² Se trata del *Instituto de Investigación y Difusión de las Culturas Negras*, “*Ilé Àșe Oșun Doyo*”, fundado en 1986 por Gladys de Oxum y dirigido por ella. Sus objetivos: Profundizar y difundir el conocimiento acerca de las Culturas africanas y afro-americanas en Argentina. Favorecer el intercambio con instituciones y estudiosos de todo el mundo.

agosto.⁹³ Éstas son, por tanto, fruto de una confluencia entre las redes que vienen del segundo y las que se cultivaban en la revista.⁹⁴ Tenemos, así, una desembocadura paradójica: el surgimiento de uno de los espacios más centrales de las *Ciencias Sociales de la Religión* regionales está vinculado a los esfuerzos de legitimación de uno de los fenómenos religiosos más invisibilizados y periféricos de América Latina.

Como resultado de aquellos intercambios, además, AF es invitado a formar parte del consejo de redacción de la revista *Sociedad y Religión* que había comenzado a publicarse en 1985. Y éste será otro de los puntos de contacto, y luego de conflicto, con Fortunato Mallimaci. AF llegará a ser secretario de redacción⁹⁵ y su influjo se plasmará de diversos modos: El agregado de un subtítulo al nombre de la revista (*Sociología, antropología e historia de la religión en el cono sur*),⁹⁶ con claras indicaciones programáticas y correctivas, que buscaban llevar la publicación hacia lo interdisciplinar y hacia a superación de lo que veía como un exceso de énfasis en temáticas ligadas al catolicismo. La apertura hacia temas y científicos latinoamericanos ligados a su red, tanto como autores cuanto como miembros del comité de redacción. Tensiones respecto de la cuestión del referato, disidencias en cuanto a estándares académicos, la elección de AF como presidente de la ACSMR desde donde impulsa nuevas publicaciones, y desajustes relacionales, provocan su desvinculación entre 1998 y 1999. El editorial del número del año 2000 de *Sociedad y Religión* refleja escuetamente los cortes:

Después de un interregno volvemos aparecer, esta vez como revista institucional del CEIL-PIETTE (...) Al comenzar esta nueva etapa se han producido algunos cambios en el staff permanente de la revista. Por un lado, el alejamiento de quien fuera el secretario de redacción y luego editor asociado de la misma, el Dr. Alejandro Frigerio, a quien agradecemos sinceramente su dedicación y capacidad. Por otra parte, la incorporación del Dr. Abelardo J. Soneira y la Profesora Nélide Bouldgourjian, como secretario de redacción y secretaria técnica, respectivamente. Ambos forman parte del área de Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-PIETTE.⁹⁷

⁹³ Según consta en la circular de convocatoria su nombre fue: *Primeras Jornadas de Alternativas Religiosas en sectores populares de Latinoamérica*. Jornada con Exposiciones y Debate: *Catolicismo Popular. Pentecostales. Umbanda-Espiritismo*. Se realizó en la sede del *Instituto de Desarrollo Económico y Social* (IDES) por medio de tres paneles: *El catolicismo Popular en Latinoamérica; Religiones Mediúnicas en Latinoamérica; Alternativas Religiosas en Latinoamérica*.

⁹⁴ Entre sus participantes están: Angelina Pollak-Eltz (Venezuela); Caetana Damasceno (Brasil); Aldo Ameigeiras (Argentina); María Julia Carozzi (Argentina); Alejandro Frigerio (Argentina); Renzo Pi Hugarte (Uruguay); Norton Corrêa (Brasil); Abelardo Jorge Soneira (Argentina); Reginaldo Prandi (Brasil); Sergio Ferreti (Brasil); Mundicarmo Ferreti (Brasil); Teresinha Bernardo (Brasil); Naomi Katz (USA).

⁹⁵ Su nombre aparece por primera vez como ocupando este cargo en el n° 10/11, de junio de 1993.

⁹⁶ Este cambio aparece por primera vez en el n° 9 de la revista, en julio de 1992.

⁹⁷ F. FORNI, "Introducción", *Sociedad y Religión* 20/21 (2000) 1.

Así, a la ausencia de AF, se le suma el hecho de que ya no es más la publicación oficial de la ACSMR.

En segundo término, AF tuvo, también, un activo desempeño en el marco de la ACSMR. Fue socio fundador, Secretario General (1996-1998) y Presidente (1999-2001). Creador e impulsor del *Newsletter Estudios sobre Religión* y de la revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religião*; ambos reconocidos como nodales en la consolidación del área.

c) Algunos rasgos de su producción intelectual:⁹⁸

La tesis doctoral⁹⁹ y el trabajo de campo correspondiente anclan la producción de AF en un nudo articulador: la investigación antropológica y sociológica de las religiones afrobrasileñas en la Argentina. Este núcleo se expande en tres direcciones:

Ante todo, hacia diversos planos de la experiencia, la vida y la organización de las religiones afrobrasileñas: Dinámicas históricas de emergencia y desarrollo en el país a partir del Brasil y del Uruguay. Umbanda y Africanismo. Construcción de identidades personales, colectivas y sociales. Desarrollo de templos y liderazgos. Cosmosvisión, prácticas (trance, posesión), perfil de los asistentes y procesos de conversión. Tensiones con otros grupos religiosos.

Pero también se abre hacia los problemas de la inserción de estos colectivos en el campo religioso, cultural y político de Argentina, a partir de temas tales como: la construcción de la imagen pública de las religiones afrobrasileñas en clave de estigmatización, invisibilización y polémicas en los medios de comunicación e instancias gubernamentales (“sectas”, “desviación religiosa”, “problema social”). Estrategias de legitimación, imaginarios sociales por parte de los grupos religiosos. El anclaje en los sectores populares y su religiosidad.

Además, las dinámicas de los colectivos religiosos se insertan en temáticas más amplias como: La cultura negra en Argentina, Uruguay y el Conosur (“desaparición”, “reaparición”, invisibilización). Etnicidad (raza, clase). Política de identidades (reafricanización). Diásporas.

⁹⁸ A fin de evitar una engorrosa acumulación de citas, desplazo hacia un Apéndice el elenco de libros y artículos de AF desde el que se construyó este análisis.

⁹⁹ A. FRIGERIO, *With de Banner of Oxalá: Social Constitution and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*, Tesis doctoral. Depto. Antropología, Univ. California, Los Ángeles, 1989. El trabajo se hizo bajo la dirección de Johannes Wilberg, especialista en Chamanismos latinoamericanos. Y en comité de dirección estuvieron, además, Allen Johnson, Philip Newman y Jorge Prelorán.

Activismos afro en campo artístico, social y cultural. Construcción de lo Afro en Internet. Migración brasileña en la Argentina. Construcción de los imaginarios en torno a la argentinidad y la brasileñidad. Construcción de lo afro en Internet.

Esta concentración/expansión va a estar atravesada por una ardua y crítica elaboración de marcos teóricos. AF asume, discute y reinterpreta un amplio espectro de matrices: nuevos movimientos religiosos y su relación con los movimientos sociales. Procesos de (de)conversión. Alineamiento de marcos interpretativos. Transnacionalizaciones desde abajo. Construcción de identidades personales, sociales y colectivas. El paradigma de la elección racional y las teorías económicas en estudio de los fenómenos religiosos. Los enfoques antropológicos sobre la magia. Las transformaciones del campo religioso latinoamericano. Las relaciones entre Estado y religiones.

Finalmente, su producción intelectual ha tenido tres perfiles complexivos. La dirección de obras de conjunto en la que los científicos sociales de la religión han puesto hitos de referencia en la región. Su participación en una amplia red internacional que lo ubican como intelectual de referencia para temáticas subcontinentales. Su intervención en los medios de comunicación en torno al debate sobre los nuevos movimientos religiosos y contra su estigmatización.

2.1.2.2. Fortunato Mallimaci (Punta Alta, 1950)

a) Itinerario formativo:

Fortunato Mallimaci es *Diplôme* de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-EHSS (París, 1981), Magister en sociología, *Diplôme d'études approfondies DEA-EHSS* (París, 1983), Doctor en sociología -Nouveau régime- EHSS (París, 1988). Investigador principal del CONICET (ingreso 1993).

Un elemento relevante del itinerario formativo para nuestro tema es lo que podría llamarse la “triple pertenencia” de FM. Nace y crece en la ciudad de Punta Alta (Buenos Aires), sede de la base naval de Puerto Belgrano en la que su padre trabaja como personal civil y en la que todo el movimiento ciudadano gira en torno a los vaivenes de lo militar. Se vincula activamente al movimiento católico estudiantil secundario (JEC) en su ciudad y luego universitario en Bahía Blanca (JUC), donde adquiere un neto corte liberacionista. Y milita activamente en el peronismo de izquierda de Bahía Blanca.

Cuando entro en la JUC de Bahía Blanca era una de las más grandes del país y encuentro gente del viejo humanismo, y un grupo que ya se había abierto hacia *Política Obrera* y que va a tener gran

protagonismo en el Cordobazo... y a gente como el cura Carbone, Juan Ferrante, Raimundo Ongaro, Guillán... Allí trabajábamos con el método ver-juzgar-obrar, acción-reflexión-acción, y se iban dando grandes polarizaciones y politizaciones... Y teníamos muchos vínculos con el secretariado latinoamericano, al cual fueron varios bahienses... Así es que Gustavo Gutiérrez viene a Bahía Blanca lo mismo que muchos dirigentes latinoamericanos... Los encuentros se preparaban durante meses e implicaban la lectura y análisis de muchos documentos, discernimientos y duraban días enteros... Pero mientras los grupos de otros países estaban ligados con izquierdas radicales, los argentinos éramos todos peronistas... En Bahía, algunos luego se van al Peronismo de Base y otros a Montoneros.¹⁰⁰

Este tejido de militares, ciudades y militancia religioso-política será nodal para comprender los anclajes vitales de FM en varios momentos de su trayectoria. En lo que hace al período 1974/75, porque cada una de estas instancias reivindicarán de distinta formas su catolicismo, cuando entren en un conflicto que llegará hasta la sangre. Militares, autoridades eclesiásticas y civiles reclamarán su pertenencia católica para ejecutar o apoyar la represión sobre militantes políticos y sociales, también ellos anclados en el catolicismo. Bahía Blanca será sede de asesinatos de compañeros de FM -incluido un sacerdote salesiano-, allanamientos de parroquias y exilios. ¿Cómo pueden salir de la misma matriz opciones históricas tan diversas y con resultados tan letales? Este interrogante existencial será un aguijón permanente en su trayectoria y terminará impregnando también sus opciones académicas.

Pero el compromiso estudiantil en la Juventud Universitaria Católica será también el canal que llevará a FM y a su mujer hacia una extensa peregrinación latinoamericana primero e internacional después. Entre 1975 y 1978 vivirán en Lima (Perú) y recorrerán el subcontinente como parte del secretariado latinoamericano, cuyo asesor era uno de los protagonistas centrales de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez. Luego de lo cual se trasladarán como dirigentes internacionales del mismo movimiento hacia París (Francia), desde donde recorrerán Europa y África. Y será precisamente allí donde se abrirá la posibilidad del ingreso de FM a la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* y cuando tendrá lugar el inicio de su carrera sociológica. La convergencia de sus inquietudes con el padrinazgo de Emile Poulat signaron el camino hacia la especialización en el catolicismo argentino.

A su regreso a la Argentina (1984), FM será también iniciador, impulsor y protagonista de la conformación de colectivos católicos liberacionistas y de opción por los pobres como los *Seminarios de Formación Teológica* y de la organización *Nueva Tierra*.

¹⁰⁰ Cfr. M. GONZÁLEZ, *Entrevista a Fortunato Mallimaci*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 1 de junio de 2011, 2-3. 4. 5.

Este breve recorte histórico es suficientemente indicativo del particular influjo del catolicismo sobre el itinerario biográfico y académico de FM. Anclaje militante, peregrinación latinoamericana e internacional por sus redes, objeto de agudos interrogantes por su paradójica y conflictiva impregnación de opciones y trayectorias, campo de estudio sociológico y especialización académica. La dupla monopolio católico/catolicismo integral cobra resonancias particulares desde esta nueva luz.

b) Su lugar en el área de las ciencias sociales de la religión:

FM es también un protagonista central del área de estudios, pero con una inserción más definida en el campo de la política universitaria.

Fundador y editor de la revista *Sociedad y Religión* y articulador -junto a Floreal Forni- de muchas de las primeras iniciativas de conformación de espacios para el estudio sociocientífico de la religión en la Argentina. Iniciador del *Seminario Sociedad y Religión* en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Coordinador del área del mismo nombre en el ámbito del CONICET, que es actualmente uno de los colectivos de investigación especializados más grandes de América Latina. Director de la “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina” (2008). Socio fundador y Presidente del ACSRRM (1994-1996), reelegido en el mismo cargo para el período 2010-2012. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (1998-2002) y delegado al Consejo Superior de la UBA (2002-2006).

Esta centralidad protagónica en el campo de las ciencias sociales de la religión se cruza de muchos modos con lo dicho en el apartado anterior, lo que le da a FM una capacidad de interlocución y polémica cruzada con sectores del ámbito político, los medios de comunicación y sectores de la iglesia católica. Las diferencias con Alejandro Frigerio son explícitamente reconocidas en la entrevista y se amplían hacia lo que aparece como “otro grupo” con el que, reconociéndole su importancia, se polemiza.

c) Algunos rasgos de su producción intelectual:

Los estudios para el diploma y la maestría lo encauzan hacia el estudio del golpe cívico-militar argentino de 1930 y la tesis doctoral hacia las relaciones entre el catolicismo y el estado

militar (1930-1946).¹⁰¹ Éste será un núcleo irradiante de su producción tanto desde el punto de vista temático como de la recepción creativa de los marcos teóricos de Emile Poulat, Daniele Hervieu-Leger y la sociología histórica.

Por un lado, desarrollará una extensa labor de análisis de las continuidades, reconstrucciones y emergencias de la matriz del catolicismo integral, tanto respecto de los actores personales (trayectorias, giros aparentemente abruptos en el plano ideológico, desplazamientos, reivindicaciones) como colectivos (Estado, peronismo, partidos políticos, sindicatos, movimientos sociales, militares). Los campos serán, también, los más diversos: Argentina católica, nacionalismos, antiliberalismos, anticomunismos, dictaduras. Incursionará, también, en la naturalización de muchas de las asunciones del catolicismo integral por parte del Estado y la cultura (iglesia y obispos como actores públicos, apelación a la iglesia en búsqueda de legitimación religiosa, tramas cotidianas de sentido, criterios sobre qué es lo que cuenta como religión, deslegitimación de otros colectivos). Esto implica, además, el análisis de su horadación y el surgimiento de otros catolicismos con capacidad de disputa e interlocución hacia la sociedad (catolicismo emocional y de opción por los pobres).

Por otro lado, hará permanentes lecturas y relecturas del campo religioso argentino y sus transformaciones: posición relativa de otros colectivos, desplazamientos y reconfiguraciones de las creencias y del modo de creer, rol de las instituciones religiosas. La tendencia será a hablar de un campo religioso ampliado en la Argentina. Especial énfasis tendrán sus análisis sobre las relaciones Estado/iglesia católica, umbrales de laicidad, peculiaridades de la secularización argentina y legitimidades cruzadas.

Los sectores populares serán un eje transversal de su producción. Seguirá sus avatares en clave de marginalidad, pobreza, desempleo, religiosidad y políticas públicas en su respecto; y dará cuenta de sus respuestas, organización y creatividad.

Sus trabajos y marcos históricos ponen de relieve una notable capacidad para el desentrañamiento de continuidades en la larga duración y para dar cuenta de la multiplicidad proteico-conflictiva de lo católico. Al mismo tiempo, este prisma de análisis puede tender a exagerar la “catolicidad” de tales influjos, a no distinguir entre los niveles de su incidencia (identidades personales, sociales y colectivas) y a subestimar los procesos de horadación.

¹⁰¹ F. MALLIMACI, *Catholicisme et Etat militaire en Argentine (1930 1946)*. Fue dirigida por Emile Poulat y el jurado estuvo interado por Francois Xavier Guerra y Frederic Mauro.

Finalmente, el talante polemista de FM puede, por momentos, provocar derivas dialectizantes poco fructíferas.

2.2. Cuestionando los alcances del quiebre del monopolio religioso en América Latina: La propuesta de Alejandro Frigerio.

La intervención de AF que hemos contextualizado puede articularse, analíticamente, en una triple secuencia. Se inicia por la construcción de una versión sintética de las formas habituales de concebir el quiebre del monopolio religioso del catolicismo en América Latina con su correspondiente cuestionamiento. Continúa en una lectura crítica de los marcos teóricos involucrados y en las propuestas de enfoques diversos. Desemboca en una reinterpretación de los alcances del fin del monopolio desde nuevos horizontes. Dedico un apartado a cada uno de estos movimientos.

2.2.1. Presentación sintética y crítica básica de la hipótesis a discutir

El catolicismo era la religión monopólica que brindaba sentido, creencias e identidad a la población. Por una serie de cambios sociales (ocurridos tanto en la Argentina como en otras sociedades latinoamericanas y a nivel global con el advenimiento de la modernidad) se quiebra este monopolio y se crea un mercado religioso. En él, cada individuo elige a qué grupo pertenecer (o realiza su propia síntesis de creencias, en una suerte de religión a la carta o cuentapropismo religioso), adoptando identidades religiosas menos totalizadoras o parciales. (RMC, 91)

Así concentra AF la formulación y la trama de lo que quiere discutir. Reconoce explícitamente su esquematismo y simplificación, y no se adentra en un seguimiento diacrónico detallado de su constitución. Lo que busca es tipificar lo que considera una *perspectiva dominante* en los científicos sociales hispanoparlantes que se dedican al estudio de las dinámicas religiosas latinoamericanas.¹⁰² Y el horizonte es provocar un debate que conmueva la tranquilidad del consenso académico.

Así configurada, la estudia como una trama interpretativa que articula diversos componentes. El primero es la postulación de un giro, de un vuelco en las dinámicas religiosas de América Latina, que abarca un período de tres décadas (desde los años '80 del siglo XX hasta la primera del XXI). Se estaría ante la ruptura o quiebre del monopolio religioso por parte del catolicismo subcontinental. El segundo es un efecto de corte; esto es, a partir de esta cesura, todo el período anterior queda calificado como un período de “monopolio católico”. El tercero, por su

¹⁰² El cuerpo textual en que se basa para esta generalización incluye referencias explícitas a: V. GIMÉNEZ BELIVEAU-J.C.ESQUIVEL, “Las creencias en los barrios o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires”, *Sociedad y Religión* 14/15 (1996) 117-128, 117-118; F. MALLIMACI, “Prólogo”, en: J.C.ESQUIVEL (y otros), *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*, UNQUI, Buenos Aires 2001, 22-24.

parte, es el diseño de una cadena de factores que confluyeron en la ruptura: efectos de la modernidad sobre la religión (reorganización global de su funcionamiento, subjetivización y estallido de diversidades); explosión de grupos evangélicos y de otros movimientos religiosos antes ausentes. El cuarto elemento es la afirmación de un efecto de conjunto de este quiebre, esto es, el surgimiento de una situación de diversidad religiosa y de una amplia oferta de bienes simbólicos de salvación en régimen de mercado, con la consiguiente individualización de las creencias y el cuestionamiento de las identidades religiosas totalizantes y de las instituciones que las median.

La formulación y la trama de esta perspectiva dominante son cuestionadas, inicialmente, desde un triple ángulo.

a) Ante todo, se cuestiona el estatuto científico que se otorga -para AF, sin justificación- a la idea de que todo el período anterior a los años '80 del siglo XX podría englobarse como una época de “monopolio católico” en América Latina. Pero, ¿existe realmente este “antes” que se postula? ¿Puede sostenerse, sin más, que todo lo que antecede al momento de giro es abarcable como un “bloque”? ¿Se lo puede comparar con el “después” como si fueran entidades equiparables?

b) Un segundo ángulo de ataque es el advertir y desmontar una operación de “ensobramiento”. Lo que se ofrece no es una investigación histórica sobre un período establecido con criterios científicos, sino una construcción de un pasado. Para AF, lo que la perspectiva dominante sobre el monopolio hace, es inventar un “ayer” para que resalte la plausibilidad de un “hoy/quiebre” y de un “mañana” en continuidad con éste y en discontinuidad con aquel. Esta elaboración deriva en un dispositivo analítico basado en duplas simplificadoras: había monopolio y ahora hay diversidad. Había identidades totales y ahora sólo las hay parciales. Hubo tradiciones y hoy sólo restan memorias fragmentarias. El catolicismo lo dominaba todo y ahora ya no controla nada.

c) El tercer abordaje crítico se sigue del anterior y sostiene que ese “ensobramiento” tiende a agrupar datos y procesos de entidad muy diversa, sin elementales cautelas metodológicas. Pero, ¿sobre qué datos del “ayer” se basan las afirmaciones? ¿Qué sabemos de las creencias en la Argentina en las décadas del '20 o del '30 del siglo XX? ¿De qué información disponemos respecto a cómo vivían sus identidades religiosas las mujeres y varones de los '40 o los '50?

2.2.2. Crítica y propuesta en el nivel de los marcos teóricos

El trabajo crítico de AF se desplaza ahora a una escala más amplia. Postula que, en la hipótesis sintética, en su entramado y en la construcción de la dupla “ayer/hoy”, están implicadas cuestiones teóricas de gran calado. La mirada dominante está lastrada por su inadvertencia de un abanico de supuestos dados por probados, pero que están sufriendo un extenso proceso de discusión en las ciencias sociales internacionales. ¿Es tan claro que las sociedades latinoamericanas hayan vivido habitualmente en situación de monopolio religioso? ¿Es tan excepcional que el subcontinente protagonice un escenario de diversidad religiosa y cosmovisional?

AF responderá a estas cuestiones estableciendo un diálogo crítico con una serie de propuestas teóricas de las ciencias sociales y construyendo herramientas y abordajes propios. Tres son, en mi opinión, los más importantes.

2.2.2.1. Elección racional y mercado religioso

AF, siguiendo a Stephen Warner, va a llamar la atención sobre la existencia de un cambio paradigmático en el abordaje sociocientífico de los fenómenos religiosos a nivel internacional. La propuesta ha venido circulando bajo rótulos fluctuantes, tales como *market theory (model) of religion*, *economics of religion*, *supply-side analysis* y *rational choice model (approach) of religion*. Esta perspectiva ha surgido del trabajo de estudiosos norteamericanos como Rodney Stark, Roger Fink, Laurence Iannacone y Stephen Warner. Su relevancia para el análisis del intercambio es múltiple y nodal: conlleva una visión alternativa de dinámicas centrales en la relación sociedades/religiones, como el monopolio, la secularización y la generalización del interés por lo religioso. Para AF, además, esta mirada se contrapone con la que, de la mano de Peter Berger y Daniele Hervieu-Léger, estarían adoptando Fortunato Mallimaci y los cultores de la concepción dominante sobre el quiebre del monopolio. Las dinámicas religiosas latinoamericanas, si se adopta este modelo, serán estudiadas desde procesos religiosos norteamericanos más que desde los europeos. Veamos algunos de sus principales despliegues.

a) El abordaje *economía religiosa/elección racional* (ERER) se desmarca de la concepción que sostiene, para la religión en las sociedades, una función de “dosel sagrado” a lo Berger. Esto es, no la ubica como una propiedad que tenga la sociedad globalmente considerada, sino como un

dinámica adscribible a grupos específicos dentro de ella. Desde aquí, cuestiona la idea bergeriana de que la existencia de una pluralidad de grupos religiosos que compiten, lleva inexorablemente a una “degeneración” de la religión o a una pérdida de su plausibilidad y legitimidad social. Más aun, sostiene que la diversidad religiosa es beneficiosa para el vigor de la religión y la situación de monopolio un obstáculo para su vitalidad. Otro perfil básico de la ERER es la prioridad que otorga a la “oferta” religiosa por sobre la “demanda”:

Las economías religiosas son como las economías comerciales, que consisten en un mercado constituido por un conjunto de clientes actuales y potenciales y una variedad de firmas (religiosas) que intentan satisfacer a este mercado. Como con las economías comerciales, la principal variable de interés es su grado de regulación. Algunas economías religiosas se encuentran restringidas por monopolios impuestos por el Estado, otras están virtualmente no reguladas.¹⁰³

b) Tal desplazamiento paradigmático va implicar importantes novedades teóricas que AF hará críticamente suyas. Ante todo, se trata de concebir al pluralismo y a la diversidad de propuestas religiosas como la situación más habitual de las sociedades; con lo que el régimen de monopolio es quien carga con el peso de la prueba. Es quien afirma que una sociedad (Latinoamérica en este caso) ha vivido durante lapsos muy prolongados de su historia en situación de monopolio quien tiene que explicar cómo ha sido posible. En otros términos, cuando una economía religiosa no está regulada, lo habitual es que se dé una competencia de ofertas plural; y que distintos emprendimientos religiosos apunten a diversos segmentos de interesados con sus preferencias características. Es imposible que un solo tipo de propuesta satisfaga a todos. Unos pedirán a la religión un decidido sesgo extramundano, mientras que otros pondrán sus apetencias en “este mundo”. Estos querrán disciplinas estrictas y aquellos pautas amplias. Estarán quienes reclamen pertenencias excluyentes y quienes soliciten colectivos inclusivos. Se manifestarán necesidades religiosas intimistas o poderosas performances de expresión pública. El nudo de la cuestión es que existan “empresas” religiosas capaces de darle cauce adecuado a las diversas demandas en cada momento y en los distintos contextos.

Esta competencia es vigorizante puesto que hace crecer la participación, el compromiso, la motivación (tanto de los que ofrecen como de los que reciben). Al contrario, el debilitamiento del tenor religioso se produce cuando hay instituciones o grupos que buscan regular el mercado religioso y establecer monopolios. Cuando un Estado o fuerza política privilegia, por coerción, a

¹⁰³ R. STARK-J. MCCANN, “Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 32/2 (1993) 111-124, 112.

un grupo religioso por sobre otros, la dinámica religiosa se estanca. La religión “subsidiada” y monopólica tenderá a ser decididamente ineficiente en virtud de que, al carecer de competidores, sus propulsores no tendrán incentivo para proponerla ni sus consumidores para participar y movilizarse. En otros términos:

Como una única firma religiosa no puede moldear su atractivo para atender a las necesidades de un segmento del mercado sin sacrificar su atractivo para otro, la oferta y la diversidad de la religión a las preferencias de los consumidores, la competencia religiosa y el pluralismo crecerán, salvo que exista una regulación por parte del Estado.¹⁰⁴

Sin embargo, la oferta religiosa en mercados desregulados tiene exigencias definidas. Ante todo, debe ser hecha con convicción, ya que la decisión de las personas por aceptarlos o rechazarlos está en el registro del cálculo costo-beneficio:

Suponemos que los individuos evalúan las mercancías religiosas de la misma manera que evalúan todos los otros objetos que eligen. Evalúan sus costos y beneficios (incluyendo los «costos de oportunidad» que surgen cuando una acción se lleva a cabo desplazando a otras) y consumen las mercancías que brindan los mayores beneficios anticipados. Evaluarán, especialmente, las recompensas propuestas por los compensadores religiosos contra los costos de las condiciones postuladas para acceder a los compensadores y el riesgo de que las recompensas prometidas no se materialicen.¹⁰⁵

Una segunda peculiaridad de la oferta de “productos” religiosos es que requiere un cierto monto de exigencias. Lo ofrecido tiene que tener un “costo” y su aceptación ha de conllevar un cierto caudal de “estrictez” que desemboque en un compromiso. Si lo que se ofrece es costoso y si los que lo aceptan pagan un precio en términos de participación y dedicación, el producto se volverá aun más atractivo para los demás. Por el contrario, si el grupo no logra estos estándares, tenderá a poblarse de personas que participan de los bienes pero no de su producción; de sujetos que consumen pero no hacen nada por crear lo que se ha de ofrecer. Son los denominados *free-riders* y representan un problema básico de los colectivos religiosos. Sin embargo, la entidad de las exigencias tiene un límite que no puede ser superado sin altos riesgos. Cuando los costos de participar se elevan demasiado, la rentabilidad comienza a decrecer, puesto que la posibilidad de aumentar los beneficios no es infinita. Cuando se supera el umbral en el que el precio no se condice con la recompensa, las decisiones se vuelven conflictivas y los grupos religiosos tienden tanto a expulsar a los miembros que poseen como a desalentar a los potenciales adherentes.

¹⁰⁴ R. FINKE, “The consequences of religious competition: Supply side explanations for religious change”, en: L. YOUNG (ed.), *Rational Choice theory and religion*, Routledge, New York 1997, 51.

¹⁰⁵ R. STARK-LIANNACCONE, “Rational choice propositions about religious movements”, *Religion and the Social Order* 3 (1993) 241-261, 244-245.

c) La ERER, como se ve, es una auténtica alternativa paradigmática con repercusiones en muchas vertientes de las relaciones entre sociedades y religiones. Me concentro en tres.

Para comenzar, conlleva una concepción de la *religión*. Se la concibe como la circulación de bienes religiosos que actúan como “compensadores”, como promesas de bienes escasos que no pueden obtenerse por medios “naturales”. Esta escasez y la peculiaridad de su satisfacción vía instancias “sobrenaturales” los convierte en bienes atractivos y, al mismo tiempo, riesgosos. Ofrecen mucho, pero su comprobación los vuelve vulnerables ante la imposibilidad de una verificación concluyente. Por ello, la producción religiosa es siempre colectiva. Es en un marco de intercambios sociales que esta debilidad puede ser compensada mediante una trama de prácticas y creencias que muestran que tales bienes “funcionan”. Pero la religión es también comprendida como una elección racional, con lo que nos alejamos de su ubicación en el campo de lo “irracional” (ignorante, patológico, poco evolucionado o ilusorio); cuestionando su asociación automática con la miseria económica, las crisis (de miedos colectivos, económicas, sociales, culturales).

Pero, además, implica una reinterpretación radical de la *secularización* en su formulación clásica de una disminución irremediable de la religiosidad subjetiva en las sociedades modernas. Los argumentos dados incluyen el hecho de que las encuestas a nivel mundial siguen mostrando índices muy altos de creencia en Dios y muy baja proporción de ateos, aun en países tenidos por extremadamente secularizados; además del hecho de que los nuevos movimientos religiosos crecen en muchos lugares de Europa. Por ello, los propulsores de la ERER prefieren hablar de una *desacralización* de las sociedades, y no de su secularización. Existe sacralización cuando la religión impregna los principales aspectos de la vida y cuando un colectivo religioso es establecido como monopolístico por el poder coercitivo del Estado. Esto es, justamente, lo que los autores juzgan en declive. Lo que decae es la influencia de la religión en la vida pública moderna, pero esto no acarrea el colapso de la religión en la vida de las personas. La cuestión no radica tanto en anunciar un aumento imparable o una caída irreversible de la religión, sino en explicar las alternativas de las dinámicas religiosas en economías específicas.

Finalmente, la noción de *monopolio religioso* recibe un severo cuestionamiento. Ésta queda desplazada de su lugar de situación habitual de las economías religiosas (es la acción explícita del Estado la que cambia su estatuto) y de la presunción de ser favorable a la vitalidad religiosa (es ineficiente). Se ensaya una relectura radical de los supuestos monopolios religiosos

por antonomasia (como en la Edad Media), sosteniendo tesis atrevidas como la de que en la Europa medieval habría habido una intensa indiferencia religiosa, una amplia diversidad de ofertas, una baja catolización y una práctica no muy superior a la actual. Así:

Las economías religiosas nunca pueden ser plenamente monopolizadas, ni siquiera cuando están respaldadas por el poder coercitivo total del Estado. De esta manera, aun cuando se hallaba en la cúspide de su poder temporal, la iglesia medieval estaba rodeada de herejías y afectada por divergencias internas.¹⁰⁶

Lo que produce la regulación, especialmente cuanto más fuerte se hace, no es una desaparición de la diversidad ni un aumento de la homogeneidad, sino una circulación oculta y subterránea de la disidencia. Finalmente, la fuerza explicativa no es puesta en la noción de un (imposible) monopolio, sino en la existencia, intensidad y modalidades de la *regulación* de los mercados religiosos.

d) Estas novedades paradigmáticas de la ERE son acogidas de manera crítica por AF. Reconoce la fecundidad de sus herramientas conceptuales y las posibilidades que abre para el análisis de las dinámicas religiosas latinoamericanas. Al mismo tiempo, cuestiona su plausibilidad para la tematización de determinados fenómenos y para la interpretación de diversos hechos. AF considera insuficiente el análisis que hace la ERE de las motivaciones para los comportamientos religiosos. No se otorga suficiente peso a factores tales como los valores de los individuos, las influencias sociales, el status social, la movilidad y las normas grupales.

Además, sostiene que el modelo tiende a ver la elección religiosa como si ésta se hiciera de una vez para siempre y por un solo cálculo de costo-beneficio. AF muestra cómo los análisis de itinerarios religiosos manifiestan que las personas toman varias opciones a lo largo de sus vidas y que éstas no son equivalentes. No es lo mismo decidir entrar en un grupo religioso, que permanecer en él o cambiarse a otro.

Por fin, juzga unilateral conectar la vitalidad de un grupo religioso exclusivamente con su capacidad de ser exigente y de gestar pertenencia “costosa”. Para AF, hay otros factores con igual o mayor entidad: la capacidad que tengan los grupos religiosos de adecuar su mensaje a destinatarios masivos y populares; su habilidad para ofrecer recompensas específicas que sirvan de cauce a las más generales; su idoneidad para hacer entrar en sintonía los marcos interpretativos

¹⁰⁶ R. STARK-J.McCANN, Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (1993) 111-124, 113.

del grupo religioso con los de sus potenciales receptores; la capacidad para ofrecer compromisos diferenciales aptos para las distintas posibilidades de las personas.

2.2.2.2. Situaciones monopólicas

El otro marco teórico activado por AF es el que ha elaborado James Beckford en el marco de las discusiones sobre el pluralismo religioso como novedad y dirección de la modernidad religiosa en occidente. Nuevamente es Peter Berger el autor a quien se adscribe esta interpretación y a quien se cuestionará. Para el sociólogo austro-norteamericano, durante la mayor parte de la historia, los “aparatos institucionales” de las religiones han estado en condiciones de controlar por completo las creencias y de suprimir toda disidencia y diferencia religiosas. La modernidad introducirá una cesura con el advenimiento del pluralismo religioso por el quiebre de los monopolios religiosos. Este nuevo régimen se origina en las guerras religiosas europeas entre católicos y protestantes cuando, una vez partida la cristiandad y surgidas ideologías no-religiosas, comienza una lucha competitiva entre “fragmentos”. Las instituciones religiosas se diferencian progresivamente del resto de las esferas sociales y declinan su influjo ante las económicas y políticas. El resultado de conjunto es la pérdida de legitimidad de la religión y el colapso de las definiciones de realidad surgidas de sus instituciones. Al no necesitar ya legitimación religiosa, los Estados nacionales pasan a ser “custodios imparciales” del orden entre los competidores religiosos y cosmovisionales. La religión ya no puede cumplir con sus tareas habituales de construcción de un piso común de sentido colectivo último. Su acción se desplaza hacia las preferencias personales; donde la tendencia es enfatizar las ofertas más afines con lo secular y a priorizar las necesidades privadas por sobre las públicas. Las instituciones religiosas derivan hacia lo mercantil, lo burocrático y lo empresarial, como cárteles en competencia, y sus productos se orientan hacia una estandarización dentro de los límites impuestos por la diferenciación y marginación de las dinámicas religiosas.

Beckford emprende una minuciosa tarea de desmontaje y cuestionamiento de los conceptos y tramas bergerianos. Tres son los movimientos más relevantes de este trabajo crítico.

a) Ante todo, JB pone en discusión el modo en el que Berger entiende el monopolio religioso anterior al pluralismo. Este no significó en ningún caso la ausencia total de diversidad religiosa ni

la supresión de la indiferencia o de la hipocresía. Así, el establecimiento entre un “antes monopólico” sin fisuras y un “después pluralista” sin resabios es, a todas luces, exagerado.

b) En un segundo movimiento va a cuestionar que la pérdida del monopolio religioso causada por la cesura moderna traiga aparejada, necesariamente, un colapso de la credibilidad de la religión o de su vigencia en la construcción de las identidades. Lo que se pone de manifiesto no es tanto que la religión ya no sea plausible ni buscada, sino que los poderes religiosos institucionales han perdido su capacidad de suprimir las disidencias y que ya no se cree en una sola fuente de sentidos últimos. Por eso, JB propone un giro interpretativo de la cuestión del quiebre del monopolio religioso. Lo que hay que explicar no es tanto cómo pudo haber un monopolio absoluto que implotó en un pluralismo radical, sino cómo logró crearse y sostenerse la ficción histórica de que se estaba en un mundo religiosamente homogéneo y monopólicamente controlado:

Las cuestiones interesantes desde el punto de vista sociológico no son las que se refieren a la credibilidad de cualquier tipo de pretensión religiosa de verdad, sino sobre las condiciones sociales que posibilitan que una variedad de creencias, prácticas y organizaciones alcance aceptación, habilitación o legitimidad. El foco deberá estar en el poder y en la violencia más que en la supuesta pérdida o declinación de un monopolio sobre la verdad y el surgimiento del relativismo filosófico.¹⁰⁷

El centro de atención no será la investigación de un monopolio inexistente en la realidad, sino la construcción que hicieron los poderes religiosos para que su visión de la misma alcanzara plausibilidad:

Desde mi punto de vista, un abordaje sociocientífico más productivo consistirá en estudiar los caminos por los que los regímenes religiosos (o seculares), que aspiran a ser monopólicos, han encuadrado e intentado controlar a las corrientes religiosas tenidas por desviantes.¹⁰⁸

Los ejemplos históricos son, para JB, cuantiosos. Desde la persecución de los judíos en la Europa medieval y moderna, pasando por la Inquisición, el exterminio de los cátaros, las disputas entre las órdenes misioneras coloniales en África, Asia del sur y América Latina, hasta la extirpación de las comunidades cristianas en el Japón del XVII y la virtual supresión de toda actividad religiosa en la Albania comunista. Todo esto puede ser visto, también, desde la otra cara de la moneda, es decir, analizar cómo las minorías religiosas victimizadas respondieron a esta violencia.

¹⁰⁷ J. BECKFORD, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008³, 83-84.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 84.

c) El tercer camino crítico a Berger apunta hacia su concepción de los efectos de la pérdida de la capacidad compulsiva de los aparatos religiosos. ¿Qué pasa cuando los poderes institucionales ya no pueden ejercer su coacción y los individuos quedan librados a sus preferencias? Para el sociólogo americano, una primera derivación sería una crisis de conciencia ante el desconcierto de una diversidad religiosa antes desconocida. Para JB, nada de esto se sigue automáticamente: Porque las adhesiones religiosas anteriores no eran uniformes en aceptación, compromiso y convicción. Porque la relación y coexistencia entre minorías y mayorías religiosas se tramitaba por un amplio abanico de actitudes (curiosidad, indiferencia, diversión, irrisión, menosprecio y odio); lo que indica que la modernidad no puso a las personas ante un hecho desconocido para el cual se carecía de toda provisión. Porque el hecho de la diversidad religiosa no estaba siempre asociado con el relativismo.

Una segunda consecuencia de un régimen post-compulsivo en la visión bergeriana, sería que las opciones voluntarias por pertenecer a un grupo religioso darían como resultado inmediatas adhesiones precarias y menos vigorosas. También esta vez JB se desmarca. Muestra cómo, en muchos casos, las pertenencias a las figuras más exigentes e intensas de religión se dan precisamente en minorías de devotos que se comprometen libremente.

AF asumirá en su propia elaboración muchas de estas desimplicaciones y complejizaciones del alcance del quiebre del monopolio católico en América Latina.

2.2.2.3. Identidades religiosas

Un tercer marco teórico central en la relectura de AF es su elaboración de la cuestión de las identidades, asumiendo sugerencias del interaccionismo simbólico (David Snow, María Julia Carozzi, etc.). Se trata de cuestionar una asunción eje de la perspectiva dominante en la comprensión del quiebre del monopolio religioso en América Latina:

En la versión más usual, en este pasado el monopolio religioso católico habría determinado tanto las identidades religiosas como las creencias de los individuos y comprendería todas las prácticas religiosas socialmente legítimas. (RMC, 90)

El meollo crítico se encuentra, entonces, en la exigencia de distinguir entre tres planos. Por un lado, están las creencias que una sociedad tiene por legítimas en un momento determinado (identidad social). Por otro, las creencias que una persona tiene efectivamente en cuanto individuo (identidad personal). Finalmente, aquellas creencias que movilizan a un individuo a la acción en cuanto parte de un nosotros colectivo (identidad colectiva). La visión dominante sobre

el monopolio religioso en América Latina realiza, precisamente, una equiparación entre las tres, o simplemente no se plantea una diferencia entre las mismas. De allí se siguen consecuencias decisivas. En primer lugar, se tenderá a ver al catolicismo latinoamericano de “ayer” como un monopolio religioso en los tres niveles, y al de “hoy” como ineficaz en toda la línea. En segundo lugar, se transitará fácilmente entre los tres niveles, sin advertir que se está cambiando de escala. Así, de lo que alguien diga respecto de uno de los planos, se deducirá lo que sea válido en los otros dos. Por ejemplo, ante la pregunta de una entrevista en la que se solicita la filiación religiosa, si una persona responde que es católica, ¿está con esto diciendo cuáles son las cosas en las que cree? Si cerca de un 90% de habitantes de la Argentina se autodeclara católico en las encuestas, ¿están afirmando que creen personalmente en los contenidos de las creencias oficiales de la comunidad católica? ¿Están sosteniendo que si la iglesia católica hiciese un llamado a sus miembros, todos ellos responderían? Complejizando un poco más la cuestión, ¿la persona respondería lo mismo si el encuestador le preguntara en qué cree? ¿Mantendría las mismas afirmaciones si quien interrogara fuera un compañero de trabajo o una persona con compromiso religioso público? La respuesta negativa de AF a tales interrogantes y su desmarque de las consecuencias interpretativas que acarrea es neta.

El trabajo científico-social a realizar es, precisamente, la construcción de un marco teórico sobre las identidades.

Resulta indispensable, por lo tanto, diferenciar entre la identidad personal de los individuos, sus identidades sociales y la identidad colectiva propuesta por el grupo. Cada uno de estos términos denota un fenómeno social (y un objeto de estudio) diferente, aunque ciertamente interrelacionados (RMC, 100-101).

Nos adentramos en los principales movimientos de su elaboración.

a) Siguiendo el ejemplo de los estudios étnicos y nacionales, AF abreva en las pistas abiertas por la corriente de la antropología llamada *interaccionismo simbólico*, desde el cual se sostiene que:

Las identidades son siempre situadas, emergentes, recíprocas y negociadas. Su carácter eminentemente situado y performativo hace que para una adecuada conceptualización de la identidad quizás sea más correcto, en lugar de utilizar este vocablo, hablar de actos de identificación, puntuales, momentáneos, cuya coherencia en el tiempo depende de la relevancia de esta identidad dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo. (RMC, 99)

Esta perspectiva analítica considera que, en las sociedades complejas, las identidades son plurales, diversas y múltiples. Activadas por los individuos o impuestas por otros, suponen un juego de intercambios, luchas y negociaciones en íntima relación con el contexto histórico-social.

La “mismidad” (*self*), el sí mismo de los individuos, explicitará y recibirá distintas facetas en la medida en que las exigencias de las interacciones sociales lo requieran. Una persona se presentará como madre o padre, como empleado u odontóloga, como de izquierda o de derecha, como evangélico o católico, como argentina o cordobés dependiendo de con quiénes y dónde establezca vínculos.

Pero no se trata de un proceso caótico que se resuelve en una mera yuxtaposición informe. Las identidades se organizan en una constelación, en una *estructura de compromisos identitarios*. Esto implica que una de ellas opera como *identidad principal* o “maestra”. Es aquella que se activa o es reivindicada en la mayor cantidad de interacciones sociales en las que el individuo está involucrado; es la que desempeña funciones de entramado y la que opera en la acción de las demás. Esta preponderancia puede ser fruto de opciones individuales, de exigencias sociales o grupales y, en ciertos casos, de imposiciones.

Transponiendo esta herramienta a la cuestión religiosa, se pone de relieve que no puede darse por descontado que toda identidad religiosa haya de considerarse como principal o maestra. Puede que la reivindicación de catolicismo, evangelismo, judaísmo, etc., sólo sea explicitada en algunos momentos y situaciones, o exclusivamente ante determinadas personas, colectivos o instituciones. También cabe la posibilidad de que la religión sea una identificación secundaria, auxiliar o periférica en la estructura identitaria.

b) Por todo lo anterior, AF propone realizar un abordaje diferenciado a cada uno de los niveles de identidad/identificación. Identidad *personal*, *social* y *colectiva* no se constituyen ni se transforman del mismo modo, no siguen la misma sincronía y no reaccionan a las mismas solicitudes. No es infrecuente que la traslación acrítica de dinámicas de un nivel a otro desemboque en serias confusiones interpretativas. Así, la identidad *personal* es entendida como:

La conceptualización que la persona realiza de su continuidad como sujeto y de los atributos que la caracterizan y diferencian con relación a otros seres humanos. Es un producto de la actividad reflexiva. Es el concepto que el individuo tiene de sí mismo como un ser físico, social, espiritual y moral. (RMC, 101)

Es la que brota cuando el individuo, respondiéndose a la pregunta *¿quién soy?* o a la cuestión *¿qué o quién es usted?*, se distingue de los demás.

Por su parte, la identidad *social* es la trama de categorías que se le atribuyen a alguien, o que éste se da a sí mismo, en el ámbito de un intercambio social. Se trata de un conjunto de “modos de agrupar”, de formas de dividir colectivos que gozan de reconocimiento y están

disponibles en una determinada sociedad que los considera relevantes. Las identificaciones étnicas, raciales y religiosas asumen una particular importancia en este nivel que reviste asiduamente una dinámica de lucha:

En las situaciones sociales siempre existe una disputa entre los distintos individuos que participan de ellas por reivindicar para sí o atribuir a los otros una determinada identidad. Por ejemplo, la reclamada por quienes practican religiones afrobrasileñas puede ser *umbandista* o *africanista*; pero quizás les sea atribuida la de *brujo* o *sectario* si prevalece en la situación social la identidad que le es atribuida por otros. (RMC, 101)

La identidad colectiva, por fin, consiste en la “*conexión cognitiva, moral y emocional de un individuo con una comunidad mayor*” (RMC, 101). Está en la línea de un sentimiento compartido de *unidad* y de *nosotros* que ancla en vivencias y características que el colectivo condivide. Pero se trata de un sentir propenso a la acción, es decir, de una tensión a actuar de manera conjunta para consolidar, defender y ampliar al grupo. Por ejemplo, un movimiento religioso que se mueva en una atmósfera de pluralismo tiene que crear un sentimiento de nosotros activo que sea capaz de competir por la llegada de fieles, de sostenerlos en el grupo una vez ingresados y de generar una motivación suficiente como para que cada uno de ellos se comprometa en los objetivos del colectivo.

La forma en que la religión actúa e influye sobre los niveles personales, sociales y colectivos de la identidad, por lo tanto, no puede ser captada por un mirada simplista que los unifique o lo reduzca.

Una tal concepción de las identidades desemboca en la cuestión de las relaciones entre sus dimensiones. La misma no es automática, ni simple ni unidireccional:

Es necesario destacar que estos tres niveles de identidad no necesariamente convergen o resultan relevantes para todos los integrantes de una agrupación religiosa. Un individuo puede adoptar una *identidad social* (en contextos religiosos) sin grandes cambios en su *identidad personal* ni reivindicar la pertenencia a una *identidad colectiva*. Esta situación es frecuente cuando el individuo se encuentra en las primeras etapas de su relación con un grupo religioso, cuando está *reclutado* pero aún no se ha convertido totalmente a la cosmovisión del grupo. Alternativamente, un individuo puede adoptar una identidad personal religiosa (ser un converso) pero sin una clara conciencia de pertenecer a un colectivo social, sin llegar a formar una identidad colectiva. Un individuo puede haber adoptado la identidad personal propuesta por el grupo (ser un converso) y puede pasar de su identidad social, en todo contexto que no sea el religioso. (RMC, 102-103)

c) AF sostiene que toda esta riqueza analítica no ha pasado aun al estudio de las identidades religiosas. Lo que es visible en distintos ejemplos.

Ante todo, se sigue trazando una equivalencia casi automática entre identidades, creencias y prácticas religiosas, obviando que este alineamiento no va de suyo:

Las creencias y prácticas religiosas de los individuos no se corresponden *necesariamente* con sus construcciones identitarias -con sus actos de identificación. Una identidad es una respuesta reflexiva y situada a la pregunta “¿quién soy?” (según yo me veo y me identifican los otros) que no necesariamente se correlaciona con la pregunta “¿en qué -y cómo- creo?”¹⁰⁹

Alguien, ante la pregunta por la identidad religiosa, puede responder que es católico, umbandista o espiritista; pero de esto no se sigue que todas sus creencias y prácticas sean las que estos grupos religiosos consideran como esenciales. Puede asignarse una identidad fuerte, sin mezclas, cuando en los otros ámbitos se conduce con lógicas claramente combinatorias.

Por otro lado, no terminan de aceptarse, cuando de identidades religiosas se trata, las dinámicas de construcción, multiplicidad y negociación que se asumen sin más en otras dimensiones de la vida humana. Sea que se las considere sólidas y fijas, sea que se las vea “porosas” o “sincréticas”, no termina de asumirse que se trata “*actos de identificación* que el sujeto realiza con grupos religiosos a través de distintos contextos -y a lo largo de diferentes momentos- de su vida.” (IP, 231)

Finalmente, se tiende a identificar la identidad religiosa con el *ethos* o *habitus* operante en una situación cultural. Se trata, como se ve, de una alusión en este cauce reflexivo de temáticas que he abordado en el primer capítulo y que serán retomadas en la conclusión. En este caso, la referencia es al trabajo del antropólogo brasileño Pierre Sanchis. Éste propone que, para el caso de los países latinoamericanos con consistentes “mayorías” católicas que no siempre siguen las dinámicas de la institución que dice agruparlos y representarlos, el catolicismo deber ser comprendido como un *habitus*. Esto es, como una estructura psicológica y social, como un *ethos*, como un sistema de actitudes que, como resultado de una acumulación de experiencias, ha cristalizado en una estructura. En otros términos, el catolicismo actúa en estas sociedades latinoamericanas de una manera que trasciende el hecho de que las personas se identifiquen más o menos con él.

En el subcontinente, de hecho, el modo de comprender el funcionamiento de la religión en la sociedad, de valorar determinadas figuras de organización o jerarquía, el diseño del imaginario de las relaciones iglesia-estado, los criterios de legitimidad para determinar qué es una religión

¹⁰⁹ A. FRIGERIO, “Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina”, *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religiao*, 7 (2005) 223-237, 231 (En adelante IP).

“seria”, etc., están profundamente impregnados del *habitus* católico. La fuerza de este *ethos* termina por arrastrar aun a actores y colectivos religiosos que reivindican otras pertenencias religiosas y hasta a quienes se oponen frontalmente al catolicismo:

Por ejemplo, son innumerables los ejemplos de periodistas que no se dicen católicos, que están contra la religión y el catolicismo, pero que al evaluar a religiones no católicas lo hacen según el patrón de religiosidad del catolicismo. (RMC, 113).

AF, aceptando los muchos elementos fecundos de tal hipótesis, le formula críticas desde el marco teórico de las identidades construido. Para el autor, no puede establecerse una relación inmediata y automática de influencia del *habitus* sobre las identidades religiosas. Estar marcado por el primero no necesariamente impacta sobre las segundas:

Un individuo o un grupo pueden tener un *habitus* claramente católico pero no identificarse como tal y se puede reivindicar una identidad católica sin mostrar ninguna evidencia de que quien así se identifica posee un *habitus* católico. Ciertos practicantes de religiones afrobrasileñas argentinos reivindican continuamente su identidad umbandista (como diferente de la católica), sin embargo su manera de entender y de practicar la religión trasunta un *habitus* claramente católico (...) Por el contrario, ciertos practicantes que no han nacido dentro de un ambiente católico pueden luego reivindicar una identidad social católica sin mostrar rasgos de un *habitus* de ese origen. Esto sucede claramente, entre otros, con practicantes indígenas que proclaman su identidad católica pero cuyas prácticas y creencias no denotan ese *habitus*. (IP, 230)

2.2.3. Releyendo la influencia del catolicismo en Argentina y América Latina

Las críticas a la visión preponderante y los instrumentos teóricos puestos a punto por AF, desembocan en una propuesta de interpretación diversa sobre el quiebre del monopolio religioso del catolicismo en América Latina.

Ante todo, se trata de responder a una pregunta que, por obvia, no siempre ha concentrado la atención suficiente: ¿Qué significa que una encuesta dé como resultado que cerca de un 90% de los habitantes del país se reivindiquen católicos? Para AF, la interpretación hay que buscarla en el *nivel social* de la identidad. Efectivamente, los individuos que optaron por esta posibilidad dentro de la gama disponible de categorizaciones socialmente conocidas y reconocidas, lo hicieron por la *identidad social de católico*.

El *ser católico* sería nada más (aunque tampoco nada menos) que una identidad *social* (religiosa) mayoritaria, o sea, una identidad que se reivindica en determinadas situaciones sociales: aquellas en las cuales se le pregunta explícitamente al individuo a qué religión pertenece. Esto no necesariamente trae consecuencias para su *identidad personal*, ni tampoco llega a constituir una *identidad colectiva* (la conciencia de pertenecer a un nosotros, y especialmente un nosotros movilizado para la acción social). Dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo, es una identidad poco importante, reivindicada sólo en pocas ocasiones (no afecta mayormente a cómo el individuo se concibe a sí mismo ni permite predecir si actuará por el bien de su religión). Quizás solamente un tercio o un cuarto de la población realice una verdadera

correspondencia identitaria -haga coincidir su identidad social religiosa con la personal y con la colectiva. (RMC, 112)

Por eso, sería altamente desviante extrapolar desde este ámbito conclusiones sobre los otros dos niveles de la identidad/identificación, o sobre las creencias y prácticas que realmente sostienen los encuestados. Las ignorancias que este tipo de resultados dispara es claramente mayor que sus capacidades explicativas.

Es muy poco lo que de aquí puede colegirse respecto de la *identidad personal*: ¿Qué lugar tiene el ser católico en la estructura de compromisos identitarios de los encuestados? ¿Para cuántos de ellos el catolicismo o la religión constituyen la identificación “maestra”? El catolicismo, ¿influye de manera decisiva en la comprensión que los participantes de la encuesta ejercen sobre sí mismos? ¿O sólo estamos ante una dinámica que se pone en marcha de manera saltuaria, esporádica y secundaria?

Escasa es también la cosecha en lo que atañe a la *identidad colectiva*. Los encuestados, ¿se sienten realmente parte de un nosotros católico?; ¿estarán dispuestos a actuar personal y colectivamente en orden a llevar adelante las motivaciones, estructuras y finalidades las instituciones católicas? Magro es lo que se nos revela respecto de las *creencias*. La reivindicación de pertenencia no es una ventana para comprender lo que los encuestados efectivamente creen: ¿Siguen las líneas básicas del credo católico públicamente sostenido por la institución? ¿Hasta qué punto su marco confesional se relaciona con creencias y prácticas de otros sistemas religiosos y sapienciales?

El enriquecimiento del patrimonio teórico y la renovación de los abordajes que hemos visto, llevan finalmente a Frigerio a redimensionar la idea de que Argentina vivió la mayor parte de su historia bajo un monopolio general de la iglesia católica y que, sólo como fruto de las transformaciones culturales recientes, se ha iniciado una etapa de pluralismo y desregulación del campo religioso. Dos son los reencuadramientos que propone.

En primer lugar, la capacidad monopólica del catolicismo, habiendo sido real, nunca fue total y debe ser adscripta al nivel *social* de las identidades religiosas. Lo que ha tenido ha sido un control sobre las identificaciones sociales, sobre las categorizaciones colectivamente consideradas legítimas en lo que a la religión se refiere. Ampliar tal poder a los otros niveles es inviable:

Un monopolio sobre las identificaciones sociales no necesariamente se traduce en un monopolio de las identidades (identificaciones) personales, ni tampoco sobre las identidades (identificaciones) colectivas. Y mucho menos sobre las creencias (...) El monopolio del catolicismo no sería tanto sobre las creencias y las prácticas religiosas -o sobre los bienes de salvación- sino sobre los bienes *legítimos* de salvación. El único bien que monopoliza el catolicismo sería la legitimidad social. (RMC, 103.112)

En segundo lugar, no puede sostenerse de manera unívoca que todo tipo de influencia del catolicismo sobre las identidades sociales haya desaparecido en la actualidad, ni que no actúe sobre otras dimensiones de la existencia personal y colectiva. Éste sigue siendo, en la mayoría de los países latinoamericanos, el interlocutor religioso y privilegiado, y para muchos efectos el “canon” o primer analogado. No se trata tanto de que el catolicismo ya no sea importante en América Latina, sino de pensar de manera novedosa cómo lo es. En esta línea, Frigerio propone asumir un tríptico de sugerencias teóricas que buscan interpretar el influjo del catolicismo en el subcontinente insistiendo en su accionar más allá de la esfera “religiosa”. Así, el catolicismo podría ser pensado como un *marco interpretativo*, un *esquema* o modelo de comportamiento (en la línea de la antropología cognoscitiva), como un *habitus* que moldea la experiencia religiosa (tal como lo hemos visto en Pierre Sanchis) o como un *recurso cultural* (en el sendero de Ann Swilder).

2.2.4. Decantaciones

Las críticas de AF al modelo simplificado de comprensión del quiebre del monopolio religioso del catolicismo en América Latina y sus propuestas de reinterpretación pueden sintetizarse en las siguientes proposiciones.

- La *visión dominante* está marcada por presupuestos que la hacen deudora de marcos interpretativos cuestionables (Berger) con influjo en el modo de entender las dinámicas religiosas en el mundo moderno, la secularización y monopolio. El recurso crítico a la EREER y a James Beckford resultan fructíferos para su superación.
- El corte establecido entre un ayer monopólico sin más y un hoy diverso en bloque no resiste una verificación histórica ni una crítica teórica. Uno y otro lado de la grieta requieren análisis pormenorizados que no se dejen influir por lo que supuestamente implicó tal giro.
- El quiebre del monopolio no acarrea desaceleración de lo religioso, sino que puede provocar su vigorización; no es sinónimo de degradación y pérdida de la plausibilidad social de la religión, sino que puede aumentar su prestigio vía una oferta competitiva segmentariamente

orientada; la no compulsividad resultante no es equivalente a pertenencias menos exigentes o a colectivos menos comprometidos.

- La noción de quiebre del monopolio ha de reinterpretarse desde herramientas conceptuales alternativas, como economías religiosas desreguladas, violencia y poder religioso en la invisibilización de las disidencias y diversidades, y en la construcción de imaginarios homogéneos.
- La elaboración de una nueva comprensión sociocientífica de las identidades (individuales, sociales y colectivas) ha de hacerse fructífera para pensar las dinámicas religiosas. La peculiaridad de sus niveles, su no sincronidad y la exigencia de análisis que respetan estas complejidades son centrales.
- El quiebre del monopolio religioso del catolicismo en América Latina ha de ser entendido como una dinámica actuante en el plano de la identidad social en clave de legitimidad, lo que no acarrea consecuencias necesarias -ni en las mismas direcciones- sobre los planos individual y colectivo. Esta transformación del campo religioso no implica la desaparición absoluta de influjos del catolicismo sobre las identidades sociales, ni de su agencia en los otros planos. Este sigue actuando como marco interpretativo, modelo de comportamiento, *habitus* o recurso cultural, pero no lo hace en conexión automática, necesaria y unidireccional.

2.3. El quiebre del monopolio religioso y sus distintos registros: La propuesta de Fortunato Mallimaci.

La versión heurísticamente simplificada del quiebre del monopolio católico cuestionada por Frigerio será contrastada ahora con la concepción que de éste tiene Fortunato Mallimaci. Abordado en su amplia producción desde ángulos muy diversos, se delinea una construcción compleja, matizada y que se reelabora a medida que nuevos datos se incorporan al análisis.¹¹⁰ Hipótesis interpretativa de largo aliento, es usada en amplitud de registros, con distintas precisiones y con explícita mención a los límites de su eficacia.

Tales peculiaridades indican ya que el camino para su abordaje no podrá ser un espejo del seguido para Frigerio, cuya producción ubicaba el tema en trabajos bien delimitados. Por eso, he optado por presentar la tematización de FM desde cuatro registros por los que circula su análisis del quiebre del monopolio religioso del catolicismo en América Latina: la diversificación de la producción religiosa, la pérdida de la capacidad de control de la creencia legítima, la situacionalidad histórica del monopolio y los límites del quiebre. Decantaciones recapituladoras cierran el recorrido.

¹¹⁰ Se han seleccionado las siguientes contribuciones: F. MALLIMACI, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Biblos/Fundación Simón Bolívar, Buenos Aires 1988 (en adelante CIA); "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en: CEHILA, *500 años de cristianismo en Argentina*, CEHILA/Nueva Tierra, Buenos Aires 1992, 197-435 (en adelante QA); "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio", en A. ORO-C.A. STEIL (orgs.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997, 73-92 (en adelante GR); con H. CUCCHETTI-L. DONATELLO, "Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea", en: F. COLOM-A. RIVERO (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*, ANTROPHOS/UNIBIBLOS, Barcelona 2006, 155-190 (en adelante AT); V. GIMÉNEZ BÉLIVEAU, "Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado", *Revista Argentina de Sociología* 5 (2007) 44-63 (en adelante CEI); "Catolicismo sin Iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un Estado y una sociedad impregnados de laicidad católica", *Religione e Società* XX (2007) 53-61 (en adelante CSI); "Nacionalismo católico y cultura laica en la Argentina", en: R. BLANCARTE (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México, México DF 2008, 239-261 (en adelante NC); "Cuentapropismo religioso: creer si ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana", en: A. AMEIGEIRAS-J.P. MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, UNGS/Prometeo, Buenos Aires 2008, 15-43 (en adelante CR); "Los laberintos de la secularización y la laicidad en la Argentina contemporánea", en: M. CUEVA-C. TOURIS (coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, Relig-Ar/Lumiere, Buenos Aires 2011, 15-54, 27 (en adelante LS).

2.3.1. Primer registro: La producción religiosa se diversifica

La noción de monopolio y de su quiebre tiene una primera ocurrencia temprana en la producción de Mallimaci. En efecto, en el editorial inaugural y programático de la revista *Sociedad y Religión* puede leerse:

Lo religioso no es exclusivo de las instituciones y grupos que se autodefinen como tales, sino que asistimos a una diversificación en la producción de lo religioso. El monopolio de lo religioso ya no está en manos de las instituciones e iglesias sino que diversos grupos y sectores de la sociedad civil y a veces del propio Estado hablan y se manifiestan como tales, sin que las autoridades religiosas puedan impedirlo, puesto que no se trata de un problema de poder sino de los cambios que se están produciendo en el conjunto de la sociedad.¹¹¹

En esta primera acepción, el monopolio y su quiebre no se refieren sólo al catolicismo, ni conllevan una alusión a su hegemonía respecto de otras ofertas religiosas. Se orientan, más bien, hacia la “producción religiosa” y sus agentes. Hay un desplazamiento desde la exclusividad de los “especialistas” religiosos hacia una difusión de la capacidad productiva socialmente visible en beneficio de variados colectivos y personas. La sociedad civil y el Estado intervienen ahora en estas dinámicas sin que los agentes e instancias, hasta el momento tenidos por exclusivos, puedan invisibilizarlos. Si es dable suponer que los especialistas católicos quedarán especialmente afectados por esta transformación, no se excluye a los de otras confesiones.

Más adelante en su producción, FM hablará, en el mismo sentido, de un *aflojarse de las amarras institucionales* que desemboca en un *derrame* de lo religioso hacia espacios no tenidos por tales y hacia el conjunto de la vida social y cotidiana. Este abordaje le permite dar cuenta, ante todo, de la presencia de “especialistas” religiosos en ámbitos entendidos como autónomos en su respecto, como la salud, la educación, la economía, la cultura, la sexualidad y la moral. Pero también le posibilita hablar de *religiones seculares*:

Se trata de analogías que ciertos procesos sociales presentan con las manifestaciones religiosas dominantes, especialmente con el cristianismo. Ritos, liturgias, jerarquizaciones, demandas de sacrificios, sacralizaciones no se dan sólo en los fenómenos considerados como religiosos, sino que se reproducen en otros espacios sociales. (GR, 85)

Recitales musicales masivos, acontecimientos deportivos y rituales de cultivo de los cuerpos posibilitan éxtasis, trances y sobrepasos de las fronteras entre personas, con la naturaleza y con otras tramas de la realidad; adquiriendo a veces significados y nominaciones explícitamente tomados del registro religioso.

¹¹¹ “Editorial”, *Sociedad y Religión* 1 (1985) 3-10, 5.

El quiebre del monopolio implica, en este registro, que hay productores de prácticas y discursos considerados socialmente como religiosos que ya no coinciden con los especialistas que habían protagonizado en exclusiva el proceso anterior. Dice, además, que los espacios de producción religiosa ya no se limitan a los que los especialistas definían por tales, ni se restringen a las fronteras trazadas por su intermedio.

2.3.2. Segundo registro: La creencia legítima ya no puede ser controlada por la iglesia católica y el campo religioso se pluraliza.

Una primera afirmación debe caracterizar nuestra mirada sobre el hoy de América Latina. El monopolio católico sobre los bienes religiosos legítimos -si alguna vez lo hubo de manera total en los últimos siglos- se ha quebrado en las últimas décadas y tenemos hoy la irrupción y reconocimiento legítimo de otras creencias -en especial las evangélicas, las afros e indígenas- que están produciendo una mutación y recomposición social y religiosa, especialmente en el cristianismo. La desinstitucionalización y la intensa recomposición identitaria comunitaria son las características centrales de este amplio y complejo proceso. (LS, 27)

Este segundo registro del monopolio religioso apunta a otra dinámica, relacionada esta vez con las cuestiones de la legitimidad social y los límites culturales de lo creíble. Para FM, esto quiere decir que, desde su llegada al subcontinente, la iglesia católica ha mostrado capacidad para delimitar qué es y qué no es creíble públicamente; y para gestionar un imaginario válido para todos los actores y colectivos respecto de qué creencias pueden sostenerse públicamente, y en qué modalidades y condiciones es socialmente válido hacerlo.

En este marco, el quiebre y la fragmentación del monopolio religioso indican que la iglesia católica ya no está en condiciones de seguir ocupando esta centralidad legitimante. En América Latina desde los años '80 otros grupos religiosos y otras modalidades del creer/no creer le disputan con éxito el espacio público y la trama cultural.

FM precisa las características del monopolio ahora fragmentado. En primer lugar, sostiene que esta interpretación no implica decir que no haya habido en América Latina grupos religiosos diferentes del catolicismo o que éste haya sido alguna vez el único sistema de creencias realmente existente. Lo que se afirma es que la iglesia católica tuvo poder como para “*crear y sostener un imaginario que ubica a la institución en el lugar de garante de la autenticidad de las creencias.*” (CEI, 4-5). En segundo término, hablar de monopolio no es equivalente a proponer que los habitantes de América Latina hayan creído en el pasado según las pautas dadas por la institución católica. El catolicismo popular subcontinental no ha acentuado un tipo de práctica religiosa

regular y regulada, sino que se ha caracterizado por una importante dosis de creatividad y contestación en sus imaginarios religiosos.

Por lo tanto, lo central del monopolio ahora en crisis no consistió en que la iglesia católica haya tenido un control real sobre la vida cotidiana de sus adherentes, sino que pudo ostentar un lugar social “*que le permite afirmar lo que es lícito creer en un momento determinado*” (CEI, 5). Es precisamente este lugar el que comienza a ser contestado en las últimas décadas.

La descripción e interpretación de esta fragmentación del monopolio católico son desarrolladas por Mallimaci en seis cauces.

a) Las estadísticas muestran que, en la casi totalidad de los países de América Latina, se ha verificado una disminución del porcentaje de personas que se declaran a sí mismas católicas respecto del total de las poblaciones; así como también una baja en la participación sacramental.

b) Crecen las opciones de creencia socialmente válidas. En primer término, porque grupos religiosos de larga data rompen sus tradicionales fronteras étnicas o anclajes minoritarios para proponerse al conjunto social. En este sentido, sobresale el protestantismo pentecostal. Su crecimiento en todos los países de América Latina, su capacidad para insertarse en los sectores populares, su afianzamiento en el campo público y político, lo convierten en un fenómeno clave para el quiebre del monopolio católico, más allá de que en los últimos años se esté dando una desaceleración de la dinámica.

Los protestantes pentecostales latinoamericanos no sólo han ampliado su caudal cuantitativo, sino que también han generado propuestas religiosas propias que se han difundido internacionalmente, convirtiendo al subcontinente en “exportador” de bienes religiosos. Esta presencia social y cultural se hace más significativa aún desde el momento en que las sociedades latinoamericanas perciben a las corrientes pentecostales como un agrupamiento con características propias, no confundible con los protestantes “históricos”, los Mormones o los Testigos de Jehová.

Esta expansión de lo socialmente creíble se observa también en otras dinámicas culturales. FM habla aquí de un *cambio en la apreciación social de las creencias* de sectores latinoamericanos habitualmente subordinados y estigmatizados. Las tradiciones y prácticas religiosas de negros e indígenas comienzan a recibir aceptación social y valoración cultural. En el

primer caso, las religiones afrobrasileñas se han vuelto creencias viables para muchos latinoamericanos sin vínculo alguno con los grupos de origen. En lo que respecta a las creencias y ritos de los pueblos originarios, éstas son reivindicadas, retomadas públicamente y se convierten en factores de movilización social y política. En otro sentido y con influjo en otros sectores sociales, la constelación de creencias y prácticas “Nueva Era” expande la legitimidad religiosa de otras tradiciones e innovaciones.

c) La diversificación de creencias viables está en relación con un proceso cultural al que FM refiere como *fragmentación en la producción social de sentido*. Las constelaciones conceptuales y simbólicas movilizadas, para dar cuenta de las cuestiones existenciales, ya no se gestan a partir de grandes relatos tradicionales, sino en el seno de grupos más reducidos y eventualmente en el plano individual. No sólo hay nuevas formas de creencia legítimas sino que también hay nuevos modos de creer en ellas.

d) Ligado a lo anterior, aparece una posibilidad socialmente legítima innovadora para América del Sur: mujeres y varones pueden autocomprenderse por fuera de creencias enmarcadas religiosamente. El precio social a pagar por reivindicar ateísmo, agnosticismo o simplemente la irrelevancia de la religión, se ha vuelto considerablemente bajo en una dinámica social que concibe lo religioso como objeto de preferencia. La categoría de los “sin religión” crece en las estadísticas de los países latinoamericanos.

e) A la luz de lo antedicho, se puede ver cómo no se está ante una ausencia de creencias sino de una nueva organización de las mismas, donde las instituciones tienen un influjo menor. FM, junto con otros especialistas, denomina *desinstitucionalización* a este proceso. El peso relativo de las iglesias e instancias directivas en la constelación de las creencias y en la vida cotidiana se reduce considerablemente, aun en las personas que adhieren a religiosidades institucionalizadas. La presencia de una tal dinámica en el largo plazo de América Latina es clara, pero actualmente hay un cambio de escala, de modo que este creer desregulado es un patrón extendido en la religiosidad del subcontinente.

f) Finalmente, una opción socialmente legítima se ha abierto paso y publicidad: la circulación religiosa. Una misma persona o grupo pueden recurrir a diversas opciones creyentes con distintas lógicas de participación y sin sentirse obligados a definir establemente su pertenencia. Este proceso se potencia por una transformación en la valoración cultural del cambio y la búsqueda, y se conecta con dinámicas de larga duración en América Latina en el que se dieron modalidades religiosas alternativas a las monopólicas. El resultado es la visibilización e intensificación de trayectorias religiosas complejas o nómades, que no son vividas por sus protagonistas como ilegítimas. Mallimaci recurre también a la terminología de *cuentapropismo religioso* a la hora de designar estos desarrollos, para indicar el hecho de que las trayectorias se construyen mediante una opción entre los tipos de involucramiento y de estilo de los grupos a los que se solicitan símbolos, prácticas y creencias.

Así es posible unir la asistencia a alguna manifestación católica de masas como San Cayetano o acompañar una peregrinación a Luján, solicitando pan, trabajo o salud con la lectura sobre energía positiva de algún autor norteamericano u oriental; participar en alguna ceremonia pentecostal (en los medios o en algún cine/teatro), en alguna ceremonia de cura o afro-brasileña en caso de problemas familiares, escuchar de vez en cuando a la predicadora de los Testigos de Jehová, sumarse a alguno de los numerosos grupos de auto-ayuda que funcionan en la parroquia, usar los recursos del o la curandera vecina, las cartas de esta o aquella astróloga, participar de un curso de yoga o control mental en la parroquia o club próximo y, por supuesto, asistir a los encuentros de preparación de bautismo de una hija o ahijada. (GR)

Circulación y cuentapropismo no son, para Mallimaci, sinónimo de caos o azar. Los sujetos optan desde anclajes culturales y según sus capitales simbólico-culturales que desembocan en “circuitos” con determinados patrones. Lo que puede resultar tanto en circulaciones *sucesivas* (los grupos y prácticas elegidos no coexisten en el tiempo) o *simultáneas* (pertenencias múltiples o identidad religiosas compuestas).

2.3.3. Tercer registro: Un monopolio históricamente situado y complejo

El tercer registro del monopolio está elaborado desde las propuestas más originales y complejas de FM. De allí su extensión y su análisis en dos miradas; una panorámica y otra histórico-detallada.

2.3.3.1. Una visión panorámica

Este registro del monopolio católico muestra un complejo entramado de cuestiones:

Vivimos en Argentina un profundo cambio del campo religioso: el monopolio católico creado, consolidado y desarrollado desde 1930 hasta los años ochenta se ha quebrado. La identidad

argentina, en el nivel de amplios sectores populares -por ejemplo-, ya no es más sinónimo de identidad católica, producto de transformaciones culturales, religiosas, militares y políticas, y por el surgimiento de la disidencia evangélica en los espacios públicos, en especial de la pentecostal. (CR, 25-26)

La categoría “monopolio” y el análisis de su quiebre adoptan dimensiones diversas respecto de las que se venían elaborando hasta aquí. Por un lado, se dan coordenadas temporales y espaciales precisas, hablándose de un proceso histórico de cincuenta años, acotado simbólicamente por el golpe cívico-militar de Uriburu y por la recuperación de la democracia. Por otro, aparece en relación con temáticas como *identidad argentina y transformaciones militares*. ¿Qué significan tales cambios?

Estamos aquí ante un desplazamiento analítico fundamental por el que FM ha dado una contribución central a las ciencias sociales latinoamericanas, y al que ha dedicado su trabajo doctoral y una parte considerable de sus investigaciones. Adelanto una visión esquemática del conjunto para luego entrar en su despliegue.

FM ubica la cuestión de monopolio católico, para el caso argentino, en un análisis de larga duración realizado según los patrones de la sociología histórica. La acción monopólica de la iglesia católica en el país no agota las formas de su relación con éste y no hace de aquella el único actor monopólico. De allí su propuesta de un proceso en cuatro etapas que luego analizaremos en detalle.

Pero en este encuadre de larga duración, el período de cincuenta años antedicho cobrará una especial relevancia en el conjunto. Para la descripción de su trascurso, la categoría de monopolio y de su quiebre se cargan con dos sentidos distintos. Al ya visto de las relaciones entre la iglesia católica y otros proponentes -religiosos o no- de cosmovisiones y sentidos, se agrega un segundo que es nuevo. Ahora, el monopolio es adscripto a una figura del catolicismo (integralismo) que ejerce hegemonía sobre otras formas del mismo, por lo que se trata de un *monopolio intracatólico*. Pero, dado que en el período enfatizado no hay competidores capaces de desalojar a la iglesia católica de su lugar primacial, el triunfo del segundo implicará una transformación global en la constelación general. Y lo mismo sucederá con su erosión y debilitamiento. En el análisis habrá que prestar atención a este entrecruzamiento, no siempre explicitado por FM.

¿Qué es el catolicismo integral? Se trata una figura histórica de catolicismo que, en el lapso mencionado, logró hegemonía sobre las demás conformaciones y monopolio respecto del

imaginario religioso legítimo de la Argentina. Diversas nominaciones han sido ensayadas para designarlo, entre las que sobresalen *integral*, *integralista*, *intransigente* y *ultramontano*; afianzándose con el tiempo la primera de ellas (en adelante CI):

En esta investigación no buscamos analizar y comprender todo el catolicismo ni todos los católicos, sino un tipo, el integralista, que viene dominando el escenario y el debate socio-religioso en los últimos cincuenta años de nuestro país (...) El catolicismo integral (...) que durante décadas monopolizó el espacio eclesiástico privilegiando la relación con el estado y las clases dirigentes empresariales, militares y sindicales, hoy está jaqueado por dos procesos innovadores con características más o menos sectarias según los grupos. (CIA, 5)

Se trata de una manera, construida históricamente, de comprender el lugar que han de ocupar lo religioso y la iglesia católica en la sociedad. Le es peculiar no estar organizado en torno a personas o grupos, sino alrededor de la convicción de la centralidad de la fe cristiana -tal como la sostiene la iglesia católica, apostólica y romana- en todos los campos de la vida personal y colectiva. Autoconsiderándose depositario, garante y defensor de la verdad absoluta, este tipo de catolicismo concibe a la iglesia católica como norma suprema respecto de la cual han de ser juzgadas todas las demás verdades, normas y criterios. Huelga decir que, desde tales convicciones, se plantee un proyecto totalizante. Lo que ha de ser cristianizado no es tal o cual sector o grupo social sino la totalidad de la Argentina. Lo que cuenta no es alcanzar a tener algunos diputados católicos, llegar a gestionar universidades confesionales o dar a luz sindicatos propios, sino que haya cada vez más católicos diputados, que los católicos controlen las universidades estatales y que dirijan los sindicatos. Denominaciones como *humanismo integral*, *desarrollo integral*, *liberación integral*, *comunitarismo integral* y *evangelización integral* dan la pauta de lo que está en juego.

Es claro que, desde esta plataforma, el CI rechaza los espacios y límites que otras convicciones y proyectos han querido hacer jugar a la religión y al catolicismo, restringiéndolo a ser un colectivo marginal, autorrecluido y meramente defensivo. Por el contrario, se presenta como un movimiento activo, creador de propuestas y de mediaciones históricas precisas. Se lanza a “ganar la calle”, a disputar el espacio público y a formar cuadros en todos los niveles sociales y culturales. Busca penetrar, influir y transformar. Más aun, descubre que la coyuntura histórica del primer tercio del siglo XX le abre una puerta inédita para que el proyecto de una “Argentina católica” pase de ser una utopía movilizante a transformarse en una posibilidad real y en marcha.

En otras palabras, el CI se ubica a sí mismo al mismo nivel que los otros dos proyectos de gran alcance en pugna desde fines del XIX: el liberalismo y el comunismo. En su

autocomprensión, el CI construye un conflicto triangular en el que debe luchar y derrotar a sus dos adversarios irreductibles. Se trata de tres “mundos” con posturas frente a todos los aspectos de la existencia humana, con sus propias promesas paradisiacas e infiernos, sumos sacerdotes, ortodoxias y herejías. FM se referirá en otros lugares a esta “entidad” del CI en términos de *modernidad católica intransigente y antiliberal*.

Finalmente, el CI es una matriz dentro de la cual pueden verificarse tensiones, conflictos, descalificaciones y tránsitos entre sus componentes (integristas, sociales, integrales “a secas”), pero que ante muchos frentes que consideran irrenunciables se aúnan, convergen y toman posturas comunes. Coincidentes en la exigencia y viabilidad de una Argentina católica, se bifurcarán en los medios y en los énfasis para alcanzarla: lo social y el largo plazo, o la eficacia inmediata desde el copamiento del Estado; la masividad o el privilegio de las elites del poder.

Una vez en posesión de una visión panorámica del conjunto y de uno de sus actores protagónicos, paso a un desarrollo detallado de las alternativas históricas de las relaciones entre Argentina y catolicismo en las cuatro etapas marcadas por FM.

2.3.3.2. El largo plazo: Argentina y el catolicismo

El uso de la categoría de “monopolio” aplicada sin más complejidad a todas las etapas históricas de la Argentina resulta, para FM, analíticamente inviable. En su propuesta de un recorrido en cuatro etapas, será necesario ir precisando sus alcances y sus diversidades.

a) Una primera etapa, desde el punto de vista de lo que se analiza, abarca el largo período que va desde la Conquista hispano-lusitana de lo que será América Latina hasta la consolidación de los Estados nacionales a fines del XIX e inicios del XX. Este amplio lapso temporal está caracterizado por un modelo de *cristiandad* mediado por el régimen de patronato. Por lo tanto, la categoría de monopolio no es, aquí fructífera. Lo que hoy denominamos “Estado” e “iglesia” existían en una relación inextricable. Solapando funciones y símbolos, el poder religioso y el político no se distinguían tanto como esferas separadas cuanto como jurisdicciones diversas (donde el conflicto era frecuente). Una alternativa institucional a lo católico era impensable (lo que no quiere decir que lo fuera una lucha por el lugar que la iglesia institucional y sus instancias debían ocupar). Si esta consideración parece ir de suyo respecto del período “colonial”, no lo es tanto prolongar su vigencia luego de 1810. Pero FM interpreta que, en lo que al proceso en

estudio se refiere, la revolución y la independencia no implican un cambio radical. Pueden darse debilitamientos de estas o aquellas estructuras institucionales del catolicismo y desplazamientos en algunas de sus instancias. No obstante, los nuevos regímenes de gobierno no sólo no rechazarán el patronato sino que lo reivindicarán en su favor, como antes lo estaban bajo la égida monárquica.

b) La segunda etapa es llamada por FM *liberalismo integral*. Iniciada en torno a 1880 colapsa con la crisis de 1930, luego de un intento limitado de cuestionamiento por parte del Radicalismo. Aquí la categoría “monopolio” toma un matiz particular, ya que quien lo ejercita es el Estado nacional (extensible a Latinoamérica). Se trata de un control de la “trascendencia legítima”, es decir, de aquello que cuenta como religión públicamente admisible. El Estado desplaza a la iglesia católica de la gestión educativa, del registro de nacimientos, casamientos y defunciones, y de los cementerios. Reivindica su autoridad sobre asuntos del clero y sobre la elección de los obispos. La promoción de una separación iglesia/Estado está en marcha. Se toleran otros cultos como parte de la política migratoria y según sus avatares (protestantismo, judaísmo, espiritismo), subrayando el debilitamiento católico.

Para FM, es posible hablar en este período de un monopolio del *liberalismo integral e intransigente* que, reconociendo el valor ético de lo católico para la sociedad, se arroga la fijación de su estatuto sociocultural como fenómeno privado a ser practicado en la conciencia y en los templos. Esto se ve acentuado por las afinidades que, en lo que hace a la concepción del rol del catolicismo en la sociedad, tienen para con el liberalismo grupos tan disímiles a éste en otros campos, como protestantes, socialistas, francmasones, librepensadores y anarquistas. El lema “*militares al cuartel y curas a la sacristía*” expresa sintéticamente esta convergencia.

Se asiste, así, a un freno a la influencia y la expansión de la institucionalidad católica desde un ideario “liberal/conservador, deísta y espiritualista” que combate desde los postulados del progreso, la administración y la libertad de mercado, a una cultura en la que ve ligarse todo aquello que desea superar: lo hispánico, lo bárbaro, lo indígena, lo rural, lo atrasado.

Sin embargo, esta etapa conoce otro tipo de postura respecto de las cuestiones en análisis, a la que FM denomina *liberal-conciliadora*, a estas alturas, minoritaria. Ligada a dirigentes políticos, terratenientes y empresarios con sólidas redes con miembros del clero que pertenecen a sus familias, procura una relación más armoniosa que conflictiva entre la iglesia y el Estado,

reconociendo la hegemonía del catolicismo en el plano moral. Cuando surjan conflictos sociales con el naciente movimiento obrero no dudará en recurrir a la autoridad eclesiástica en apoyo de sus “reclamos”.

Si se ven las cosas desde el lado de la iglesia católica aparece un proceso similar e inverso. Ante el monopolio del liberalismo integral y los desafíos del mundo socialista se dan dos grandes respuestas. En un caso, emerge un *catolicismo de conciliación* que procura inscribirse en el estado de cosas vigente al tiempo y que se propone catolizar a las clases dirigentes de cuño liberal. En el otro, amanece un *catolicismo de enfrentamiento*. Ningún acuerdo es viable, ni siquiera para conformar un frente común contra el socialismo. Lo que se impone es la creación de organizaciones católicas que permitan a los diferentes grupos vivir su fe en un ambiente hostil.

Este monopolio de la trascendencia legítima tiene efectos diferenciales sobre el catolicismo. Por un lado, su impacto es importante en el plano institucional. Pero, por otro, su influjo sobre la religiosidad no es uniforme. Más aun, existe un entramado de religiosidad popular en el que la influencia del liberalismo integral no desplaza al catolicismo:

Entre la población rural y los habitantes de las periferias de las ciudades se difunde una religiosidad que mezcla elementos católicos con otros provenientes del sustrato de creencias pre-colombinas y africanas, lejos de la regulación institucional de la Iglesia católica. Esta base de religiosidad popular permanece, y no es aplanada por la utopía liberal secularizadora adoptada por las élites urbanas, que producen las distintas configuraciones innovadoras de distanciamiento entre la Iglesia y el Estado. (CEI, 2)

Esta combinación de un catolicismo institucionalmente y débil arrinconado por contrincantes monopólicos en lo público-político, y un catolicismo popular expandido es llamada por FM *catolicismo sin iglesia*, para el caso argentino. La inmigración masiva llegada a la Argentina provoca gérmenes de transformación. Tanto por el ingreso de nuevos católicos desde Europa como por el arribo de sacerdotes, religiosas, órdenes y congregaciones desde el viejo continente. No obstante, en una mirada de conjunto, lo que puede verse es un catolicismo a la defensiva, donde los sectores proclives a la conciliación pesan más que los que propugnan una confrontación.

c) La tercera etapa amanece en torno a la crisis del 1930 y se continúa -con alternativas y desplazamientos- hasta los años 1980. Para este período, la categoría de monopolio católico cobra un vigor y una amplitud originales. Por un lado, significa el pasaje de la iglesia católica a la centralidad de la gestión de la trascendencia, por medio de la recuperación de espacios que el

Estado se había arrogado. Por otro, el catolicismo construye (y se le reconoce) una posición central y dominante en el imaginario de la identidad argentina, la nacionalidad legítima y el patriotismo (la argentina católica). Pero, al mismo tiempo, el monopolio en su doble sentido, lo tiene ahora la versión histórica del CI que ya hemos analizado:

La expansión del movimiento católico desde fines de la primera guerra mundial, la intransigencia como modelo que centraliza y aglutina a los diversos actores, y la penetración en todos los estamentos estatales y societales a partir del golpe militar cívico-religioso de 1930, configura una de las construcciones sociales e imaginarias más destacadas en lo que hemos llamado la Argentina católica: la invención de la nación católica, que el episcopado argentino y el movimiento católico van modelando. Asistimos así a un lento pero persistente proceso de catolización del Estado y de los espacios públicos, configurando al mismo tiempo una cultura católica difusa en el conjunto de la sociedad. (QA, 245)

Dinámicas sociales, políticas y culturales suscitadas desde los años '10 y '20 del siglo XX, encuentran en la crisis del régimen liberal un espacio para eclosionar. Gestado y expandido al calor de estas transformaciones, el CI germina en el seno del derrumbe del modelo agro-exportador y del fin de las reformas sociales impulsadas por el radicalismo. La represión del anarquismo y del comunismo, y las dificultades de inserción del socialismo posibilitan su influencia también en los sectores populares.

Tiene como acontecimiento clave al *Congreso Eucarístico Internacional* de 1934 con más de un millón de personas en la calle y con el presidente Justo consagrando al país al Sagrado Corazón. Este baño de multitudes es ocasión para reelaborar relaciones de fuerzas. Si la iglesia católica se comienza a comprender a sí misma como actor clave de la vida nacional, el gobierno la asume como aliada en su búsqueda de base popular; al tiempo que registra la exigencia futura de contar con ella. Dirigentes, partidos y organizaciones sociales toman conciencia de un nuevo polo de legitimidad.

El “motor” decisivo de la implantación del CI será la *Acción Católica Argentina*, creada en 1931 en el marco de las políticas de la sede romana y desde el modelo pastoral desarrollado en Italia. La expansión que se busca y comienza a gestar es omniabarcante: parroquias, colegios, instituciones militares, barrios populares y residenciales, universidades y fábricas. Niños y jóvenes, poco interpelados por otras propuestas, serán objeto privilegiado de sus esfuerzos. Los recursos de la prensa, la gráfica, la publicidad y la radio serán usados intensamente.

Las consecuencias de esta monopolización son, para FM, decisivas tanto para el catolicismo en su conformación interna cuanto en sus relaciones con lo social, cultural y político:

A partir de este momento, el catolicismo comienza a ser concebido históricamente por sectores cada vez más amplios de la sociedad argentina como el remedio a esas crisis del liberalismo y al temor que produce el movimiento comunista. (CEI, 10)

En la construcción de una Argentina post-liberal, lo católico emerge como pilar de nacionalización y fuente de identidad. La asociación entre nación, catolicismo, patria, fuerzas armadas se delinea en el imaginario social del país. Ante el comunismo “ateo” e “intrínsecamente perverso” y el liberalismo “pecaminoso” postulan como única alternativa viable una identidad nacional que haga eje en el proyecto católico.

El trabajo de impregnación de la sociedad nacional es múltiple. FM enfatiza en tres vertientes. Ante todo, se ensaya una catolización del pasado argentino. Según esta construcción - llevada a cabo por sectores intelectuales-, el catolicismo habría estado siempre presente en la vida nacional, particularmente en sus momentos fundacionales. Oponiéndose a quienes consideraban un borramiento de lo católico en la historiografía liberal triunfante, desplegaron un amplio abanico de motivos: disputar con la visión de un catolicismo oscurantista, fuente de atraso, barbarie y superstición; reivindicar su presencia en la Revolución de Mayo y en los procesos de la Independencia; destacar el aporte de la Compañía de Jesús en todos los campos; proponer una figura catolizante de grandes hombres (Belgrano, San Martín y, sobre todo, Rosas); demostrar la presencia de lo católico en las tradiciones populares y masivas.

Una segunda “operación” será la penetración católica de las Fuerzas Armadas argentinas. Fruto de un proyecto explícito por parte de la Acción Católica, se irá perfilando una amplia red de capellanías, presencia sacerdotal en los institutos de formación, contactos personales, convergencia de militares y eclesiásticos en actos públicos, liturgias y cuarteles.

Finalmente, se inicia un contacto con los sectores populares, favorecido por las transformaciones provocadas por la industrialización que hacen obsoletas estructuras anteriores. El CI se presentará como un crisol capaz de integrar a los diversos sectores sociales y culturales; ofreciendo su universo simbólico para dar respetabilidad a grupos marginados o invisibilizados.

Políticamente, el Estado apela de manera diversa pero creciente a lo católico como factor de legitimación. Presente apenas como gestualidad en el gobierno de Justo, aparece explícita en la proclama del golpe cívico-militar de 1943, quedando a partir de entonces incorporada al lenguaje de Estado. La presencia de lo católico en lo político da un salto de cualidad. Los católicos que pasan a desempeñar cargos estatales los asumen como parte de su militancia católica integral de cristianización de la Argentina. La instauración de la educación religiosa en

las escuelas públicas será un icono de los logros culturales del CI. Esta vinculación estrecha entre Estado y catolicismo dará lugar a una trasposición a doble mano. Si, por un lado, los conflictos internos del catolicismo repercuten a su modo en el Estado, también los conflictos sociales y políticos impactan en el catolicismo.

Al final de este proceso, y en contraposición con el anterior, tenemos ahora un *catolicismo con Iglesia* y a la ofensiva en todos los campos. O, en otra terminología usada por FM, el CI se constituye en un *nacionalismo de sustitución*.

El proceso no se detiene en 1945 pero se enfrenta a transformaciones decisivas. El surgimiento y consolidación del peronismo interactuará con el CI de maneras complejas, multidireccionales. Una dirección del proceso consiste en la creación de una afinidad de largo plazo entre las perspectivas católicas y los espacios simbólico-políticos del justicialismo. Perón y el peronismo se reivindicarán insistentemente como un movimiento humanista y cristiano, harán constantes referencias a la doctrina social católica y a sus encíclicas sociales como parte de su programa político, y su posición tercerista asumirá muchos de los cuestionamientos al liberalismo y al comunismo en la línea del CI. Más aún, su capacidad de integración de amplios sectores populares será un canal para que, también en ellos, permeen motivos e imaginarios de la Argentina católica.

FM proporciona diversos indicadores de esta dinámica: identificación de muchos católicos con el peronismo -muchos en calidad de dirigentes- en virtud misma de su adhesión religiosa. Apoyo de personas y colectivos católicos al surgimiento del movimiento (particularmente a su política social). Participación de sacerdotes, religiosos y religiosas en diversos planos de la política peronista, que van desde sacerdotes diputados y religiosas activas en la *Fundación Eva Perón* hasta un “intelectual orgánico” del justicialismo como Hernán Benítez. Incidencia de motivos católicos en la cultura política sindical.

Sin embargo, el proceso tendrá también otra dirección. Perón, Evita y el peronismo asumirán tales aspectos del CI desde una reivindicación de autonomía y desde códigos propios. El movimiento peronista buscará, como el CI, abarcar toda la vida, provocar adhesiones globales y masivas, influir en todos los estratos de la sociedad. Para ello, echará mano a múltiples matrices de sentido a las que pretenderá organizar desde su propia posición abarcadora. Los indicadores elencados por FM son elocuentes: los motivos católicos serán procesados desde una deriva popular, “plebeya” y obrerista, lo que llevará a muchos católicos y a sectores de conducción

institucional a una ruptura con el peronismo por motivos tan diversos como la desilusión, el culto a la personalidad, o el peligro de estar ante la antesala del comunismo. Además, el peronismo reivindicará autoridad para definir cuál era el “verdadero catolicismo”, contrapuesto al encarnado por la institución católica. A esto hay que sumar la jerarquización del peronismo como más abarcador que el catolicismo, como se percibe en estas declaraciones de Perón en 1954:

Yo no sé por qué salen ahora esas organizaciones de abogados, de médicos y de estancieros católicos. Nosotros también somos católicos. Sólo que para ser peronista no decimos que somos peronistas católicos. Somos simplemente peronistas y, dentro de eso, somos católicos, judíos, budistas, ortodoxos, etc., porque para ser peronista no le preguntamos a nadie a qué Dios reza.¹¹²

El conflicto 1954-1955 tuvo componentes evidentes de esta contraposición: medidas del gobierno para atacar el monopolio católico, expulsión de sacerdotes, reivindicación católica de los golpistas, quema de templos católicos.

La convergencia conflictiva entre CI y peronismo marcará de diversas maneras a todo el período posterior. Sin embargo, algo se ha sedimentado. Los sucesivos gobiernos considerarán al catolicismo como cimiento (a veces incluso garantía) de la nacionalidad, de la patria y de la cultura nacional. El episcopado argentino será reconocido como una suerte de reserva de última instancia y los obispos tenidos como actores sociopolíticos “naturales” y como protagonistas monopólicos del espacio religioso.

El proceso de incidencia, reelaboración y desplazamiento del monopolio de CI, prosigue de muchos modos en el período posterior y hasta la década del '80 del siglo XX. Para evitar una extensión desmesurada, elenco en breves pinceladas algunas de las alternativas de su despliegue según FM.

1/ La activa participación católica en la efervescencia política y revolucionaria en la América Latina de los años '60 y '70 no es considerada por FM como una ruptura con la matriz anteriormente descrita. El impacto de la revolución cubana, las transformaciones en el iglesia católica derivadas de las reformas del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de su recepción en Latinoamérica, con su símbolo en la II Conferencia General de Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), generaron una densa red de iniciativas, colectivos y vinculaciones en las que las creencias y prácticas del CI siguieron influyendo.

¹¹² Citado en AT, 169.

Esta afirmación se basa, antes que nada, en una filiación histórico-institucional. Actores y organizaciones católicas post-conciliares muestran claras raíces en el movimiento de los años '20 y '30; las diversas secciones de la Acción Católica serán decisivas en la conformación de la nueva militancia (JUC, JAC, JOC, Movimiento Rural); se verifica una nutrida participación de sacerdotes católicos en la conducción de colectivos formales o informales del tiempo. Pero también, en el hecho de que muchos de los motivos, ideas, sentimientos movilizados tenían una larga trayectoria en la matriz del CI: Patria, nación, catolicismo en toda la vida, militancia, entrega de la vida, oligarquía, virtuosismo militar, antiimperialismo, tercera posición, denuncia del mundo, desconfianza ante la democracia y otros aspectos de la modernidad, pueblo, regeneración moral, salida del pecado social, combinación de convicciones escatológicas/extramundanas con compromisos intramundanos.

En otras palabras, los polos de la constelación ya estaban disponibles y gozaban de legitimidad: lo nacional, lo popular, lo peronista, lo católico, lo militar y lo sindical no requerían ser puestos en relación por primera vez. De lo que se trataba era de ver cuáles de sus herencias se enfatizaban y con qué sectores de cada uno de estos polos había que vincularse. Así, motivos anteriores desembocarán en nuevas formulaciones tales como: opción por los pobres, dependencia/liberación, pueblo/popular, afinidad entre catolicismo y causa nacional con sus correspondientes adversarios opresores (imperios, oligarquías, sectores dominantes, proyectos antinacionales y antipopulares).

Sin embargo, un componente nuevo se suma a la constelación. El catolicismo emprende un diálogo original con el socialismo, en particular con sus versiones humanistas, lo que acarreará importantes consecuencias en la manera de activar, organizar y recrear estas memorias.

La densidad de la matriz CI actualizada tiene un apoyo ulterior, según FM, en el hecho de haber dado lugar a opciones muy diversas por parte de los católicos de los '60 y '70. Lo que, visto desde otro ángulo, puede explicar cómo un militante católico iniciado en alguna de estas experiencias puede encontrarse unos años después en el polo opuesto del arco político y social, reivindicando continuidades en medio de los cambios aparentemente abruptos. Algunos ejemplos de estas trayectorias pueden dar una idea de la amplitud.

Algunos católicos eligieron vincularse con los sectores “virtuosos” de las FF.AA, en la búsqueda una activación de la reserva moral de lo que consideraban los dos componentes de salvación de la patria en crisis. La formación de las futuras camadas de oficiales, la creación de

amplias redes de personas, publicaciones y movimientos de acción directa los posicionaron como conspiradores de amplio espectro. Su manera de abreviar en el nacionalismo de los '20 y '30 tuvo la particularidad de llevarlos a rechazar la renovación del Concilio Vaticano II a la que sospecharon modernista y riesgosa para la identidad católica.

Otros, se inclinaron por la opción sindical, sea en clave integracionista con el peronismo (Asociación Sindical Argentina), sea vinculándose con los corrientes combativas antiburocráticas como las que se articularon en la CGT de los Argentinos. Entre quienes se orientaron hacia el mundo de las ideas, destaca el *Centro Argentino de Economía Humana*, fuertemente vinculado con la CGT y organizador de encuentros obrero/estudiantiles dirigidos a repensar el papel de los católicos en el cambio social en marcha.

Algunos intelectuales cristianos hicieron una neta opción por la acción, al considerar que el talante antiburocrático debía ser combatido en todas sus manifestaciones (sindicales, políticas, eclesiásticas). El colectivo *Cristianismo y Revolución* destaca nítidamente en este cauce, buscando una convergencia simbólico-política entre Camilo Torres y el Ché Guevara, con un decidido componente mesiánico-martirial, al que FM considera afín con la intransigencia católica antimoderna del pasado.

La elección de la política de partidos tuvo importantes adhesiones entre los católicos. Tanto en su “ala derecha”, con organizaciones de cuadros que pretendían el doble control del peronismo y del aparato del Estado (Guardia de Hierro), cuanto en su “ala izquierda” -mayoritaria- que desde la militancia universitaria se expandieron para converger en la tendencia revolucionaria del peronismo (Juventud Universitaria Peronista, Movimiento de Villeros Peronistas). En ambos casos, había aceitados contactos con diversos sectores militares, eclesiales y sindicales.

La opción insurreccional fue la desembocadura para muchas trayectorias católicas en el seno de organizaciones como Montoneros, FAP y Descamisados. En la primera de ellas, la constelación de vertientes nacionalistas, peronistas, católicas y de reivindicación de la violencia legítima cobrará rasgos programáticos. La creación de capellanías para el ejército nacional que buscan construir y la apelación a la jerarquía eclesial como mediadora muestran que no era una separación entre lo católico y lo partidario lo que se buscaba, sino una forma otra de legitimación de lo otro por lo uno: La matriz integral sigue operando en un movimiento que se proponía alternativo.

2/ La dictadura militar 1976-1983 y el movimiento de Derechos Humanos

Nuevamente, para este particular lapso histórico, FM propugna la continuidad con la matriz CI que, también en este caso, generará posiciones bien disímiles. Por un lado, se conformó una posición mayoritaria:

Un catolicismo que, en nombre de la patria amenazada por la subversión y el comunismo, justificó, legitimó y participó activamente en las actividades de las Fuerzas Armadas. Esta colaboración fue desde los vínculos con las cúpulas eclesiástica y militar hasta las conexiones ideológicas con ellas. Con ello se intentó presentar toda disidencia política en el seno de la Iglesia católica como una *infiltración marxista* y una conspiración contra el *verdadero catolicismo*. (AT, 184)

Una afinidad católica-militar, presente en la matriz del CI y desarrollada intensamente desde los años '30, pasa a primer plano. Las coincidencias entre el accionar de la dictadura, el episcopado argentino y otros colectivos católicos con posturas públicas son netas: la situación es excepcional y justifica medidas del mismo calibre, la amenaza terrorista apátrida atenta contra los valores cristianos, las acusaciones de violación a los derechos humanos son parte de una campaña conspirativa. Las conexiones estrechas entre prelados y altos mandos militares, el trabajo de legitimación religiosa del accionar delictivo en la desaparición de personas por parte de sacerdotes son otros rostros de una reconfiguración de vínculos con largas trayectorias.

Pero, para FM, la hondura de la permeación del CI en la trama cultural se verifica con igual fuerza en el surgimiento de una corriente -minoritaria pero significativa- de católicos que se alzaron en defensa de los derechos humanos desde el inicio mismo del accionar del terrorismo de Estado. Una definida inspiración evangélica llevó a católicas y católicos a gestar organizaciones de derechos humanos por fuera de la institucionalidad (lo que diferencia el caso argentino de otras experiencias latinoamericanas). También estas personas provenían de una formación en el CI, como lo muestra el caso paradigmático de Emilio Mignone.

Se trata tan sólo de un ejemplo más de la compleja sociedad argentina, que muestra a nacionalistas y católicos tanto entre los torturados como entre los torturadores. Una sociedad en la que las estructuras políticas del radicalismo, del comunismo y del socialismo legitimaron el golpe de estado de 1976, mientras que dirigentes y militantes radicales, comunistas y socialistas eran encarcelados, perseguidos y asesinados. La contundencia de esa represión, así como las justificaciones católicas, nos permite reparar en una de las características de la dictadura: catequistas, agentes pastorales, sacerdotes, religiosos y hasta obispos fueron perseguidos y asesinados por la dictadura debido a su compromiso con organizaciones sociales populares ante la connivencia de la inmensa mayoría de la jerarquía eclesiástica. (AT, 188-189)

Católicos que saludaron la misión “cristianizadora y purificadora” de la dictadura; católicos ligados a movimientos populares afines al peronismo y al tercer mundo víctimas de esa

ola cruenta. Ambos movilizando y articulando de modos dramáticamente distintos los polos de la matriz CI.

d) La cuarta etapa tiene su inicio simbólico en la recuperación de la democracia en 1983. La matriz CI muestra aun importantes capacidades de activación al tiempo que su monopolio comienza a horadarse.

Respecto de lo primero, FM da numerosos ejemplos: Movilización católica por el *Congreso Pedagógico* y capacidad de limitar la aplicación de leyes en torno a la salud reproductiva. Surgimiento de un discurso “anti-sectas” con una decidida orientación estigmatizante y descalificadora de otros colectivos religiosos. Estrategia exitosa del gobierno de Menem de activar vínculos con el Vaticano por encima del Episcopado local, apoyando las posiciones propias del CI en foros internacionales, con los consiguientes beneficios materiales y simbólicos para los sectores de la iglesia afines. Presentación de vertientes muy distintas del catolicismo argentino, incluidos los obispos, como un frente anti-neoliberal en los '90 con una renovada legitimidad para la acción social de la iglesia católica. Llamado al Episcopado, junto a las Naciones Unidas, para mediar en la crisis argentina del 2001 a través del *Diálogo Argentino*. Visibilización del catolicismo como reserva de sentido, cada vez que diversos aspectos de la vida nacional entraban en crisis de legitimidad: partidos políticos, planes económicos, Estado ausente, identidad, etc. Inviabilidad para legislar a favor de una ciudadanía religiosa igualitaria que ubica al catolicismo como un actor más. Legislaciones provinciales recientes que aprueban la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Todo lo cual indica que los vínculos entre iglesia católica e identidad nacional, y la naturalización de parte de amplios sectores sociales de su rol político, social y cultural, siguen presentes.

Sin embargo, la matriz del CI ha venido viviendo una erosión que eclosionó con la consolidación de la democracia. Dos grandes procesos convergen en este quiebre. Por un lado, están los ya mencionados procesos de transformación cultural de las creencias (desinstitucionalización, cuentapropismo religioso, circulación, etc.), convergiendo con la aparición de grupos religiosos con capacidad de competir y reclamar tratamiento igualitario, y con un Estado que ha comenzado a verlos como interlocutores socialmente relevantes. Por otro, FM postula también como factor debilitante una transformación interna al propio catolicismo. El

CI no sólo se había reclamado como religión legítima ante las demás tradiciones y como confesión de referencia en el ámbito cristiano, sino también como el verdadero catolicismo con capacidad para marcar el conjunto de las relaciones de la iglesia católica con otras instancias y simbólicas. Esto es precisamente lo que en esta etapa ha comenzado a quebrarse, al punto de generalizarse la terminología “catolicismos”, como manera de dar cuenta del final de una lógica monolítica. Ante las transformaciones sociales en curso, el *catolicismo de certezas*, como heredero directo del CI, ha de competir con otros dos cauces: un catolicismo de las *comunidades emocionales* (en el que la renovación carismática es un actor relevante, pero no exclusivo) y una red de *experiencias católicas insertas en sectores populares*, que combinan un definido antiliberalismo con una flexibilidad en el plano dogmático y una convergencia con movimientos sociales en la defensa de los derechos humanos y sociales.

En este sentido, FM habla de un *segundo quiebre del monopolio católico*, esta vez, significando que la figura histórica de las relaciones del catolicismo con la modernidad en sus vertientes políticas, económicas, sociales y religiosas ya no son patrimonio exclusivo del CI, sino que se ha abierto una disputa intracatólica con otros acercamientos. Cada una de las tres vertientes reclama su propia comprensión de lo religioso, de la modernidad, del individuo, de lo social, de lo vivencial y de lo organizativo.

De allí que, ante debates públicos recientes (retenciones, salud reproductiva, matrimonio igualitario, ley de medios, etc.), no sólo se han escuchado las habituales voces del “catolicismo de certezas”, sino también otras voces reivindicando otros anclajes católicos, con otras afinidades políticas y sociales, con prácticas y discursos muchas veces opuestos a los primeros.

2.3.4. Límites del quiebre del monopolio católico

Los análisis de FM son insistentes respecto de los límites del quiebre o pérdida del monopolio católico en América Latina.

a) La ampliación de legitimidad social para grupos religiosos ha alcanzado a otras vertientes cristianas, a una diversidad de catolicismos y -de manera muy incipiente- a matrices no ligadas al cristianismo. Pero esto no ha desembocado aun en un pluralismo religioso en clave de igualdad de legitimidad, de valoración cultural y de capacidad de interlocución con el Estado.

b) El “mundo” católico sigue siendo ampliamente mayoritario. Su presencia simbólica, territorial, educativa, político-social, económica y comunicacional sigue siendo capaz de permear, aun con diferencias regionales, el mapa latinoamericano y en particular argentino.

c) FM destaca la presencia de una religión “difusa” o “implícita” en la que el catolicismo continúa con su trabajo cultural naturalizado:

Gran parte de la religiosidad de los argentinos proviene de este catolicismo y cristianismo difuso. ¿Quién no es católico en la Argentina? Jueces, dirigentes sindicales, políticos, jugadores de fútbol, militares, empresarios, profesores, obreros, desempleados expresan, a su manera, esta identidad difusa. Las diversas religiosidades y devociones populares, con su particular relación con lo sagrado, con lo trascendente y con lo emocional son una nítida expresión de cómo se expresa y se da sentido a lo religioso. Vírgenes, santos, patronos, héroes y heroínas locales, oraciones y fiestas religiosas remiten a un catolicismo -donde la presencia mariana es garantía de identidad religiosa-recreado, hecho a medida de los «consumidores» y con una gran distancia de dogmas, preceptos y recomendaciones eclesiásticas. (GR, 83)

2.3.5. Decantaciones

La categoría de monopolio adquiere, en el trabajo de FM, desplazamientos de significado y se une a distintas constelaciones semánticas. Tres planos son los más usados: monopolio de la trascendencia legítima (aplicable a todo agente colectivo con capacidad de hegemonizar la gestión pública de las relaciones con la trascendencia); monopolio cosmovisional y de la creencia legítima (ostentable por un colectivo por sobre todos los demás proponentes de sentidos últimos y cosmovisiones totalizantes); monopolio intracatólico (por el cual una figura del catolicismo prima sobre las demás, desactivando sus capacidades de influjo sobre las relaciones entre religión y sociedad).

En lo que hace a sus diversos significados, propongo un decantado en dos ejes con proposiciones sintéticas que los despliegan.

a) Quiebre del monopolio católico en América Latina significa:

- Una diversificación de agentes y espacios legítimos para la producción y circulación de lo religioso, ante la cual los especialistas “habilitados” pierden su exclusividad y las fronteras por ellos trazadas, colapsan.
- El peso relativo de las instancias institucionales disminuye sensiblemente en la construcción de las identidades religiosas (desinstitucionalización).

- En casi la totalidad de los países latinoamericanos hay una disminución en la autodeclaración de catolicismo y en la participación sacramental.
- La iglesia católica ya no está en condiciones de controlar la creencia legítima, ni puede sostener un imaginario que la ubica como garante única de autenticidad. El campo religioso se pluraliza por la presencia de otros grupos con capacidad de disputa y por el crecimiento de opciones de creencia/increencia socialmente válidas en una atmósfera de fragmentación en la producción social del sentido. El Estado y otras instancias intervienen de distintos modos en la gestión del campo de la trascendencia legítima.
- La figura histórica del CI es horadada y su activación, aun posible, tiene otras condiciones históricas. Otros catolicismos ofrecen sus visiones de manera pública, legítima y en competencia con el primero.

b) El quiebre del monopolio religioso del catolicismo no significa:

- Que no haya habido en América Latina grupos religiosos diferentes del catolicismo, o que éste haya sido alguna vez el único sistema de creencias realmente existente.
- Que los habitantes de América Latina hayan creído en el pasado según las pautas dadas por la institución católica. De hecho, el catolicismo popular subcontinental ha tendido a un tipo de práctica creativa y contestataria.
- Que la iglesia católica haya sido monopólica del mismo modo y en el mismo sentido a lo largo de la historia argentina y latinoamericana.
- Que se haya acabado toda forma de influjo del catolicismo; que éste haya dejado de ser mayoritario; y que cualquier colectivo religioso pueda tener igualdad real en la legitimidad social y en la interlocución con el Estado.

2.4. Lectura comparativa y crítica de los itinerarios interpretativos

La comparabilidad entre las propuestas de AF y FM no va de suyo. Las respectivas posiciones en torno a la cuestión del monopolio se anclan en diferencias teóricas, de trayectorias personales y académicas, de modos de comprender la dirección hacia la que van las dinámicas religiosas en América Latina y sus relaciones con la modernidad.

Además, el tratamiento del monopolio está inserto en distintas constelaciones de temas e intereses. En AF, está al servicio de provocar un debate que saque a las ciencias sociales regionales de una suerte de automatismo repetitivo, y la lleve a replantear nudos, articulaciones y supuestos con mayor complejidad. En FM, es parte de un dispositivo de análisis del catolicismo latinoamericano (particularmente argentino), de sus capacidades de permeación en el largo plazo de las dinámicas de la región, de su horadación y nuevos énfasis.

Con estas salvedades, abordo este apartado desde tres cortes: las trayectorias, la tematización del monopolio (y su quiebre), los impactos de todo ello en la comprensión de las relaciones América Latina/modernidad/catolicismo. Las críticas serán insertadas transversalmente en la secuencia anterior.

2.4.1. Trayectorias

Diversidades y convergencias surgen de las trayectorias de AF y FM, en la medida en que han podido ser investigadas hasta aquí. Las plasmo en dos proposiciones.

a) Foco de estudio y trayectoria:

La focalización académica en un área de la realidad puede correlacionarse positivamente con los énfasis que la trayectoria intelectual adopta.

AF se especializa en un colectivo religioso minoritario, invisibilizado y marginal, para quien la ilegitimidad de su producción religiosa se reduplica por la segregación de sus anclajes étnicos en lo afro/negro. Pero lo hace en una coyuntura histórica en que se está verificando una reemergencia social, una parcial legitimación y un creciente activismo público. Esta focalización lo va a ubicar ante la exigencia de tematizar la cuestión de las “mayorías”, tanto en clave conflictiva (lo afro vs. blanco y lo católico ilegítimante), cuanto en tono convergente (mayorías populares). Y lo hará especialmente agudo en advertir los efectos naturalizantes de lo que podría llamarse -como lo sugiere Pablo Semán- un “catolicocentrismo”: la categoría “católico/catolicismo” tiende a funcionar como un bloque interpretativo del que no es necesario

dar cuenta y al que se atribuye una continuidad no explicada. Lo que se “ve” desde el centro católico tiende a convertirse en matriz general de interpretación de los demás colectivos y de las dinámicas religiosas en su conjunto. Cada emergencia, reemergencia y conflictividad religiosa en América Latina será procesada desde lo que atañe al catolicismo. Muchas e importantes categorías que se quieren científicas siguen lastradas por presupuestos y concepciones elaboradas por el catolicismo y no trabajadas desde la autonomía científico-social.

FM, por su parte, se focaliza en una corriente religiosa central, y lo hace en una encrucijada histórica en la que convergen una profunda y extensa capacidad de impregnación sobre la totalidad social y una erosión de su legitimidad hegemónica. Esto lo vuelve particularmente perspicaz a la vigencia de concepciones, prácticas, memorias, símbolos y a su aparición en los espacios y actores más diversos e inesperados; al tiempo que le exige atención sobre las nuevas coordenadas en que tal activación acaece. La impregnación “católica” desafiada no será vista como una desviación analítica por mimetización, sino como dinámica clave de la vida argentina y latinoamericana. El peso de las instituciones y lo largos plazos tenderá a subrayarse.

b) Las matrices teóricas, a las que ambos autores recurren, reelaboran y crean, aparecen relacionadas con lo biográfico y las redes académicas.

AF parece acercarse a su campo de estudio desde búsquedas personales que lo llevan desde una posición social “alta/blanca” a un mundo afro-negro marginal e invisible; del que asume prácticas y sensibilidades. Su ligazón débil con el catolicismo institucional y sus dispositivos socioculturales no lo disponen a decodificar desde aquél a los fenómenos sociales. Por razones culturales y académicas, se relacionará preponderantemente con producciones teóricas del ámbito norteamericano e inglés y con elaboraciones brasileñas. Sus constelaciones serán los movimientos sociales y religiosos, lo étnico, lo estético, la confección de imaginarios, la construcción de identidades. La eficacia de la agencia de individuos y colectivos minoritarios en la producción de transformaciones sociales irá paralela a un cuestionamiento de las explicaciones que enfatizan el peso de las instituciones.

FM tiene con el catolicismo una relación intensa y tensa, en clave, al mismo tiempo, militante y crítica. Reivindicando públicamente su adhesión a una vertiente liberacionista de opción por los pobres y diversamente entramada con el peronismo, será también un agudo crítico

y polemista respecto de todo lo que pueda relacionarse con el catolicismo integral. La fuerza con que tal vertiente ha podido marcar trayectorias de personas y colectivos tan diversos, contradictorios y conflictivos hasta la lucha a muerte, actuará como un acicate interpretativo permanente. Sus vínculos con la academia francesa serán posibles, inicialmente, por su trayectoria como militante católico. Pero luego, se activarán densas afinidades electivas entre las tramas teóricas y las alternativas históricas de Francia y las de Argentina. Amplios y difusos trabajos de permeación de lo católico, influjo sobre las dinámicas políticas, importancia de los marcos analíticos de Poulat y Hervieu-Léger fungen como articuladores. La larga duración, los conflictos en el seno de un consenso, las capacidades de articulación de lo religioso y su continuidad creadora, el plano político estarán entre los énfasis más marcados.

2.4.2. Tematización del monopolio católico y su quiebre

a) El intercambio producido entre AF y FM en torno al monopolio católico y su quiebre no puede ser definido, sin más, como un debate. Las provocaciones de AF a la visión dominante no se procesaron, como suele ser el caso en sede académica, con un contraescrito en respuesta por parte de FM. A condición de realizar ulteriores análisis de fechas, sostengo, sin embargo, que en varios escritos de FM hay algunas marcas de recepción de lo nuclear de los cuestionamientos frigerianos. Sin citas ni referencias explícitas, hay frases agregadas entre guiones, giros explicativos que incorporan elementos muy precisos: el “ayer” no puede ser visto como ausencia de diversidad religiosa, ni como un catolicismo excluyente de otros sistemas de creencias, ni como una población creyendo según los dictámenes institucionales. El nudo del monopolio católico y de su quiebre está en la creencias legítimas.

Por otro lado, la versión heurísticamente simplificada construida por AF, como se ha visto, no representa en puntos muy importantes el análisis de FM. Su “ayer” es más complejo, su “hoy” más matizado y su uso conceptual más sofisticado.

No obstante, las críticas y la propuesta frigeriana en torno a las identidades (personal, social y colectiva) revelan insuficiencias importantes en los planteos de FM, y su no recepción puede considerarse un déficit.

b) Se dan convergencias importantes entre las posiciones de ambos: la creencia legítima/identidad social como nivel primordial del monopolio. La convicción de una continuidad

del influjo católico en otras coordenadas. La importancia del surgimiento y visibilización de otros colectivos -religiosos o no- con capacidad de competencia. La visión complejizada de monopolio de FM y la idea de mercados regulados en AF no parecen tan distantes, en definitiva.

c) La categoría “monopolio” no puede ser, por sí misma, comparada entre ambos autores. Su uso está entramado en constelaciones temáticas distintas, que una interpretación debe tener en cuenta. En FM tenemos una complejidad, no siempre gestionada, de los diversos registros de “monopolio”. En AF, la categoría es -casi desde la partida- desplazada de su centralidad explicativa.

d) Las mayores divergencias en torno a la cuestión del monopolio católico y su quiebre no parecen venir tanto de las posiciones específicas respecto del tema en particular cuanto de paradigmas, marcos teóricos y actitudes globales.

Para el caso de FM, podría diseñarse la siguiente secuencia: Influjo de perspectivas teóricas francesas en las que la religión (y su ocaso) ocupa un lugar articulador central. Preeminencia de escalas de largo plazo por abordajes desde la sociología histórica. Fuerte influjo del caso argentino en la mirada sobre América Latina. Centralidad hermenéutica del catolicismo. Articulaciones con lo popular que acercan la agencia del catolicismo con la del peronismo. Acentuación de lo político, lo institucional y la conflictividad en estas áreas. Cierta secundariedad del análisis de otros colectivos religiosos. Modalidades de gestión de agendas de investigación y políticas académicas.

Para el caso de AF, la secuencia podría adoptar el siguiente encadenamiento: Decisividad de marcos teóricos anglosajones anticatolicocéntricos y cuestionadores de un uso naturalizado de nociones eje (religión, secularización, monopolio), con el correspondiente influjo en el análisis de sociedades en las que el catolicismo no es mayoría. Revisión de largos plazos, más en clave de crítica a las invisibilizaciones por parte de las interpretaciones, que de búsqueda de las continuidades. Centralidad de la agencia de individuos y minorías, así como de su capacidad de conformar redes y transformaciones; articulando desde allí con lo popular. Énfasis en lo cultural/estético, en la construcción de identidades y la emergencia de movimientos en la sociedad civil, abordando la conflictividad desde estos otros cortes. Tendencia a subrayar la importancia del desplazamiento de las ciencias sociales de la religión de agendas focalizadas en

la herencia catolicocéntrica. La cadena Brasil-Argentina-Uruguay ocupa un lugar importante en la comprensión de América Latina.

En el actual momento del área de estudios de las ciencias sociales de la religión estas divergencias parecen, por un lado, indispensables para un espacio con vigor crítico; donde se dé la corrección mutua de supuestos, la superación de encierros teóricos y se promuevan alicientes para una ampliación de miradas. Al mismo tiempo, habiendo sido superado el momento fundacional del área de estudios, la fuerza cohesiva de los desafíos comunes ya no parece primar del mismo modo por sobre las divergencias internas. La creación de espacios de articulación e intercambio crítico se perfilan como decisivos para gestionar aquellas divergencias de calado más general.

2.4.3. América Latina/modernidad/catolicismo

El intercambio estudiado pone el análisis del tríptico, más en relación con un “caso”, que con una categoría unificadora (como *ethos*). El desentrañamiento de su fecundidad, por tanto, requiere de un análisis cruzado. Fruto del mismo, sugiero el siguiente decantado.

a) El tríptico queda abordado, sobre todo, desde su polo “catolicismo”. Y a éste se lo analiza en un momento de sus relaciones con “América Latina” que es del todo peculiar. Se trata de una coyuntura de pérdida, horadación, desplazamiento. De manera cruzada según los autores, esto provoca una relectura aguda de su larga trayectoria histórica en el subcontinente. Se establecen etapas, se levantan precauciones analíticas sobre la historicidad y distintas presencias.

La diversidad religiosa (creencias, prácticas y actitudes) de América Latina resalta, junto con los procesos de su invisibilización y las violencias simbólicas. Pero también se manifiestan las diversidades en el plano intracatólico, muchas de ellas también objeto de sojuzgamiento. Una América Latina afro, pentecostal -y tendencialmente muchas más- comienzan a ser parte del panorama.

b) La interpretación del impacto de permeación del catolicismo en América Latina se complejiza. Pasajes entre una indistinción con el Estado, el control de la creencia legítima, el desplazamiento del monopolio de la trascendencia, la hegemonía de una de sus vertientes por sobre todo competidor, y su erosión. Eficacia, por momentos, en el control de las identidades sociales; irregular y relativamente baja fecundidad de regulación de las identidades personales; y -salvo

momentos particulares y coyunturas favorables- potencialidad no muy vigorosa de identidad colectiva. Capacidad pasada y presente de penetración en las tramas latinoamericanas a través de su lógica o *habitus*.

c) La modernidad religiosa latinoamericana cobra distintos énfasis según el paradigma usado y el grupo religioso que domine la búsqueda. Moderna porque la competencia de la oferta religiosa nunca desapareció en el subcontinente y porque va tomando actualmente tintes de cambio de régimen. Moderna por la fragmentación y multiplicidad de las matrices de sentido último, por la individualización de las creencias, la diversificación de las trayectorias (no) religiosas, por la desinstitucionalización. Pero moderna, también, al modo católico de serlo, con la impronta que dio el catolicismo integral, y que, incluso en repliegue, puede aun activarse.

Los itinerarios interpretativos que surgen del intercambio entre AF y FM se han mostrado, pues, fecundos, para la interpretación del tríptico, tanto en sus convergencias como en sus irreductibilidades.

Breves conclusiones al segundo capítulo

Los decantados del análisis de los itinerarios interpretativos suscitados por el intercambio en torno al quiebre del monopolio católico en América Latina ya han sido recapitulados, lo que hace innecesaria una nueva síntesis. Sólo cabe acotar, en fase conclusiva, la fecundidad del cruce entre la creación del área de estudios de ciencias sociales de la religión y las propuestas de dos de sus protagonistas en torno a un tema acotado pero con capacidad de impactar sobre casi todos los nudos estratégicos del tríptico. El redimensionamiento de la categoría de monopolio religioso y de su quiebre ha resultado en una nueva atalaya para un abordaje más sofisticado de las relaciones entre América Latina, la modernidad y el catolicismo(s)-propuestas de sentido.

Conclusiones generales

El camino reflexivo que se ha desplegado puede retomarse, ahora, desde los cauces trazados por las introducciones a las grandes secciones de esta investigación.

La *Introducción General* diseñaba una constelación de búsqueda, haciendo converger tres instancias. Primero, la *disonancia/desajuste* entre la experiencia histórica latinoamericana y las vigencias de una modernidad vista desde sus realizaciones europeo/norteamericanas. La cuestión asumía, así, la forma de un indagar sobre los aportes que podrían seguirse de abordarla, pasando de un binomio a un tríptico, donde “catolicismo” fungiera como polo junto con “Latinoamérica” y “modernidad”. La segunda instancia era la hipotetización de la fecundidad de la noción de *itinerarios interpretativos* como estrategia de ingreso, poniendo el acento en el desentrañamiento de los movimientos de argumentaciones y categorías, en los campos semánticos y sus desplazamientos. La tercera instancia, finalmente, era la construcción de dos cuerpos textuales como espacio de indagación; uno en torno a la categoría de *ethos* y el otro desde el quiebre de monopolio religioso.

La *introducción al primer capítulo* hacia derivar el cauce reflexivo hacia la categoría *ethos* como eje de un esfuerzo interpretativo del perfil civilizacional de América Latina desde sus relaciones con la modernidad y el catolicismo. Al tiempo que lo constelaba con la cuestión de la entidad de un capítulo latinoamericano de la “*gran controversia posweberiana*”.

La *introducción al segundo capítulo* hacia girar el camino hacia otro *corpus* y hacia otro espacio de producción. La cuestión del *quiebre del monopolio católico en América Latina y Ciencias sociales de la religión* asumían la conducción del trayecto. El polo “catolicismo” se elaboraba ahora desde su erosión, testeando las repercusiones de este nuevo mirador sobre la interpretación del tríptico.

Una vez desplegado el trayecto, pienso que pueden construirse, en forma de decantaciones de conjunto, cinco núcleos propositivos.

a) Los ensayos por caracterizar a América Latina como un conjunto, desde sus vínculos con la modernidad y con las dinámicas religiosas desde las alternativas del catolicismo se han mostrado,

en lo central, capaces de propuestas superadoras del esencialismo, el ahistoricismo y la acumulación arbitraria de rasgos tenidos por únicos. La neta primacía de las “lógicas” por sobre los rasgos, de los procesos por encima de las fijaciones, y la superación del “cerco historiográfico” que hacía de la temática un patrimonio de la interpretación del “pasado”, son sus marcas más salientes. Todo lo cual pone de manifiesto la fecundidad y capacidad de futuro de tales caminos; siempre que estén a la altura de los nuevos escenarios y no se replieguen hacia “identidades” preconcebidas e inmunizantes en clave de refugio. Esta constatación abre, en mi opinión, un horizonte mayor que puede enunciarse siguiendo las sugerencias que hacía Horacio González respecto de una filosofía argentina:

Estamos perfectamente advertidos sobre los riesgos del mal particularismo o de lo que en los últimos años viene siendo denunciado como sustancialismo u ontologismo. Pero, ciertamente, esto es muy frágil como denuncia. No pueden ser motivo de censura, salvo para funcionarios de un sumario guardarropas filosófico, conceptos que alientan problemas de muchos siglos de filosofía, por lo que mentar palabras de un gran legado universal para sospecharlas, puede convertirse en una voluntaria ceguera que cree apartarse del «esencialismo» cuando en realidad abandona el pensamiento intenso.¹¹³

Las exigencias del no retorno esencialista son necesarias pero insuficientes. Las advertencias sobre anti-historicismo y nostalgia identitaria son útiles para evitar derivas siempre posibles, pero no abarcan la totalidad de las exigencias de un pensamiento actual y futuro.

En este sentido la disonancia latinoamericana respecto de la modernidad se muestra activa como surgente reflexiva, siempre que se la vea en su amplitud y tensión semántica entre lo periférico (asimetrías y resistencias), lo diferencial (mestizaje, hibridación, otredad, creatividad) y lo alternativo ante los nuevos escenarios.

b) El cauce reflexivo en torno a *ethos* y el que se articula respecto de la cuestión del monopolio han puesto de relieve, de distintos modos, la relación del polo “catolicismo” con Latinoamérica y modernidad. Si el primero va a insistir en los momentos “altos” de su influjo, en las tramas que lo hicieron posible y en los “costos” que debió asumir, el segundo lo verá en su erosión, post-hegemonía y pérdida, y en los “precios” que las otras instancias han de seguir aun pagando. Sin embargo, los resultados del segundo no anulan ni contradicen, en lo nuclear, las adquisiciones del primero. Ambos permiten relativizar y complejizar el “ayer” y el “hoy”, y cuestionarse recíprocamente. Un *ethos* horadado en uno de sus polos sigue siendo un *ethos*. Todos sus

¹¹³ H. GONZÁLEZ, “Acerca de la existencia de la filosofía argentina”, *La Biblioteca* 2/3 (2005) 4-5, 4.

componentes se desplazarán, sin descartar que la erosión en uno esté indicando el desgaste en los demás. Un catolicismo no monopólico y una economía religiosa más desregulada, lejos de eclipsar lo religioso, lo hacen pensable, visible y vigente de modos nuevos.

c) El polo “catolicismo” (con sus posteriores pluralizaciones) se ha revelado interpretativamente fecundo para la comprensión de sus *partners* en el tríptico. Los ha traccionado, constelado y exigido. Pero, al mismo tiempo, se ha visto profundamente transformado él mismo en la operación. En términos generales, se puede decir que la disonancia Latinoamérica/modernidad adquiere posibilidades de lectura en cuanto el “catolicismo” se muestra:

- Como co-originador de un barroquismo con capacidades de devoración, revivificación y torsiones creadoras, con particular importancia en las encrucijadas civilizatorias. Lo que ha permitido un entrelazamiento, al mismo tiempo conflictivo (destruyendo, desplazando, invisibilizando) y originador (entramando, mestizando, sincretizando) con los cauces “pre-colombinos”. Pero este mismo trabajo cultural ha provocado que el catolicismo sea él mismo devorado, retrabajado, desplazado por la lógica barroca.
- Como factor que, desde sus doctrinas y prácticas, permea por vías diversas en las configuraciones éticas, estéticas y políticas del subcontinente: énfasis en la libertad y la agencia humanas en relación con lo divino. Sacramentalidad/ritualidad/dramaticidad, con sus posibilidades de conexión con dinámicas culturales que trabajan en estos mismos códigos. Énfasis festivos, despilfarrantes y comunitarios.
- Como cauce que se articula y es articulado por lo popular, de lo que derivan lógicas capaces de cristalizar en tramas de largo plazo, vigencia en escalas prolongadas y capacidades de activación en coyunturas históricas de conmoción.
- Como polo que, en determinados momentos históricos pretende erigirse en modernidad alternativa y cuestionante de otras propuestas globalizantes de sentido. Este “reflejo tercerista” ha mostrado sus límites y patetismos cuando se quiso hegemónico; algunas vertientes creadoras, cuando se entramó con otras vigencias históricas; un desplazamiento relativo del centro de la escena, cuando su monopolio comenzó a horadarse.

d) Cada uno de los componentes del tríptico ha ganado en complejidad.

El polo “modernidad” queda desnaturalizado en su versión compacta, heterogeneizado en su accionar y pluralizado en sus realizaciones. Los itinerarios interpretativos que lo entraman con “Latinoamérica” y “catolicismo” le han hecho ganar valencias y matices:

- La modernidad latinoamericana se muestra, al mismo tiempo, asimétrica, “normal” y creadora, según sean los momentos, escenarios y ámbitos en los que se la analice.
- Emerge una América Latina diferencialmente moderna con matices “anti”, “sub”, “post” y “áltero” modernos; fruto de los cruces entre sus lógicas (racionalización, capitalismo, secularización, urbanización, industrialización) con “otras lógicas” (populares y religiosa, con sus derivaciones en todos los campos de la vida colectiva).
- El análisis de la modernidad latinoamericana desde lo católico y lo religioso la ha mostrado peculiar respecto de lo acaecido en otros espacios culturales (especialmente, europeos centrales y norteamericanos), particularmente respecto de la cuestión de la secularización.

El polo “catolicismo” se muestra, en todos los itinerarios reflexivos, como un componente relevante de la modernidad latinoamericana, sea cual fuese la valoración de su influjo y la entidad del mismo. Y, por la tracción que éste ejerce en la comprensión del tríptico, todo el filón de lo religioso en su diversidad de colectivos y modalidades se hace presente. También en este caso hay un trabajo de pluralización, complejización y desimplicación. Los senderos de tales desplazamientos son:

- Se convierte en una categoría plural según cortes históricos, de anclajes, (oficial/popular; barroco/institucional), de modalidades pasadas y presentes.
- Es tensionado hacia formulaciones más amplias del tipo “cristianismo”, “fenómenos religiosos”, etc. Deja de ser el “canon”.
- Su permeación en la vida latinoamericana es complejizada, asumiendo diversas valencias según épocas (momento del choque/conquista, procesos independentistas, etc.) sectores y distinta entidad (no siempre englobante). En este sentido, se ha puesto de relieve una mayor influencia suya en el plano de las *identidades sociales*, mientras que en las dimensiones *personales y colectivas* se ha mostrado la exigencia de una articulación/conflicto con otras matrices de sentido.

- Su articulación conflictiva/creadora/desplazante con lo popular ha sido y es nodal para su influjo latinoamericano, y para el perfil civilizatorio de América Latina.
- Deja de ser el canon único y el centro indisputado de las referencias religiosas en el subcontinente, sin perder su entidad mayoritaria y sus capacidades de agencia.

El polo “Latinoamérica” recibe, en los itinerarios interpretativos que lo constelan con modernidad y catolicismo, una mayor densidad como espacio colectivo de producción civilizatoria, de creatividad moderna y de originalidad religiosa. Entre los rasgos que se evidencian están:

- Una conciencia más aguda de sus diversidades pasadas y presentes, y la exigencia de una tematización de su unidad a la altura de tales complejidades.
- Una mirada más articulada hacia la importancia del catolicismo y de lo religioso en su trabajo civilizatorio peculiar. La creatividad, diversidad, “popularidad” y capacidad de influencia de las dinámicas religiosas se muestran como no marginales para la comprensión del subcontinente.
- Los colectivos religiosos que ganan protagonismo, particularmente el pentecostalismo y el amplio abanico de las formas de creer emergentes, permiten nuevos abordajes a la modernidad latinoamericana.

Finalmente, cabe agregar alguna indicación en clave de agenda. La especial capacidad de configuración y vigencia dada a los períodos de conformación cultural requiere de una “desnaturalización”, y de un trabajo crítico y propositivo intenso. La larga duración y las escalas amplias implicadas en los *corpus* construidos y en los abordajes elegidos, deberán complementarse con investigaciones más pormenorizadas (países, épocas, sectores) que permitan una verificación crítica de las generalizaciones. La capacidad interpretativa del tríptico para cada uno de sus polos necesitará de indagaciones audaces sobre la sustentabilidad de cada una de sus categorías y sobre una eventual necesidad de ampliación/complejización.

Bibliografía

ALBADO, Omar, “Algunas características de la teología afectiva según el padre Rafael Tello”, *Vida Pastoral* 288 (2010) 20-29.

ALBADO, Omar, “Volverse al hombre concreto. Una aproximación a la cultura popular en la teología del padre Rafael Tello”, *Vida Pastoral* 283 (2010) 4-11.

ALONSO, Aurelio (comp.), *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLACSO, Buenos Aires 2008.

AMEIGEIRAS, Aldo, “La participación de la Iglesia Católica en la Mesa del Diálogo Argentino: pujas y tensiones en un «espacio espiritual»”, en: AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, Buenos Aires 2008, 199-219.

AMEIGEIRAS, Aldo, *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines 2008.

AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, UNGS/Prometeo, Buenos Aires 2008.

AMEIGEIRAS, Aldo-Elisa JURE (comps.) *Diversidad cultural e interculturalidad*, UNGSM/Prometeo, Buenos Aires 2006.

ARANGUREN, José Luis, “La ética y su etimología”, *Arbor* XXXI (1955) 1-16.

ARGUMEDO, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires 1993.

ARONSON, Perila-Eduardo WEISZ (comps.), *Sociedad y Religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de la racionalización*, Prometeo, Buenos Aires 2005.

AZCUY, Virginia-Carlos GALLI-Marcelo GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, vol. 1; Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Agapé/Facultad de Teología-UCA, Buenos Aires 2006.

AZCUY, Virginia, José Carlos CAAMAÑO –Carlos GALLI (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, vol. 2: De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Ágape/Facultad de Teología-UCA, Buenos Aires 2007.

BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina*, FCE, México DF 1997.

BIANCHI, Susana, *Historia de las Religiones en Argentina. Las minorías religiosas*, Sudamericana, Buenos Aires 2004.

CARBALLO, Cristiana (coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Prometeo, Buenos Aires 2009.

CAROZZI, María Julia, “Balance de la Antropología de la Religión en la Argentina: los últimos veinticinco años”, en: FOGELMAN, Patricia (comp.), *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*, GERE/Lumiere, Buenos Aires 2010, 107-121.

CEIL-PIETTE, *II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: «La religión en tiempos de crisis»*. Actas, CEIL-PIETTE, Buenos Aires 2002.

CERIANI CERNADAS, César, “Introducción”, en: CAROZZI, María Julia-César CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 11-16.

CIPRIANI, Roberto-Paula ELETA-Arnaldo NESTI (orgs.), *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*, Vozes, Petrópolis 2000.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano del siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, vol. 1: «Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)», Biblos, Buenos Aires 2000.

DOMINGUES, José Mauricio, *La modernidad contemporánea en América Latina*, Siglo XXI/CLACSO, Buenos Aires 2009.

DRI, Rubén (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, vol.2, Biblos, Buenos Aires 2007.

DRI, Rubén (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, vol.1, Biblos, Buenos Aires 2003.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México DF 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar, “La clave barroca de América Latina”, en: *Bolívar Echeverría. Ensayos imprescindibles*, Teoría para la Acción, México DF 2010, 97-124.

ECHEVERRÍA, Bolívar, “Un concepto de modernidad”, *Revista ContraHistorias* 11 (2008) 1-19.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, Itaca, México DF 2001.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México 1999.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México 1998.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México DF 1995.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *K. Marx*, UNAM/Nariz de Diablo, Quito/México 1994.

ECHEVERRÍA, Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Conversaciones sobre lo barroco*, UNAM, México 1993.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Ediciones Era, México 1986.

ECHEVERRÍA, Bolívar, “La «forma natural» de la reproducción social”, *Cuadernos Políticos* 41 (1984) 33-46.

EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL, *El pueblo de América Latina es una realidad cultural*, en FERRÉ, M. (y otros), *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1973, 47-60.

ESQUIVEL, Juan Cruz, “La presencia pública de la Iglesia Católica durante los gobiernos de Carlos Menem (1989-1999)”, en: AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, Buenos Aires 2008, 171-198.

FERNÁNDEZ, Víctor, *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello*, *Proyecto* 36 (2000) 187-205.

FINKE, Roger, “The consequences of religious competition: Supply side explanations for religious change”, en: YOUNG, Richard (ed.), *Rational Choice theory and religion*, Routledge, New York 1997.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y globalización*, IKO/DEI, San José Costa Rica 2000.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEI, San José de Costa Rica 1994.

FRASQUET, Ivana-Andréa SLEMIAN (eds.), *De las independencias iberoamericanas a los estados nacionales (1810-1850). 200 años de historia*, Iberoamericana/AHILA, Madrid 2009.

FRIGERIO, Alejandro, “La construcción de identidades personales y colectivas en movimientos religiosos: el caso de la Umbanda en Argentina”, en: AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, Buenos Aires 2008, 67-104.

FRIGERIO, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en: CAROZZI, María Julia-César CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 87-136.

FRIGERIO, Alejandro, “Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina”, *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religiao*, 7 (2005) 223-237.

FRIGERIO, Alejandro, “Integración en el estudio de la religión en el Mercosur”, *Newsletter* 5 (1998) 1-3.

FRIGERIO, Alejandro- María Julia CAROZZI (comps.), *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*, CEAL, Buenos Aires 1994.

FRIGERIO, Alejandro (ed.), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, CEAL, Buenos Aires 1993.

FRIGERIO, Alejandro, “Introducción”, en FRIGERIO, Alejandro (ed.), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, CEAL, Buenos Aires 1993, 7-13.

FRIGERIO, Alejandro, “Capoeira: De Arte Negra a Esporte Branco”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 4 (1989) 85-98.

FRIGERIO, Alejandro, *With de Banner of Oxalá: Social Constitution and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*, Tesis doctoral. Depto. Antropología, Univ. California, Los Ángeles, 1989.

GALLI, Carlos, *Aproximación al «pensar» teológico de Lucio Gera*, en FERRARA, R. -GALLI, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 75-103.

GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México 2007.

GAOS, José, “Decadencia”, en: Id., *Obras Completas, vol. IX: Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, UNAM, México DF, 1992, 477-482.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona 2004.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, “Las culturas híbridas en tiempos globalizados”, en: N. GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Nueva edición*, Paidós, Buenos Aires 2001, 13-33.

GERA, Lucio, *Identidad cultural y nacional*, *Sedoi* 73 (1984) 5-40, 9-17.

GERA, Lucio, *Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia*, *Teología XIII* 27-28 (1976) 99-123.

GERA, Lucio, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, en: DUSSEL, Enrique (y otros), *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires 1974, 74-98.

GERA, Lucio, *Teología de la liberación*, MIEC - JECI, Documentos nº 10, Lima 1972.

GIL VILLEGAS, Francisco, “Introducción del editor”, en: M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas*, FCE, México 2011², 9-67

GIL VILLEGAS, Francisco, “Bibliografía cronológica del debate en torno a la tesis weberiana sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas*, FCE, México 2011², 539-558.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica, “Pluralización del campo religioso y crisis institucional en Buenos Aires y periferia: una mirada desde las comunidades católicas”, en: AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, Buenos Aires 2008, 45-66.

GIMÉNEZ BELIVEAU, Verónica-Juan Cruz ESQUIVEL, “Las creencias en los barrios o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires”, *Sociedad y Religión* 14/15 (1996) 117-128.

GONZÁLEZ, Marcelo, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2010). Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Docencia, Buenos Aires 2010.

GRÜNER, Eduardo (coord.), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de Pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe*, CLACSO; Buenos Aires 2011.

HERRERA, Sonia, "Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religión nas Ciências Sociais Brasileñas", Programa de Pós-Graduacao em Sociologia, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Doutorado 399, 2004.

KOZEL, Andrés, "Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea", *Andamios. Revista de Investigación Social* 20 (2012) En prensa.

KOZEL, Andrés, "Barroco americano y crítica de la modernidad burguesa", *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos* 2 (2008) 163-177.

MAGRASSI, Guillermo-Beatriz BAYA-Alejandro FRIGERIO, "Cultura y civilización desde Sudamérica", Búsqueda, Buenos Aires 1982.

MALLIMACI, Fortunato, "Los laberintos de la secularización y la laicidad en la Argentina contemporánea", en: CUEVA, Mariela-Claudia TOURIS (coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, Relig-Ar/Lumiere, Buenos Aires 2011, 15-54.

MALLIMACI, Fortunato, "Cuentapropismo religioso: creer si ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana", en: AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, UNGS/Prometeo, Buenos Aires 2008, 15-43.

MALLIMACI, Fortunato, "Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina", en: MALLIMACI, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Colihue, Buenos Aires 2008, 75-90.

MALLIMACI, Fortunato, "Nacionalismo católico y cultura laica en la Argentina", en: BLANCARTE, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México, México DF 2008, 239-261.

MALLIMACI, Fortunato. (ed), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Biblos, Buenos Aires 2008.

MALLIMACI, Fortunato, "Catolicismo sin Iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un Estado y una sociedad impregnados de laicidad católica", *Religione e Società* XX (2007) 53-61.

MALLIMACI, Fortunato-Verónica GIMÉNEZ BÉLIVEAU, "Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado", *Revista Argentina de Sociología* 5 (2007) 44-63.

MALLIMACI, Fortunato- Humberto-Luis DONATELLO, "Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea", en: COLOM, Francisco-Ángel RIVERO (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*, ANTROPHOS/UNIBIBLOS, Barcelona 2006, 155-190.

MALLIMACI, Fortunato, "Prólogo", en: ESQUIVEL, Juan Cruz (y otros), *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*, UNQUI, Buenos Aires 2001, 22-24.

MALLIMACI, Fortunato, "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio", en ORO, Ari-Carlos Alberto STEIL (orgs.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997, 73-92.

MALLIMACI, Fortunato, "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en: CEHILA (ed.), *500 años de cristianismo en Argentina*, CEHILA/Nueva Tierra, Buenos Aires 1992, 197-435.

MALLIMACI, Fortunato, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Biblos/Fundación Simón Bolívar, Buenos Aires 1988.

MARTÍN, Eloísa, "Ciencias Sociales y Religión: un balance de 10 años", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 13 (2010) 9-14.

MARTÍN, Eloísa, "Aportes al concepto de «religiosidad popular»: una revisión de la bibliografía argentina", en: CAROZZI, María Julia-César CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 61-86.

MARTÍN, José Pablo, *La Iglesia católica argentina. En democracia después de la dictadura*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines 2008.

MARTÍN, José Pablo, “Religión y democracia. Sistemas de ideas en las expresiones públicas de la Iglesia Católica durante el gobierno de Alfonsín”, en: AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, Buenos Aires 2008, 121-170.

MASFERRÉS KAN, Elio, *Religión, poder y política. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*, Araucaria, México/Buenos Aires 2009.

METHOL FERRÉ, Alberto-Alver METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, EDHASA, Buenos Aires 2006.

METHOL FERRÉ, Alberto, “La Iglesia en América Latina. Historia contemporánea (1945-1986)”, *Nexo* 10 (1986) 43-76.

METHOL FERRÉ, Alberto, “La ruptura de la cristiandad indiana (siglo XIX). Su punto de partida: ilustración y dependencia”, en: CELAM (ed.), *Iglesia y Cultura Latinoamericana*, CELAM, Bogotá 1983, 143-186.

METHOL FERRÉ, Alberto, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en: EQUIPO DE REFLEXIÓN DE CELAM (ed.), *Religión y Cultura. Perspectivas de evangelización de la cultura en Puebla*, CELAM, Bogotá 1981, 63-124.

MIGNOLO, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona 2007.

MIGNOLO, Walter (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2001.

MÍGUEZ, Daniel-Pablo SEMÁN (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Biblos, Buenos Aires 2006.

- MORANDÉ, Pedro, "La síntesis cultural hispánica indígena", *Teología y Vida* XXXII (1991) 43-59.
- MORANDÉ, Pedro, "Latinoamericanos: Hijos de un diálogo ritual", *Creces* 11/12 (1990).
- MORANDÉ, Pedro, "Modernidad y cultura en América Latina", *Nexo* 19 (1989) 17-25.
- MORANDÉ, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987.
- MORANDÉ, Pedro, "El acontecimiento de la evangelización americana", *Nexo* 2 (1987) 77-80.
- MORANDÉ, Pedro, "Del romanticismo católico hispanoamericanista al social cristianismo desarrollista", en CELAM (ed.), *Iglesia y cultura latinoamericana*, CELAM, Bogotá 1983, 189-225
- MORANDÉ, Pedro, "Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber", en: EQUIPO DE REFLEXIÓN DE CELAM (ed.), *Religión y Cultura. Perspectivas de evangelización de la cultura en Puebla*, CELAM, Bogotá 1981, 182-198.
- O' FARRELL, Justino, *América Latina ¿Cuáles son tus problemas?*, Patria Grande, Buenos Aires 1976.
- O' FARRELL, Justino, "Posibilidades de aplicar la capacidad creadora al plan de pastoral", *Teología* 13 (1968) 209-222.
- ORO, Ari, *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Vozes, Petrópolis 1999.
- ORO, Ari-Carlos Alberto STEIL (orgs.), *Globalização e Religião*, Vozes, Petrópolis 1997.
- ORO, Ari Pedro, "Considerações sobre a modernidade religiosa", *Sociedad y Religión* 14/15 (1996) 61-70.
- PARKER, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, Santiago de Chile 1993.
- POLITI, Sebastián, *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Castañeda-Guadalupe, Buenos Aires 1992.

RENOLD, Juan Mauricio (comp.), *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa*, CICCUS, Buenos Aires 2008.

RÍOS GORDILLO, Carlos Alberto, “Bolívar Echeverría: Praxis revolucionaria, crítico y modernidad alternativa”, *Prohistoria* 15 (2011) 1-13.

SCANNONE, Juan Carlos, *Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana*, en: FERRARA, Ricardo-Carlos GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 121-147.

SEMÁN, Pablo, “La secularización entre los científicos sociales de la religión del Mercosur”, en: CAROZZI, María Julia-César CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 41-59.

SEMÁN, Pablo, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Gorla, Buenos Aires 2006.

SONEIRA, Jorge-Eduardo. BONNIN, “La revista *Sociedad y Religión*: constitución de un campo de investigación en la Argentina”, en: CEVA, Mariela-Claudia TOURIS (coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas*, Relig-ar/Lumiere, Buenos Aires 2011, 163-174.

SONEIRA, Jorge, “Catolicismo y globalización: el caso de los Movimientos Eclesiales en Argentina y Latinoamérica”, en: AMEIGEIRAS, Aldo-José Pablo MARTÍN (eds.), *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, Buenos Aires 2008, 105-118.

SONEIRA, Jorge, “Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur de América Latina: Diez Años Después (1991-2000)”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 3 (2001) 143-149.

STARK, Rodney-James MCCANN, “Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 32/2 (1993) 111-124.

STARK, Rodney-Laurence IANNACCONE, “Rational choice propositions about religious movements”, *Religion and the Social Order* 3 (1993) 241-261.

STEIL, Carlos Alberto-Eloísa MARTÍN-Marcelo CAMURÇA (coords.), *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*, Biblos, Buenos Aires 2009.

STEIL, Carlos Alberto, “La contribución del diálogo regional en el Mercosur al área de las ciencias sociales de la religión en Brasil”, en CAROZZI, María Julia-César CERIANI CERNADAS (coords.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Biblos, Buenos Aires 2007, 17-30.

TELLO, Rafael, *Pueblo y Cultura I*, Saracho/Patria Grande, Buenos Aires 2011.

TELLO, Rafael, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Ágape, Buenos Aires 2008.

TOURIS, Claudia, “La Historiografía de la religión sobre la Argentina contemporánea. Núcleos consolidados, aportes recientes y debates en curso”, en: FOGELMAN, Patricia (comp.), *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*, GERE/Lumiere, Buenos Aires 2010, 123-146.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas*, FCE, México 2011².

WISSE, Jakob, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Adolf Hakkert Publisher, Amsterdam 1989.

ZEA, Leopoldo, “Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana”, en: L. ZEA, *América en la historia*, FCE, México/Buenos Aires 1957, 224-278.