

Aportes para el estudio sociológico de la religión y el catolicismo (I) *

por Néstor Da Costa

El autor

Licenciado en Sociología, con estudios de doctorado en la Universidad de Deusto (Bilbao, España). Ha sido docente e investigador de OBSUR, la Universidad Católica del Uruguay y el CLAEH, donde actualmente coordina el curso de especialización Ciencias Sociales y Religión.

I. Introducción

Desde las Ciencias Sociales se han desarrollado diversas áreas de investigación, como los partidos políticos, el sistema educativo, el rol de la mujer, etc., pero es escasa la presencia de estudios sobre temas religiosos, presencia que algo ha ido aumentando en los últimos diez años pero que es todavía incipiente. En ese marco, la ausencia de estudios acerca de un actor de la sociedad uruguaya como lo es la Iglesia Católica o, en forma más precisa, el catolicismo, es también clara.

En el fondo de esta situación puede haber variadas causas, pero una no menor es el lugar que lo religioso en general, y la Iglesia Católica en particular, ocupan en el conjunto de la vida social del Uruguay, más vinculado al ámbito de lo privado e íntimo que al de lo público. Ello es fruto de un peculiar proceso

* N. R.: El presente trabajo resultó ganador en el concurso de artículos académicos organizado por la Universidad Católica del Uruguay en el año 2000. La segunda parte ("Aportes para el estudio sociológico de la religión y el catolicismo. Breve itinerario de lo religioso en el Uruguay") se publicará en el próximo número de *Prisma*.

social que se remonta a fines del siglo XIX y que llega a nuestros días en forma de matriz que hasta hoy impregna nuestra cultura con cierta intensidad, luego de una dura puja por la ocupación del espacio público, ganada por el Estado hacia la segunda década del siglo XX.

Mucho ha cambiado el panorama cultural de nuestra sociedad uruguaya, inmersa, además, en un mundo globalizado en el que la interrelación y la interdependencia van más allá de los límites de los Estados nacionales. Las pautas culturales no quedan excluidas de esta lógica. La sociología de la religión, por su parte, ha ido desarrollándose en todo el mundo, ganando profundidad y especificidad.

Los dos artículos que se presentan son parte de un trabajo de más largo aliento. El primero se orienta a dar cuenta de algunos de los desarrollos teóricos significativos en torno a la sociología de la religión y a la sociología del catolicismo, que poca o nula difusión han tenido en nuestro medio académico; el segundo, en tanto, hace un breve repaso del itinerario histórico de lo religioso en Uruguay, en clave de ocupación de lugares y roles sociales, comenzando en el último cuarto del siglo XIX.

II. El estudio académico de los temas religiosos

En los estudios que se han realizado desde las ciencias sociales, es notoria la ausencia del campo de lo religioso en general y del catolicismo en particular. Los últimos años, sin embargo, muestran una renovada preocupación, aunque de un núcleo bastante reducido de autores, por lo que está sucediendo en el campo religioso, dando cuenta de un desfase entre lo aceptado y dominante sobre el lugar social de la religión y las nuevas realidades de la época.

Los años sesenta nos muestran algunas producciones sobre la temática. Las distintas publicaciones de esos años, la mayoría de ellas de corte ensayístico, ponían sobre la mesa la consideración del tema religioso en la sociedad de la época, desde distintas perspectivas. Se puede citar a modo de ejemplo el texto de Arturo Ardao,¹ así como a Patricio Rodé y Juan Luis Segundo,² quienes desde una perspectiva católica proponen una relectura del proceso de secularización uruguayo, analizan el lugar social ocupado por la Iglesia Católica y sus estrategias de presencia en la sociedad, y sugieren un análisis crítico

¹ A. Ardao: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo, 1962.

² P. Rodé: *Promoción del laicado*, Montevideo, 1963 (edición de apuntes del curso de Complementación Cristiana de 1963). Asimismo cabe citar su texto compartido con J. L. Segundo: *Presencia de la Iglesia*, Editores Reunidos y Arca, Montevideo, 1969 (nº 37 de la colección Enciclopedia Uruguaya).

de ese proceso, sosteniendo, a la vez, la necesidad de revisar las propias estrategias eclesiales a la luz de lo acontecido en el mencionado proceso.

También debe citarse a Carlos Rama, que en su texto de 1964 retomaba las tesis positivistas y veía la inexorable marcha de la religión hacia su desaparición, como debía corresponder a una nación moderna, educada y civilizada.³

Otro interesante aporte lo constituye el texto *Situación religiosa de la sociedad uruguaya*,⁴ obra colectiva de un conjunto de intelectuales de inspiración protestante, en la que se destaca el artículo de Julio de Santa Ana, "El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes", que propone distinguir entre *secularización* y *secularismo*.

También ha de citarse el texto del jesuita Juan Luis Segundo,⁵ donde se manejan elementos para replantear cuál debía ser la misión o función de la Iglesia en la realidad de ese tiempo, en un país donde apenas era captada como problema.

Debemos citar también a Enrique Sobrado,⁶ que plantea revisar el dilema que enfrentaba, a su entender —embebido por el espíritu de ese tiempo— la Iglesia uruguaya en la segunda mitad de la década del sesenta, de situarse y optar entre "el pueblo y la oligarquía".

En los años setenta se debe mencionar una publicación del Instituto Teológico del Uruguay titulada *La Iglesia en el Uruguay*,⁷ que fue obra de varios autores, en perspectiva histórica y en el marco de conmemorarse el primer centenario de la erección del Obispado de Montevideo. Incluye una cronología y diversos artículos con distintos enfoques, desde historias parroquiales hasta visiones de orden más global.

El conjunto de producciones realizadas en esta década⁸ planteó enfoques, perspectivas, líneas de hipótesis que no fueron retomadas en la década si-

³ C. M. Rama: *La religión en el Uruguay*, Nuestro Tiempo, Montevideo, 1964.

⁴ Autores varios: *Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya*, Centro de Estudios Cristianos, Montevideo, 1965.

⁵ J. L. Segundo: *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1962.

⁶ E. Sobrado: *La Iglesia uruguaya: entre pueblo y oligarquía*, Alfa, Montevideo, 1969.

⁷ Autores varios: *La Iglesia en el Uruguay*, Cuadernos del ITU n° 4, Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo, 1978.

⁸ Cabría mencionar el trabajo producido en 1956 por los Equipos del Bien Común, que culminó en el texto *La población de Montevideo a través de una encuesta*. Se basa en una encuesta de población de la capital del país y el análisis de las pertenencias religiosas.

Tampoco ha sido citado explícitamente el texto de G. R. Martínez Arona: *Función de la Iglesia en la cultura nacional. Enseñanza católica ¿para qué?* (edición no datada pero situada inequívocamente en los años sesenta), por cuanto su temática sitúa el debate en torno a educación laica / educación católica.

guiente. Debemos esperar hasta los años ochenta para volver a encontrar bibliografía que replantee la temática y a la vez proponga nuevos enfoques. En esa década comienzan a aparecer obras de perspectiva histórica que se cuestionan lo establecido y aceptado y comienzan a aportar para una revisión y reinterpretación del itinerario y lugar social de lo religioso en nuestra sociedad.

Se debe citar el texto de Carlos Zubillaga y Mario Cayota,⁹ en el que se propone replantear el papel de los cristianos en el proceso de modernización del Uruguay de principios de siglo, así como la obra de José Pedro Barrán,¹⁰ en la que se observan renovados enfoques para la historiografía local, fundamentalmente en sus textos de la *Historia de la sensibilidad*, con énfasis en el rol que el autor asigna a la Iglesia en los procesos de control y cambio social.

A comienzos de la década de los noventa aparece la *Breve visión de la historia de la Iglesia en Uruguay*,¹¹ que ofrece una apretada síntesis de la historia de la Iglesia Católica.

En los últimos años ha aparecido *La búsqueda de lo maravilloso*,¹² cuyos autores incursionan en la religiosidad popular católica a partir de experiencias concretas y pasando revista al marco teórico al respecto.

También ha de citarse *Creencias y religiones: la religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*,¹³ trabajo basado en una investigación empírica que incluye metodologías cuantitativas y cualitativas e intenta describir el estado de las adhesiones religiosas en la capital del país.

Cabe citar la importante obra de Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya*,¹⁴ que realiza un fuerte y renovado aporte a la comprensión del peculiar proceso de secularización del Uruguay y el comportamiento que fueron desarrollando los distintos actores sociales involucrados en él.

Asimismo hay que citar el trabajo dirigido por Caetano titulado *Los uruguayos del centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910-1930)*, en el que se realizan aportes sobre el tema de la constitución identitaria de la nación y el papel que en él desempeñó la religión.

⁹ C. Zubillaga y M. Cayota: *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. CLAEH-Banda Oriental, Montevideo, 1988.

¹⁰ J. P. Barrán: *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la Modernización*, FHC, Montevideo, 1988, *Historia de la sensibilidad en Uruguay*, tomo I: *La cultura bárbara (1800-1860)*, Banda Oriental, Montevideo, 1988, y tomo II: *El disciplinamiento (1860-1920)*, Banda Oriental, Montevideo, 1989.

¹¹ D. Bazzano, C. Vener, A. Martínez y H. Carrere: *Breve visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay*, OBSUR, Montevideo, 1993.

¹² A. Sánchez y R. Geymonat: *La búsqueda de lo maravilloso*, Cal y Canto, Montevideo, 1996.

¹³ N. Da Costa, G. Kerber y P. Mieres: *Creencias y religiones: la religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*, Trilce, Montevideo, 1996.

¹⁴ G. Caetano y R. Geymonat: *La secularización en el Uruguay (1859-1919)*. *Catolicismo y privatización de lo religioso*, Taurus, Montevideo, 1997.

Ciertamente, se han realizado otras publicaciones dedicadas a la temática religiosa, pero he preferido mencionar, a los efectos de esta parte del trabajo, la producción referida al tema central de los artículos, el catolicismo;¹⁵ aun así, no pretendo una revisión exhaustiva de lo publicado.

Más allá de posiciones vinculadas a la matriz positivista, se aprecia la necesidad de que las ciencias sociales dediquen esfuerzo, rigurosidad y sistematicidad a la comprensión del campo religioso actual y a los distintos actores involucrados en él.

Como lo destacan las investigaciones de carácter empírico, el peso del catolicismo en el Uruguay, al menos en términos de adhesiones, es menor que en los demás países de América Latina, no obstante lo cual la religión católica sigue siendo la mayoritaria en el país. Hace falta, pues, dedicarse a investigar este actor social y comprenderlo en medio de una nueva situación sociocultural del país, de la región y del mundo.

El presente trabajo de investigación pretende transitar por esa vía y busca comprender y describir el catolicismo en Uruguay o, mejor dicho, el catolicismo en Montevideo, que es el lugar al que se circunscribe el trabajo debido a la necesidad de delimitar su extensión y concentrar el análisis. Se suman a ello razones geográfico-culturales: en Montevideo reside el 47% de la población uruguaya y es a la vez el centro institucional, político-administrativo y también la diócesis primada del país.

Sin embargo, más que comprender y describir *el catolicismo*, deberíamos hacer esta afirmación en plural y hablar de *los catolicismos*, ya que hablar de una sola forma de ser católico o católica, y de vivir el catolicismo, no es dar cuenta de la realidad actual.

III. La reflexión sociológica sobre la religión y el catolicismo

El abordaje sociológico de la religión no es, ciertamente, nuevo. Los clásicos de la sociología se han dedicado a esta temática, como es el caso de Comte, Marx, Durkheim y Weber, con distintos énfasis y perspectivas.

Como señala el profesor Enzo Pace, la pretensión de comprender racionalmente la complejidad del fenómeno religioso ha estado presente desde los

¹⁵ No se han citado estudios sobre la religiosidad afrobrasileña, como por ejemplo M. I. Pallavicino: *Ritos afrobrasileños en Montevideo*, Montevideo, 1985; T. Porzecanski: *Rituales*, Luis A. Reta, Montevideo, 1991; R. Pi Hugarte: *Los cultos de posesión en Uruguay*, Banda Oriental, Montevideo, 1998, entre otros.

clásicos en adelante: "Desde sus orígenes la sociología ha afrontado el tema de la religión [...] con la pretensión de poder dominarlo racionalmente...".¹⁶

En épocas actuales, la sociología de la religión o, mejor, sociología de las religiones no tiene, como también sucede en otros campos de las ciencias sociales, grandes paradigmas o corrientes de pensamiento que puedan dar cuenta de lo que está sucediendo con lo religioso en la sociedad. Al decir de Pace: "Después de los clásicos la sociología de la religión ya no tiene ni padres ni maestros".¹⁷ En este punto se refiere a que no existe la gran teoría proveniente de los clásicos ni tampoco tienen capacidad explicativa los intentos de las décadas de los sesenta y setenta referidos a la secularización.

En buena parte del desarrollo de la sociología de la religión, las teorías de la secularización dominaron el horizonte interpretativo de lo que estaba sucediendo con la religión en la sociedad y, como también plantea el citado autor,¹⁸ éstas se constituyeron en el intento más sistemático de eliminar el objeto mismo de reflexión y de estudio.

Varias críticas se han hecho ya a las teorías de la secularización. Entre ellas se puede retomar lo planteado por Estruch,¹⁹ tanto en lo relativo a la confusión o identificación del concepto de Iglesia con el de religión —y, en consecuencia, el dar cuenta de los descensos de prácticas, participación o adherentes en términos de declive de la religión— como, más importante aún, respecto a la incapacidad de las teorías de la secularización hegemónicas de superar las profecías decimonónicas referidas a la decadencia y desaparición progresiva de la religión, y también a la función ideológica que cumplieron las mencionadas teorías, tendientes a permitir el desarrollo ulterior de la ciencia y la técnica.

En los fundamentos implícitos de las teorías de la secularización se observa un importante grado de confianza mecanicista en la evolución del mundo y en la noción de progreso. Se percibe también que estas teorías parecen sustentarse sobre aspectos ideológicos provenientes del siglo XIX que no encuentran respaldo fáctico hoy en día.²⁰

Las interpretaciones del fenómeno religioso provenientes de las teorías de la secularización hegemónicas dejaron de tener capacidad explicativa frente a

¹⁶ E. Pace: "Tendencias y corrientes de la sociología de las religiones", *Sociedad y Religión* n° 13, Buenos Aires, marzo de 1995.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ J. Estruch: "El mito de la secularización", en R. Díaz Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994.

²⁰ G. Guizzardi y R. Stella: "Teorías da secularização", en F. Ferraroti et al.: *Sociologia da Religião*, Paulinas, São Paulo, 1990.

los hechos más que evidentes de la no desaparición de la religión y de lo que algunos autores llaman *la vuelta a lo sagrado* o *el retorno de la religión*. En este punto cabe citar a la socióloga francesa Danièle Hervieu-Leger, quien expresa que "la secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo".²¹

Los aportes de Pierre Bourdieu acerca de los orígenes y estructura del campo religioso²² nos aproximan a la consideración de los cambios que en los últimos treinta años han comenzado a producirse en él.

Ives Lambert²³ critica pero a la vez complementa la proposición de Bourdieu a través de los conceptos de *habitus* y *campo*, así como de *sentido práctico*,²⁴ con la proposición del concepto de *referencial*. Afirma que las condiciones de la existencia son, de hecho, más o menos largamente interiorizadas y exteriorizadas, bajo la mediación de sistemas de referencia. Sostiene que existe entonces un sentido teórico, que junto con el sentido práctico son como los dos términos de una unidad dialéctica, como la práctica y la teoría.

Al comenzar hablar del catolicismo, es importante considerar el legado de Troeltsch,²⁵ quien analizó los distintos tipos de comportamiento religioso dentro del cristianismo.

No puede dejarse de mencionar el aporte de Émile Poulat²⁶ a la comprensión de los estudios del catolicismo. El autor propone considerar que del conflicto entre la Iglesia y la burguesía se han desarrollado dos tipos de catolicismo que buscan una reforma religiosa marginalizando un cristianismo popular cuyas creencias y prácticas serán consideradas como supersticiones, tratando así de ganar para su causa a diversos sectores, cristianos y no cristianos.

En el desarrollo de los estudios del catolicismo en el Cono Sur latinoamericano también se debe considerar a un discípulo de Poulat que en sus estudios ha planteado el análisis del catolicismo finisecular en la Argentina: Fortunato Mallimaci.²⁷

²¹ D. Hervieu-Leger: *Vers un nouveau christianisme?*, Du Cerf, París, 1987.

²² P. Bourdieu: "Génesis y estructura del campo religioso", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, 1971.

²³ Y. Lambert: *Dieu change en Bretagne*, Du Cerf, París, 1985.

²⁴ P. Bourdieu: *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.

²⁵ E. Troeltsch: *The Social Teaching of Christian Churches*, Allen & Unwin, Londres, 1956.

²⁶ E. Poulat: *Église contre bourgeoisie*, Casterman, París, 1977.

²⁷ Cf. F. Mallimaci: "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina", *Sociedad y Religión* n° 14-15, Buenos Aires, 1996.

1. El concepto de *campo religioso* como marco de referencia analítica

En su intento de superar la oposición entre el objetivismo y el subjetivismo, que considera falsa, Pierre Bourdieu propone dos conceptos: el de *habitus* y el de *campo*.²⁸

El concepto de *habitus*²⁹ hace referencia a las estructuras mentales o cognitivas mediante las cuales los seres humanos manejan el mundo social. El *habitus* es el producto de la internalización de las estructuras del mundo social. Se adquiere como resultado de la ocupación de una posición dentro del mundo social. Produce el mundo social y es producido por él; es la dialéctica de la internalización de la externalidad y de la externalización de la internalidad. El *habitus* se produce a través de la práctica y a la vez el mundo social se produce a través de la práctica.³⁰

El *habitus* funciona por debajo del nivel de la conciencia y el lenguaje, más allá del alcance del escrutinio introspectivo y del control de la voluntad.³¹

El *campo* es un tipo de mercado competitivo en el que se emplean y despliegan varios tipos de capital (económico, cultural, social, simbólico). Es la red de relaciones entre las posiciones objetivas que existen en él, relaciones que existen en forma separada de la conciencia y la voluntad colectiva.

Hay varios *campos* en la vida social, como el económico, el artístico, el político, el religioso. Todos ellos tienen su lógica específica y generan entre los actores una creencia sobre las cosas que son importantes en el *campo*.

Bourdieu define el campo religioso como un mercado de bienes simbólicos de salvación³² en el que existe un capital religioso, agentes e instituciones productores y distribuidores de esos bienes y sectores que demandan esos bienes según el juego de la oferta y la demanda.

²⁸ Bourdieu: *El sentido...*, o. cit.

²⁹ Yves Lambert afirma que el concepto de *habitus* ha sido tomado de Tomás de Aquino. Cf. Lambert: o. cit.

³⁰ No vamos a detenernos aquí en la crítica expresada por Yves Lambert, en el texto antes citado, al concepto de *habitus* y al de *sentido práctico* de Bourdieu, apuntando la existencia de un referencial y un sentido teórico al lado del práctico, donde afirma: "Si el sentido práctico se define por esa matriz práctica asegurada por el *habitus*, el sentido teórico corresponde a la matriz simbólica que permite el referencial: es un sentido de las referencias y de su uso, una forma de pensar, de decir y de jugar [...] El sentido práctico y el sentido teórico son como los dos términos de una unidad dialéctica, como la praxis y la teoría".

³¹ P. Bourdieu: *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1991.

³² P. Bourdieu: "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, 1971.

Afirma que el campo religioso es el escenario de lucha por las definiciones, por la imposición de las definiciones, y, por tanto, por la delimitación de las competencias, en momentos en que el propio cambio está en proceso de transformación y la frontera entre él y otros, como el campo de la salud, la medicina, ha cambiado.³³

Es de fundamental importancia la lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso, tanto en el conjunto del campo como dentro de las instituciones religiosas.

El campo religioso es el de la pugna por la manipulación simbólica de la vida privada y por la imposición de una cosmovisión. Los agentes que participan en la manipulación simbólica se esfuerzan por manipular las percepciones del mundo y de esa forma transformar las prácticas, a través de las palabras, que son en definitiva la base de la construcción de la realidad social.³⁴

Bourdieu habla de sacerdotes, profetas y hechiceros, como funciones sociales dentro de un campo religioso históricamente determinado. Habla de la oposición entre la Iglesia y el Profeta. La primera, en la medida en que consigue imponer el reconocimiento de su monopolio, tiende a impedir la entrada de otras instituciones proponentes de bienes simbólicos de salvación, así como la búsqueda individual de éstos. La Iglesia es, entonces, depositaria de un capital simbólico, la que controla el acceso a los medios de producción y de reproducción de esos bienes.

El profeta, por su parte, contesta la pretensión monopólica de la Iglesia cuestionando el monopolio de los instrumentos de salvación, preocupados por la conquista permanente de autoridad en el campo. El hechicero se diferencia del profeta en que responde a demandas parciales e inmediatas.

Gestionar el capital simbólico propio del campo religioso exige la existencia de instituciones que a través de un aparato burocrático puedan asegurar la reproducción de aquel, mediante un grupo diferenciado de especialistas a quienes les compete el control de la conservación del mensaje originario (ortodoxia), el culto, la liturgia, etcétera.

La pugna por el monopolio dentro del campo religioso lo caracteriza y muestra la acción permanente de legitimación social de los productores institucionales de bienes simbólicos de salvación.

La lucha por el monopolio que se observa en la medida en que la Iglesia detenta un monopolio total de los instrumentos de salvación, la oposición entre la ortodoxia y la herejía [...] se despliega según un proceso más o menos constante: el conflicto por el poder al interior de

³³ P. Bourdieu: *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988.

³⁴ *Ibidem*.

la Iglesia, conduce a una contestación de la jerarquía eclesiástica que toma la forma de una herejía en la medida en que, a favor de una situación de crisis, la contestación de la monopolización del monopolio eclesiástico por una fracción del clero, encuentra los intereses anticlericales de una fracción de laicos y conduce a una contestación del monopolio eclesiástico en tanto que tal.³⁵

También advierte que la unidad de la Iglesia es resultado de las formas y contenidos propugnados y la resultante de las tensiones internas de la institución:

La lógica del funcionamiento de la Iglesia, la práctica sacerdotal y al mismo tiempo, la forma y el contenido del mensaje que ella impone e inculca, son la resultante de la acción conjugada de tensiones internas.³⁶

Estas tensiones derivan del funcionamiento de la burocracia gestora de los bienes de salvación, de fuerzas externas a la institución, de los intereses de diferentes grupos de laicos, del poder coercitivo en el uso del monopolio y de las apariciones de profetas y hechiceros.

Bourdieu afirma que, bajo la apariencia de unidad que puede dar la existencia de catecismos universales, liturgias invariables, etc., en los hechos hay una gran diversidad de prácticas y creencias.

Sostiene también que las instituciones como la Iglesia asumen formas que pueden parecer muy alejadas del contenido del mensaje fundacional, como resultantes de la estructura de las relaciones de producción, reproducción y circulación de lo religioso y de la misma historia de esa estructura. Por tanto, asigna una fuerte importancia al itinerario histórico particular y a la conformación que en su transcurso van asumiendo las estructuras.

2. La religión en la modernidad

Varios autores han planteado la importancia que la relación entre religión y modernidad³⁷ supone para la comprensión de lo que sucede con la religión en la época actual.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Entre otros véase, Hervieu-Leger: o. cit.; J. M. Mardones: *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996; A. P. Oro: "Considerações sobre a modernidade religiosa", *Sociedad y Religión* nº 14-15, Buenos Aires, noviembre de 1996.

El concepto de *modernidad* es complejo y polisémico. No existe para él una única definición, sino diversas aproximaciones con distintos énfasis y perspectivas.

Entre las distintas aproximaciones a la definición de modernización se pueden identificar algunos elementos, como el surgimiento del conocimiento científico verificable mediante la organización racional de la producción con vistas a una maximización de la productividad.³⁸ Danièle Hervieu-Leger nos plantea la caracterización de la modernidad a partir de tres dimensiones: una técnico-económica, en la que incluye la afirmación de Aron citada anteriormente; una dimensión jurídico-política, en la que sitúa la separación instaurada entre la vida pública y la vida privada; y, finalmente, una dimensión filosófica, que conlleva la separación entre el objeto y el sujeto.

Mardones plantea que con el concepto de *modernidad* se hace referencia a cambios en la organización de la sociedad, desde los modos de producción y su relación con la tecnología, una racionalidad económica diferente, junto con una nueva cultura y una nueva forma de considerar el conocimiento y lo racional.³⁹

Sin duda estamos ante una época que en varios planos ofrece una ruptura con la anterior —producción, tecnología, información, conocimiento, política, cultura, ciudadanía— y cuyo comienzo también es difícil situar con precisión.

Puede tomarse como una buena aproximación el intento de definición de *modernidad* de Mardones, que la formula de la siguiente forma:

Por modernidad se suele entender en el mundo de la reflexión sociocultural y filosófica una serie de factores que se pueden agrupar como sigue: un tipo de racionalidad crítica, que cuestiona la mera referencia a la tradición y la autoridad; un proceso de industrialización ligado al desarrollo científico técnico; un modo de producción que tiene en el mercado, la iniciativa privada y la expansión mundial algunos de sus rasgos capitalistas; una centralización de la administración pública alrededor de la burocracia del Estado; un pluralismo de valores que remite a una fragmentación cosmovisional y una pluralidad de sentidos de la vida, ideologías, etc.; un proceso de secularización o de pérdida de relevancia de los signos y símbolos religiosos y de sus instituciones.⁴⁰

Esta forma de leer la modernidad, implícita en las teorías de secularización

³⁸ Raymonnd Aron, citado por Poulat: o. cit.

³⁹ J. M. Mardones: *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995.

⁴⁰ *Ibidem*.

hegemónicas durante muchos años, que fueron sueño de la ilustración, encubrió mitos culturales y cosmovisionales orientadores de la acción personal y colectiva, en tanto dadores de certezas de carácter macro que brindaron a la sociedad en su conjunto y a las instituciones y personas parámetros orientadores de la acción dentro de los distintos campos del accionar humano.

Entre los supuestos encubiertos de esta concepción de la modernidad, la noción de *progreso* ocupa un lugar destacado. La noción mecanicista del progreso —de carácter decimonónico—, según la cual la humanidad avanzaba en forma indeclinable hacia situaciones mejores en forma lineal, inspiraba y daba certezas a la vida personal y societal, al tiempo que alentaba la expectativa de un desarrollo hacia mejores estándares de vida material.

La concepción de la educación, ligada a la ciencia y a la técnica como vías de superación de todas las ignorancias, oscurantismos y supersticiones, fue otro de los supuestos implícitos de la modernidad.

La razón era el elemento a partir del cual se podría construir el edificio social, un edificio social liberado, firme, seguro, sobre el que el hombre superaría todo "atraso" e ignorancia de una vez y para siempre. Era una racionalidad que prometía ser la puerta de acceso a la realización de una sociedad justa, libre, plena, hacia la posesión de las claves de la historia humana; en definitiva, de la verdad, y por tanto, la certeza absoluta.

Por todo lo antedicho, esta modernidad desplazaba la religión hacia los márgenes de la sociedad, y en ella veía solo un estadio de la vida humana que, más temprano que tarde, desaparecería.

3. La secularización

Es en la modernidad que se debe escudriñar qué fue sucediendo con la religión. En ese marco aparecieron y se fortalecieron las teorías de la secularización, que han dominado al menos por treinta años la producción en sociología de la religión. Como otros aspectos del mundo sociológico, la secularización no tiene un significado unívoco; ha sido más bien un concepto polisémico que en los últimos años ha cobrado nuevas significaciones.

En torno al concepto de secularización ha habido ambigüedad y controversia. Ha incluido fenómenos y acontecimientos diferentes, tanto en su denominación como en su significación, como el de laicización, desacralización del mundo, privatización de lo religioso, descristianización, etcétera.

Todos ellos, sin excepciones, han incluido la percepción de una ruptura, de un pasaje de un momento a otro de la organización social.

En síntesis, las teorías de la secularización fueron intentos de explicar lo

que estaba sucediendo, en un mundo en cambio y modernidad mediante, con la religión y, quizá con más énfasis, con las instituciones religiosas.

El aumento de la racionalidad científica, el papel central de las burocracias estatales en el marco de la constitución de los Estados nacionales, apropiando funciones que tradicionalmente desempeñaban los aparatos eclesiásticos, el surgimiento de disciplinas capaces de explicar los fenómenos sociales según reglas positivas, la confianza excesiva en un progreso mecánico de la sociedad, parecen ser elementos que reforzaron el conjunto de ideas en torno a la secularización.

Las perspectivas comteanas presentan la secularización como un fenómeno con el cual el campo de la ciencia se autonomiza de las pesadas hipotecas que durante siglos le fueron impuestas por la ortodoxia teológica, pasando por el desencantamiento del mundo, el distanciamiento y la independencia de la esfera de lo político-económico respecto de las justificaciones de tipo religioso, la pérdida de peso político de lo religioso y sus instituciones.

A ello debe sumarse la confusión entre práctica y creencias, que llevaba a leer el descenso de algunas prácticas religiosas como aumento de la incredulidad, al lado de un enfoque cuantitativista de lo religioso y reduccionista del hecho religioso a la práctica cultural.

Pero la realidad se impuso, una vez más, a los esquemas y teorías interpretativas elaborados por los especialistas. Los hechos de hoy muestran que las teorías de la secularización han dejado de tener capacidad explicativa de lo que sucede con la religión en la sociedad contemporánea.

Joan Estruch propone cuatro líneas de conceptualización de la secularización,⁴¹ pero antes realiza una puntualización acerca de una confusión propia de Occidente, que es la identificación de religión con Iglesia Católica, siendo que esta última, "no constituye sino una manifestación histórica e institucional del hecho religioso".⁴² Advierte que, por más importante que sea el peso de la institución eclesiástica en Occidente, su historia y trayectoria, ella no cubre ni agota todo el campo religioso.

Estruch propone una tipología caracterizadora de las teorías de la secularización dominantes, sobre la base de cuatro ítemes.

a) La secularización como expresión de la creciente decadencia de la religión y el señalamiento de su próxima desaparición.

Aquí identifica las corrientes más netamente comteanas, la clara confusión entre religión e iglesia y la concepción de lo religioso como el reino del oscurantismo.

⁴¹ Estruch: o. cit.

⁴² *Ibidem*.

b) La secularización como proceso de progresiva mundanización de lo religioso.

En esta categoría, muy emparentada con la anterior, predomina el efecto de la pérdida de la pureza del mensaje religioso original, con el paso del tiempo y las transacciones con las culturas de los diferentes momentos históricos, por lo que el mensaje deja de tener la significación inicial.

c) La secularización como proceso de autonomización e independencia de la sociedad frente a lo religioso.

Debido al proceso de diferenciación social, la sociedad civil aparece aparte de la sociedad religiosa, lo que genera la privatización de lo religioso y el cambio de lugar social de las instituciones religiosas.

d) La secularización como desacralización del mundo.

A medida que la existencia del hombre y la naturaleza son objeto de explicaciones de tipo racional causal, el mundo entero queda paulatinamente desposeído de todo carácter sagrado. El retroceso de la religión ante la ciencia, el progreso y la razón es creciente e inexorable.

Modernidad y secularización van de la mano, y el mismo Estruch plantea que, en definitiva, las teorías de la secularización dominantes durante muchos años, que impregnaron las interpretaciones acerca de lo religioso en la sociedad occidental, no son sino construcciones ideológicas justificadoras de los grandes mitos de la modernidad a que hacíamos referencia. Citemos nuevamente a Estruch:

Una sociedad fundamentada en la creencia en el progreso, la ciencia y la razón necesita partir del postulado según el cual la persona madura, la persona mayor de edad, el ser humano plenamente humano, forzosamente tiene que ser el "hombre secular". Debe partir de la ficción según la cual la sociedad adulta es una sociedad que ha deserrado las creencias, precisamente porque el ser humano accede a la verdad por sí solo y con sus propios medios. [...] Y sin embargo se trata de una ficción, por cuanto esta sociedad supuestamente adulta es una sociedad tan fundada en la creencia como cualquier otra: en este caso, la creencia en el progreso, la creencia en la razón, la creencia en la ciencia.⁴³

En suma, las teorías de la secularización hegemónicas fueron emergentes funcionales, fundamentalmente ideológicos, justificadoras de los mitos y las propuestas socioculturales y cosmovisionales de la modernidad.

Pero el proyecto de la modernidad ha fracasado o, al menos, se encuentra

⁴³ *Ibidem.*

inmerso en una profunda crisis y con él también los enfoques "tradicionales" de la secularización. Frente a esto aparecen nuevos enfoques que pretenden dar cuenta de la situación religiosa actual respecto a la conceptualización del término *secularización*, que en los últimos tiempos se ha visto resignificado.

Lejos de desaparecer lo religioso de la sociedad, se habla de un renacer, de un despertar, de un retorno a lo religioso. La aparición de nuevos fenómenos religiosos y la revitalización de algunos de los existentes obligan a pensar que durante mucho tiempo hemos leído mal lo que estaba sucediendo y que es hora de una nueva lectura. A propósito, Danièle Hervieu-Leger afirma:

[...] los nuevos movimientos religiosos manifiestan que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo.⁴⁴

La religión no desaparece, sino que se transforma permanentemente frente a las nuevas condiciones sociales del mundo actual. Así como la humanidad se encuentra inmersa en profundos cambios estructurales, tecnológicos, de producción, culturales, de identidad, también el campo de lo religioso se encuentra inmerso en una profunda reestructuración.

4. Las características del campo religioso contemporáneo

Una de las características más visibles del campo religioso actual tiene que ver con la aparición de múltiples productores de lo religioso, tanto institucionales como unipersonales. Aparecen diversas propuestas no necesariamente ligadas a tradiciones religiosas con mayor o menor grado de reconocimiento y aceptación social, que en medio de la pugna por el dominio del campo religioso son rápidamente etiquetadas en general como *sectas*. La pluralización del campo religioso y la ganancia de legitimidad en él está en aumento, y se encuentra por lo tanto en fuerte cuestión el monopolio ejercido durante mucho tiempo por las iglesias tradicionales.

En Uruguay la Iglesia Católica sigue siendo la mayoritaria, pero sin el peso institucional y social que ha tenido en las otras sociedades latinoamericanas, según veremos en el capítulo correspondiente al itinerario de lo religioso en el Uruguay. De todas formas esta Iglesia, así como las iglesias evangélicas tradi-

⁴⁴ Hervieu-Leger: o. cit.

cionales, ha sido parte dominante del campo religioso en el país. En los últimos tiempos se asiste a la proliferación de diversas propuestas religiosas, en especial del campo pentecostal, que surgen del asentamiento de iglesias provenientes del exterior o bien de productores individuales locales, y también de propuestas que proceden de la religiosidad afrobrasileña.

Se aprecia también un proceso de desinstitucionalización religiosa. Se percibe una toma de distancia respecto a la participación en instituciones rígidas y de larga duración, junto con el crecimiento de una religiosidad difusa o implícita, con cierto grado de indiferencia que no significa no creencia. En los católicos y cristianos sin iglesia, la búsqueda de una relación institucional es mínima o inexistente. Como apunta Cipriani, la tensión con lo sagrado no se resuelve en la religiosidad orientada eclesiásticamente, sino en una religión difusa, según la forma y la creencia divulgadas en el cuerpo social.⁴⁵

Dentro de las opciones religiosas eclesiásticas se perciben, a su vez, diversas propuestas y énfasis y, sobre todo, una pérdida de referencia de los modelos eclesiales surgidos o refundados con cierto éxito a partir de los años sesenta y setenta. Se aprecia una reestructura también dentro de estas iglesias, donde se percibe el crecimiento de propuestas con fuertes contenidos emocionales e identitarios, que proporcionan certezas.

Otra característica de la religiosidad de nuestro tiempo está ligada a la aparición de lo religioso por distintos rincones de la sociedad, en lo que algunos autores llaman *religiones civiles*⁴⁶ y *religiones seculares*.⁴⁷ Nos referimos a la aparición de elementos propios del mundo religioso, especialmente del cristianismo, incorporados en ciertos procesos sociales o políticos. Varios procesos sociales incorporan elementos característicos del mundo de lo religioso, como afirma Giner:

La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas y políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia.⁴⁸

⁴⁵ R. Cipriani: *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma, 1988.

⁴⁶ S. Giner: "La religión civil", en R. Díaz Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994.

⁴⁷ F. Mallimaci: "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio", en A. P. Oro y C. Steil (orgs.): *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis, 1997.

⁴⁸ Giner: o. cit.

O como refiere Mallimaci en el texto citado:

Espacios festivos y rituales de una sociedad citadina hoy son presentados como "una experiencia extraordinaria". Allí el individuo toma contacto con "lo sobrenatural", es invitado a "sobrepasar los límites naturales", a vivir un clima de "éxtasis y trance". Se crea una tensión entre el héroe, el atleta, el líder del conjunto musical y el simple consumidor, espectador, entre los virtuosos y los simples mortales; entre el "carisma del campeón" y la relación de "fanatismo" con sus seguidores.⁴⁹

La sociedad actual admite cada vez más la presencia de lo religioso, pero ese aumento de presencia no responde a los modelos tradicionales ni a las expectativas de los líderes de las iglesias, sino que se da de formas diferentes a las conocidas y hasta hace poco tiempo aceptadas como las únicas válidas.

El campo religioso se está reestructurando en las nuevas condiciones de la posmodernidad (entendida ésta no como superación de la modernidad, sino como período de crisis que la modernidad todavía no ha superado).

Al considerar esa reestructura se deben tener en cuenta las condiciones sociales, culturales y económicas por las que se atraviesa la sociedad actual: aumento del desempleo, inseguridad en el empleo, ruptura de las esperanzas implícitas de la modernidad en el progreso, con la consecuente pérdida de confianza en los mecanismos tradicionales de ascenso e integración social, crecimiento de la marginalidad social y la exclusión.

5. El catolicismo. Aportes a una relectura

El catolicismo no es ajeno a esta situación. Como bien lo recuerda Poulat:

A caballo del período moderno y contemporáneo, el catolicismo de la Contrarreforma —cuatro siglos— ha sido un tiempo de certitudes y de seguridad. Actualmente los católicos expresan la misma sensación que los británicos a la muerte de la reina Victoria en 1901: El mundo que hemos conocido se disolvió. Delante de nosotros se extiende lo desconocido.⁵⁰

Este autor, que ha dedicado buena parte de su obra al estudio del catolicismo, con un enfoque sociológico y también histórico, le aporta una serie de

⁴⁹ Mallimaci: "A situação...", o. cit.

⁵⁰ Poulat: o. cit.

perspectivas que van desde recomendaciones referidas a la investigación hasta una propuesta de caracterización.

Comenzando por sus recomendaciones o prevenciones, insta a que en la investigación se busque *conceptualizar* la historia del cristianismo y del catolicismo, pero simultáneamente subraya la necesidad de *historizar* los conceptos y categorías utilizados por los investigadores.

Propone tener claro que el objeto de la investigación desde las ciencias sociales no consiste en responder a las preguntas de las iglesias, sino a preguntas que las propias ciencias sociales se hacen a sí mismas y que emanan de la investigación. Que esas preguntas y respuestas de las ciencias sociales se vuelvan preguntas a las iglesias es algo normal, afirma, pero no se debe confundir la perspectiva propia y los roles de las ciencias sociales y de las iglesias.

Poulat propone atender a la complejidad del fenómeno en estudio renunciando a análisis simplistas, considerando a la iglesia como un *lugar social* en permanente intercambio con el exterior, donde la competencia en el discurso no se detiene jamás. Plantea también que las divisiones de la sociedad en su conjunto y sus pugnas en torno a ella se introducen también en el seno de la institución eclesial:

Nos encontramos así delante de un fenómeno histórico complejo, dentro de un universo social complejo. La Iglesia es una institución que pesa mucho, pero también un *lugar social* donde no cesan de afrontarse los discursos en posición de competencia y de desigualdad, donde los intercambios con el exterior no se detienen más.

[...] La sicología religiosa no puede abordar su sujeto si lo encierra en un universo meramente religioso. Ella debe ligarlo a la sociedad que permite hablar de lo religioso. Si esa sociedad está dividida, conflictuada, entonces encontraremos esos conflictos, con formas propias, en el campo religioso. Si esos conflictos se agudizan, veremos cómo se generan entre la masa de fieles y la institución eclesial estructuras intermedias y paralelas que la investigación no puede ignorar, ya sea teórica como empíricamente.⁵¹

Entre las proposiciones de Poulat es clave su postura de analizar el catolicismo desde una óptica diferente de la que ha dominado los estudios sobre esta materia, rompiendo con la idea de una institución rígida totalmente dirigida

⁵¹ Ibídem.

da y condicionada desde arriba, de la que emanan normas y órdenes y que se encuentra al margen de lo que sucede en la sociedad.

Afirma que la actitud de la institución eclesiástica de dejar de lado las diferentes novedades sociales que se van produciendo obedece a que su base se sitúa en aquellos grupos desposeídos de la capacidad de generarlas, y su distancia le permite combatirlas frontalmente, convencida de que su esencia descansa en fundamentos resistentes, motivos por los que jamás sacrificará su proclividad a las multitudes.

La Iglesia puede hacer un vacío frente a ciertas novedades sociales, económicas o culturales; ella apenas sufre en lo inmediato, en tanto que se apoya en los grupos sociales que no generan esas novedades. Ella puede sobrevivir y adaptarse al desencantamiento del mundo, y hacer de esto un tema de su programa: ella sabe que reposa sobre un fundamento más profundo y más resistente. Es por eso que a pesar de todas las presiones jamás ha sacrificado al elitismo —monástico, místico o reformador— su multitudinarismo secular. Esa bipolaridad del catolicismo es uno de los resortes de su historia.⁵²

La percepción de que el mundo católico no es un todo homogéneo surge de la simple observación. Para catalogar esa diversidad se han utilizado diversas categorías, como los binomios progresistas y conservadores, izquierda y derecha, espiritualista y comprometido y otros más, pero a la hora de utilizarlas como categorías de análisis sistemáticos, ellas se muestran insuficientes para dar cuenta de lo que sucede. A partir de su trabajo de investigación y de su situación geográfica (Francia), Poulat propone releer lo religioso diseminado en la sociedad, que emana de la lucha de los tres grandes actores sociales, culturales y políticos del siglo XIX, confrontación que tuvo consecuencias en el campo religioso y en la sociedad toda y culminó por diseminar lo religioso en todos los rincones de la sociedad:

En el siglo XIX, la realidad social no es de un lado una lucha de clases —proletariado vs. burguesía— y del otro una guerra de religión —Iglesia vs. Estado—, sino tres grandes sistemas históricos en competición a nivel mundial, tres polos de atracción o de repulsión diseñando y disputándose el espacio: la burguesía dominante, la institución católica y el movimiento socialista. Fuerzas principales que no nos pueden hacer olvidar la existencia de núcleos secundarios (¿puede uno ignorar el anarquismo o el fascismo?). Fuerzas con edad diferente [...]

⁵² *Ibidem.*

fuerzas jaqueadas por sus tensiones internas (conservadores-radicales, tradicionalistas-progresistas, revolucionarios-reformistas, por ser simples) [...] fuerzas obedeciendo cada una a sus propias reglas [...] Cada uno de los tres competidores debe situarse frente a un triple desafío: un sistema de producción, un aparato de gobierno y el mercado de opinión. En estas condiciones, todo arreglo es impensable, tres resultados son posibles a largo plazo para cada uno: ser eliminado, ocupar una posición subalterna o ejercer un rol hegemónico. No imaginemos lo religioso concentrado en un polo y en la Iglesia: corrió la misma suerte que la sociedad que dio nacimiento a los "tiempos modernos" y que era estructuralmente religiosa: explotó con ella.⁵³

Este tipo de enfoque lleva a preguntarse —como sociedad— cuáles son y cómo han sido interpretadas las correspondientes transformaciones y contradicciones en el campo católico en el Uruguay. Para avanzar en las respuestas es necesario comenzar a superar una visión que ha primado en determinados sectores de las ciencias sociales que continúan viendo lo religioso en términos de oscurantismo, ignorancia, magia y superstición. Esta visión es propia de una asimilación sin cortapisas de los mitos de la modernidad, enraizados en el particular itinerario de lo religioso en la historia de este país. Es un camino a explorar y profundizar en la perspectiva de las Ciencias Sociales en Uruguay.

Volviendo a Poulat, se aprecia que observa al catolicismo no como resultado pasivo del devenir de las cosas sino como resultado de las acciones que se fueron desarrollando dentro del propio mundo católico, acciones que no logran respuestas unánimemente aceptadas:

Un principio de método debe ser afirmado: la evolución del catolicismo contemporáneo no es la obra de un compromiso con la fuerza de las cosas; es la resultante de movimientos alimentados en su seno por la apreciación en todo momento de lo que hay que hacer y por la incapacidad de ponerse de acuerdo sobre una respuesta satisfactoria para todos.⁵⁴

Aquí aparecen dos claves de lectura para el estudio del catolicismo: detectar por un lado los grupos y sus ideas de lo que hay que hacer en cada momento histórico, y por otro, los desacuerdos con las respuestas y propuestas actuales y los reposicionamientos que estos generan.

En sus análisis, Poulat habla de la existencia de *catolicismos* o, como él dice, del "catolicismo en plural". Mientras que en el plano teórico y a priori se

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

puede suponer que todo está claro —existe un catecismo universal, unos sacramentos, unas verdades definidas que creer, una estructura jerárquica con especialistas que controlan y regulan el funcionamiento, el Vaticano, el Papa, los obispos, una ética que se desprende de lo anterior—, todo esto parece volverse incierto cuando se observan y analizan los comportamientos concretos en medio de esta religión. Los conflictos que el conjunto de la sociedad introduce en las iglesias terminan configurando diferentes tipos de catolicismo. Poulat afirma:

La sicología del católico de nuestro país no depende solamente de lo que le impone su Iglesia y que moldea su entorno, sino que también depende de una evolución de la sociedad que ha encontrado una manera de imprimir sobre la vida religiosa y justo en el seno de la organización católica la marca de sus divisiones. Si no hay tantos catolicismos como católicos, no hay un catolicismo idéntico para todos, común a todos, pero sí existen algunas formas suficientemente diseñadas y estructuradas para poder distinguir claramente, a pesar de sus interferencias permanentes y sus confusiones devenidas habituales.⁵⁵

A partir del conflicto entre la Iglesia y la burguesía se han desarrollado, a juicio del autor, tipos de catolicismo rivales entre sí. Estos buscan una reforma religiosa marginalizando un cristianismo popular cuyas creencias y prácticas serán consideradas como supersticiosas, en tanto que ambos bandos tratarán de conquistar para su causa a diversos sectores, dentro y fuera de la Iglesia.

De esta confrontación surgirá como dominante un tipo de catolicismo que el autor llama "intransigente", definido como aquel que tiene una concepción integralista de la sociedad no sólo en lo doctrinario sino, sobre todo, por cuanto rechaza frontalmente la idea de enviar la religión a la sacristía y recluirla en el ámbito de lo privado. Este catolicismo genera todo tipo de movimientos: círculos, grupos, sindicatos, centros educativos, partidos políticos, acción católica, como por ejemplo, la Unión Cívica, la Unión Económica y el Círculo Católico de Obreros, entre otros. Es a este tipo de catolicismo que hace referencia continuamente el *Syllabus* de Pío IX, y el que más tarde, luego de diversas y extensas transformaciones, dará origen al "catolicismo social". Ambos coincidirán en que "la llegada de la burguesía ha engendrado el desorden social, de donde irremediablemente surge la subversión socialista".⁵⁶

Poulat caracteriza esta emergencia de dos tipos de catolicismo de la siguiente forma:

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

Estamos en presencia de dos modelos adversos refiriéndose a un mismo sistema [...] El primero practica la división de planos —lo político, lo religioso— de donde saca su indispensable amplitud. El segundo mantiene entre los planos una estrecha ligazón —los deberes políticos de los católicos y las exigencias de una política cristiana— que brinda a su crítica un vigor particular. Enemigos y sin embargo hermanos. De su origen común, han guardado el mismo proyecto fundamental, una regulación religiosa de la sociedad global, proyecto unitario y totalizante dirigido contra la idea mortal de una separación entre espiritual y temporal, la iglesia y el mundo, la religión entendida como asunto privado y la política como campo autónomo.⁵⁷

Estos modelos de catolicismo nos proponen a su vez dos tipos de Dios: el Dios intransigente y el Dios liberal. Para éste "la política es asunto de interés y de conciencia [...] él ha dado las leyes, pero las ha dejado libradas a la responsabilidad de los hombres". El primero, en cambio, "es un Dios que ha confiado a sus representantes aquí abajo la interpretación de su voluntad sobre la tierra en función de una doctrina cerrada y de una situación cambiante; de la misma forma que el hombre es compuesto, cuerpo y alma, todo asunto político es también religioso como todo asunto religioso es también político".⁵⁸

El catolicismo intransigente de claro contenido social no acepta la integración ni la adaptación y creará un conjunto amplio de acciones que responden a todos los ámbitos de la vida: social, económico, político, cultural. Es al comienzo un catolicismo antiliberal puro y duro, que con el paso del tiempo incorporará a un nuevo enemigo: el socialismo. De esta situación Poulat concluye:

Hay un catolicismo intransigente que se ha asegurado, no fácilmente, la dominación. Se define a sí mismo como antimoderno, antiburgués, antirrevolucionario, antiliberal y antisocialista. Está comprometido en una oposición sobre dos frentes: el orden liberal e individualista, ligado al capitalismo; el rechazo colectivista del cambio de ese orden y la llegada de un nuevo orden económico socialista o comunista. Esta ideología lo compromete a su vez a una vía propia, una tercera vía —el tercerismo—, como se llama en América Latina.⁵⁹

En una lectura de la obra de Poulat, Mallimaci recuerda la complejidad que enfrenta el catolicismo frente al mundo moderno y las diversas actitudes que

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

ha adoptado respecto a la evolución de la sociedad. Sobre todo recuerda que cada opción dentro del catolicismo busca su propia lectura e interpretación del texto evangélico:

Los que buscaban adaptarse a la sociedad moderna produjeron la primera gran crisis al comienzo del siglo xx. Fue la llamada crisis modernista, con sus consecuencias que nos llegan hasta la fecha. La presencia del movimiento socialista trajo aparejada la búsqueda de algún tipo de ligazón. Allí están los diversos movimientos del tipo "Cristianos al Socialismo". Los dos afirmaban que su estrategia no comprometía la doctrina. Los hechos han terminado por imponer una evidencia bien diferente: cada opción busca su propia lectura y reinterpretación del texto evangélico. Todas estas crisis y rupturas nos muestran la dificultad que encuentra el catolicismo frente al mundo burgués, al mundo moderno, la sociedad capitalista.⁶⁰

Así es como abre las puertas para el análisis de las continuidades y rupturas a lo largo del tiempo en función de la capacidad de sus propias fuerzas y de las estrategias de sus adversarios.

6. El catolicismo ante el desafío de la memoria

Prosiguiendo en el campo de la incidencia de la modernidad en las religiones, pero principalmente en el catolicismo, Danièle Hervieu-Leger introduce los desafíos que la modernidad plantea a lo que aparece como tarea de principal importancia para las organizaciones religiosas: recomponer la memoria.

La recomposición de la memoria es el recurso permanente para secuenciar una "línea creyente" y generar identidad en un grupo, dando sentido al presente, al pasado y al futuro, lo que aparece desafiado por el doble proceso de homogeneización y fragmentación de grupos e individuos que conlleva la modernidad.

Partiendo del papel que desempeña el hecho de hacer memoria y releer en la actualidad lo que eso implica en términos de identidad y proyección de futuro, recobrar la memoria es una tarea permanente de recuperación de sentido, en el que está contenida, al menos potencialmente, la experiencia fundacional del grupo religioso. De esa forma el pasado es leído como algo inmutable y puesto como *fuera de la historia*, y en esa relación el grupo "se constituye y se

⁶⁰ F. Mallimaci: "Presentación del libro de Poulat *Église contre bourgeoisie*", *Sociedad y Religión* nº 1, Buenos Aires, 1985.

reproduce enteramente a partir del trabajo de la memoria que alimenta esta autodefinición".⁶¹

Para la autora, la necesidad de afirmar cuál es la memoria verdadera del grupo queda ligada a un cuerpo de especialistas, salvo cuando es llevada adelante por un profeta.

Frente a las condiciones actuales de la modernidad, donde la velocidad de los cambios y la presencia de los medios hace todo más instantáneo y fragmenta los relatos de continuidad, uno de los mayores desafíos que se le presentan a la sociología de la religión es que la tarea de recuperación de memoria siga desempeñando el papel nucleador y dador de sentido total al mundo, recapitulando la infinita multiplicidad de las experiencias humanas y religiosas.⁶²

En las sociedades modernas, sostiene la autora, hay un proceso de descomposición de la memoria colectiva, y en algunas de las más avanzadas no parecería existir un mínimo de continuidad. En su opinión, eso se debe a dos tendencias principales de la modernidad. La primera está referida a la homogeneización cultural de la época y, por tanto, de la memoria. Esta pasa por encima de las particularidades y construye memorias superficiales y prácticamente poco diferenciadas, proceso en el que es clave la presencia de los medios de comunicación, frente a los cuales el espectador pasa en segundos ante realidades bien diferentes.

La segunda tendencia es la de la fragmentación infinitesimal de la memoria de las personas y los grupos. En una sociedad donde los individuos pertenecen a un conjunto amplio y plural de grupos, esa experiencia personal de multipertenencia o multiparticipación no permite el acceso a una memoria unificada; además, no hay grupos que puedan construirla en virtud de que cada uno de ellos se ubica en una esfera específica de la existencia humana.

Estas dos vertientes actúan sobre la función de recuperación de memoria de las organizaciones religiosas fundadas sobre la continuidad de un mito original, provocando una fractura. Las propias instituciones y grupos dentro de ellas compiten en forma incesante por la generación de la "memoria verdadera" (aunque "toda memoria no es una reconstitución del pasado sino una reinención"), y esta recreación de memoria se opone muchas veces a los creyentes cuyo primer énfasis "está puesto en la verdad subjetiva de su propia trayectoria creyente".⁶³

Para el caso concreto del catolicismo, la autora subraya que el dilema es

⁶¹ D. Hervieu-Leger: "Catolicismo: El desafío de la memoria", *Sociedad y Religión* nº 14-15, Buenos Aires, 1996.

⁶² D. Hervieu-Leger: *La religion pour memoire*, Du Cerf, París, 1993.

⁶³ Hervieu-Leger: "Catolicismo...", o. cit.

que su modo de producción de memoria se hace a través de un "dispositivo estable y explícito de referencias cerradas"⁶⁴ y que esta propuesta de memoria se sitúa en un universo donde prevalecen masivamente los derechos de la subjetividad individual, lo que no la hace socialmente creíble. La clave está en la posibilidad de que el catolicismo pueda seguir haciendo "tradición en la sociedad moderna".⁶⁵

Los gestores institucionales manejan la memoria y los símbolos propios de este campo con escaso grado de flexibilidad, por lo que la institución se enfrenta a la problemática de los énfasis de pertenencia o adhesión originales de los fieles, entre los que se distinguen aquéllos que "reclaman más un mensaje que una institución" y los que "privilegian la pertenencia a una comunidad de preferencia sobre la referencia a un conjunto de creencias y valores".⁶⁶

Ante la amenaza de la posible dislocación interna, la institución religiosa realiza —según la autora— una doble operativa: de movilización cultural y de racionalización cultural. A través de la primera es posible "trascender los conflictos recreando la conciencia individual y colectiva de la pertenencia en el terreno afectivo", mientras que la segunda "permite desdramatizar los conflictos, haciéndolos aparecer como las expresiones valorizadas de una diversidad de sensibilidades y de culturas a las que la institución, en disputa con la modernidad cultural, sabe también hacer justicia".⁶⁷

Entre estas dos dimensiones es que la institución se esfuerza por reconstruir el "efecto de línea creyente", que con el devenir de la modernidad actual ha dejado de estar naturalmente presente en la transmisión generacional. Esta línea cumple la función legitimadora de la creencia y funciona también como principio de identidad social en un doble nivel: interior, incorporando a los creyentes a una identidad determinada, y a la vez externo, en tanto demarca una línea de separación de aquéllos que no integran dicha comunidad.⁶⁸

En esta estrategia de reconstrucción de memoria en medio de las características mencionadas, la autora sitúa gran parte de los viajes y discursos de Juan Pablo II. Su análisis para el caso uruguayo será realizado más adelante.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ D. Hervieu-Leger: *La religion en mouvement: Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris, 1999.

7. Caracterización de diversos tipos dentro del catolicismo

Uno de los autores que desarrolló un importante trabajo de análisis de las características del cristianismo fue Ernst Troeltsch, en su obra *The Social Teaching of the Christian Churches*.⁶⁹

Basándose en una extensa investigación, Troeltsch afirma que existen tipos o modelos de cristianismo —que entendemos aparecen también dentro del catolicismo—. Partiendo de la afirmación de que el cristianismo fue originalmente una experiencia personal, con una fuerte inclinación por la comunión, la fraternidad espiritual y la profundidad, pero sin tendencia a la estructuración de un culto, una organización religiosa, afirma que los tres tipos o modelos de cristianismo que se perfilaron desde los primeros tiempos son: la iglesia, la secta y el misticismo.

Es necesario recordar que el trabajo y las conclusiones de Troeltsch están referidos a una investigación sobre el siglo XVIII, pero sin descuidar una perspectiva histórica más general. También es preciso tener en cuenta que su análisis se centra en el cristianismo e incorpora la relación entre Iglesia y Estado existente hasta el momento; así, afirma que aquélla necesitó de éste para consolidarse y que el alejamiento que se percibía entre estos dos actores amenazaba la existencia de la iglesia-tipo del catolicismo romano.

Aun con estas precisiones, el enfoque de Troeltsch deja pistas claras para el estudio del catolicismo, ya que los tres tipos ideales de organización de la vida religiosa sirven como categorías para comprender fenómenos absolutamente contemporáneos.

La principal característica del tipo *iglesia* es ser una institución "capaz de recibir a las masas y ajustarse ella misma al mundo",⁷⁰ siendo la depositaria de la gracia y la salvación.

El tipo *secta* es definido como una sociedad voluntaria de creyentes estrictos, que comparten el hecho de haber experimentado un nuevo nacimiento, se limitan a pequeños grupos y en cierta forma viven aparte del mundo.

El tipo *misticismo* se basa en una experiencia exclusivamente personal e íntima, desprendida del culto formal y la doctrina.

Troeltsch afirma que estos tres tipos existen desde el inicio del cristianismo y han existido a través de los tiempos, presentes allí donde esté la religión.

⁶⁹ E. Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, George Allen & Unwin, Londres, 1956 (mimeo traducido por Laura Pizzi para la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO], Programa Buenos Aires).

⁷⁰ *Ibidem*.

La existencia de estas tres formas habla de las diversas maneras en que los creyentes se vinculan y relacionan con la religión y construyen diferentes tipos de Dios. El Cristo del tipo *iglesia* trajo la redención de una vez y para siempre, y se hace presente por medio de los ministros, la Palabra y los sacramentos; es el *Redentor*. El Cristo del tipo *secta*, por su parte, es el *Señor*, quien completará la tarea de redención cuando regrese, acercándose al milenarismo. En tanto, el Cristo del tipo *misticismo* es el de la preeminencia del *Espíritu de Dios*, de donde el Reino sólo se encuentra en el interior de las personas.

El tipo *iglesia* parte de la base de poseer una verdad absolutamente divina, de la que emana una autoridad doctrinal indiscutible con la subjetividad humana; actúa como poseedora de una energía tal que contrasta con todos los tipos de poder humano. Según el autor, el objetivo del tipo *iglesia* es ser la iglesia de la gente y de las masas. Se preocupa por que su mensaje de salvación llegue a todos; lo requiere debido al origen divino de la verdad salvífica de la que es depositaria.

El tipo *secta* no se plantea ser masivo y popular, sino grupos —*denominaciones cristianas*, dice Troeltsch— compuestos de santos, quienes también afirman poseer la verdad absoluta del Evangelio y tienen una idea muy pobre de la tolerancia.

El *misticismo*, también llamado *idealismo espiritual* por Troeltsch,⁷¹ mantiene perspectivas claramente diferentes de las iglesias y sectas. La significación de las escrituras y los dogmas no es lo central para este modelo, ya que la verdadera salvación es interna, personal e inexpressable en fórmulas elaboradas.

En el devenir histórico de estos modelos, Troeltsch afirma que la realización del mensaje del Reino de Dios en este mundo es algo que no puede hacerse sin transigir con el mundo en que se vive, con lo que "la iglesia en particular, como institución popular, está forzada a transigir".⁷² Su historia es la búsqueda de esos compromisos y la oposición renovada a ese espíritu de compromiso.

Las sectas se sitúan en los antípodas de este espíritu, desarrollando una clara oposición con el mundo. Las concesiones hacia él son mínimas, en virtud de que están convencidas de ser la realización del contenido evangélico en su forma más pura.

El misticismo o la religión espiritual, en tanto, desarrolló su historia por la vía de la libertad de conciencia, absteniéndose de toda acción que no estuviera impulsada por el Espíritu. No se preocupa de incidir en la vida del mundo a gran escala y apuesta todas sus convicciones al poder interior del Espíritu. Pero la

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

observación de que el mundo no se comporta como el Espíritu indicaría, genera una actitud de hostilidad hacia el mundo.

El autor se pregunta cuál es la mejor forma de organización para la vida cristiana religiosa, y responde que el tipo *iglesia* resulta el más apto para sobrevivir en el tiempo, dada su capacidad de fomentar una religión popular que involucre a una gran diversidad de feligreses. Afirma a continuación que el Catolicismo Romano es la forma pura de la iglesia tipo:

Hasta un grado siempre creciente, ha sacrificado la intimidad, la individualidad, y la plasticidad de la religión a una determinación fija de convertir la religión objetiva en doctrina, sacramento, jerarquía, papado e infalibilidad papal.⁷³

8. Otras perspectivas de análisis del catolicismo

En el marco de la aceptación de la reestructura por la que atraviesa el campo religioso, Mallimaci se interroga —en línea con Poulat— por las conformaciones que se van dando dentro del catolicismo, al que estudia no como un actor aislado sino como un mundo complejo, en el que los discursos en posición de competencia y desigualdad y en permanente intercambio con el exterior del grupo nos reenvían a los actores que los sostienen.⁷⁴

Mallimaci plantea en su investigación la existencia de tres tipos de catolicismo existentes en la Argentina contemporánea, identificados por él como *catolicismo de certezas*, *comunidades emocionales* y *catolicismo desde lo testimonial y el mundo de los excluidos*.⁷⁵

Define al *catolicismo de certezas* como:

[Aquel que] busca reafirmar una identidad católica bajo la atenta mirada del cuerpo eclesiástico, que haga frente al proceso secularizante y autónomo de la sociedad moderna, buscando ofrecerse como una certeza más en un mundo de incertidumbre no sólo para los opulentos sino para todos los grupos sociales.⁷⁶

Este tipo de catolicismo es descalificador del mundo en el sentido de que

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ Mallimaci: "Diversidad católica...", o. cit.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

ofrece una alternativa católica al espíritu de la época, buscando integrar en el largo plazo lo social, lo político y lo cultural con lo religioso. Según el autor, una frase de León XIII lo define bien:

[...] los principios católicos no se modifican, ni porque los años corran, ni porque se cambie de país, ni a causa de nuevos descubrimientos [...] Siempre serán los que Cristo ha enseñado, los que la Iglesia ha proclamado [...] Hay que tomarlos como son o dejarlos tal cual. Quien los acepta en su plenitud y rigor es católico; el que duda, se adapta a los tiempos, transige, podrá darse a sí mismo si quiere el nombre que quiera, pero ante Dios y la Iglesia es un rebelde y un traidor.⁷⁷

Es un catolicismo intransigente en el sentido asignado por Poulat, citado ya en este trabajo. Antimoderno, creador de grupos, sindicatos, círculos y partidos católicos, es, al decir de Poulat:

[...] romano, intransigente, integral y social. Romano en primer lugar: el papado está en la cabeza y en el corazón. Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable sobre los principios que marcan esta oposición. Integral, dicho de otra manera, rechazando dejar reducirse a prácticas culturales y a convicciones religiosas, pero preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque, tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque así ha adquirido una esencial dimensión popular; en fin, porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la cuestión social donde la solución exige una amplia movilización de las fuerzas católicas.⁷⁸

Como caso paradigmático en esta corriente del catolicismo el autor menciona al Movimiento Comunión y Liberación.

El segundo tipo de catolicismo —*comunidades emocionales y sentido del cuerpo*— es aquel en el que aparecen como aspectos centrales lo emocional, lo afectivo, dando sentido también al cuerpo. En este tipo el autor identifica al movimiento de la Renovación Carismática, quizá como paradigmático, aunque no es el único dentro de esta corriente.

⁷⁷ Poulat: o. cit. (citado en Mallimaci: "Diversidad católica...", o. cit.).

⁷⁸ E. Poulat: *Le catholicisme sous observation*, Le Centuriom, París, 1993 (citado en Mallimaci: "Diversidad católica...", o. cit.).

Sostiene que es necesario marcar la situación de vulnerabilidad en que se hallan los hombres y mujeres que, provenientes de varias extracciones sociales y en situación de pérdida de sus certezas en lo familiar, laboral, emocional, salud, etcétera, encuentran o buscan respuestas a lo religioso de corte individual y emotivo.

El tercer tipo planteado por Mallimaci es el que llama *catolicismo testimonial desde lo local y el mundo de los excluidos*. Lo caracteriza de la siguiente forma:

Busca dar respuestas desde el mundo de los pobres, discriminados y excluidos, pero no para rehacer una cultura católica ni para vivir la anticipación carismática al interior del grupo sino para fortalecer la pluralidad de actores. Para hacerlo no se basa en el Estado como el integralismo ni en uno mismo como en las comunidades emocionales, sino a partir del desarrollo de las organizaciones de la sociedad civil a nivel local [...] Su actitud no es de restaurar sino de valorización de las diferencias y construcción de nuevos espacios de justicia y religiosidad.⁷⁹

Finalmente, plantea que estos tres tipos de catolicismo son entendibles solamente unos en relación con los otros. El primero acentúa la identidad cultural y social; el segundo, la pertenencia a una comunidad emocional; y el tercero, el testimonio junto a individuos y grupos discriminados, vulnerables y empobrecidos. Mallimaci se pregunta finalmente por el futuro de estas formas de catolicismo en la modernidad globalizadora y excluyente en América Latina.

9. A modo de síntesis

La sociología de la religión no ofrece hoy alguna gran teoría de interpretación global de lo que está sucediendo con su objeto de estudio en la modernidad tardía o posmodernidad, situación que traspasa los límites de su especificidad y abarca al conjunto de la disciplina sociológica.

Para comenzar a dar cuenta de lo que está sucediendo, se han tomado diferentes autores que plantean interesantes pistas para el estudio del fenómeno religioso. Bourdieu aporta el concepto de *campo religioso*, con toda su caracterización, y nos pone frente a la pluralidad de actores, productores y con-

⁷⁹ Mallimaci: "Diversidad católica...", o. cit.

sumidores de bienes simbólicos de salvación, así como frente a la lucha por el monopolio del campo.

Poulat propone estudiar el catolicismo en una perspectiva diferente de las hegemónicas y tradicionales, analizando su posicionamiento en la sociedad en relación con otros actores sociales y haciendo hincapié en que esa relación entre diversos actores configura modelos (tipos) de catolicismo, en tanto también nos indica que la religión no queda ya encerrada en el territorio de las iglesias sino que está presente en diversos campos de la vida social.

Danièle Hervieu-Leger aporta el estudio del catolicismo a partir del desafío de la transmisión de la tradición —la recuperación de la memoria— y su dificultad para continuar recobrándola y transmitiéndola en la sociedad de lo inmediato, lo simultáneo y lo fragmentario, donde los relatos de tradición y memoria parecen ser difíciles de seguir siendo los grandes articuladores de identidad.

Ernst Troeltsch, por su parte, contribuye con la propuesta de considerar tres tipos de religiosidad o formas de lo religioso, también a modo de tipos ideales, que ha asumido el cristianismo a lo largo de su historia y que dan pistas para considerar el catolicismo actual a partir de las categorías propuestas. Pero también habla de que las religiones son capaces desarrollar un importante nivel de autorreferencia que las pone por encima de otros fenómenos e instituciones.

Finalmente, Mallimaci nos acerca a la comprensión del catolicismo en perspectiva teórica similar a la de Poulat, pero a partir del estudio concreto del catolicismo en Argentina. Los tres tipos ideales en que desemboca también servirán de referente para el análisis propio de este trabajo.

Bibliografía básica

- AUTORES VARIOS: *500 años de cristianismo en Argentina*, CEHILA-Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1992.
- BOURDIEU, Pierre: *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988.
- *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1991.
- "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, 1971.
- *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.
- BACZKO, Bronislaw: *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.
- DA COSTA, Néstor: "A situação religiosa no Uruguai", en *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis, 1997.
- DA COSTA, Néstor; Guillermo KERBER y Pablo MIERES: *Creencias y religiones, la religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*, Trilce, Montevideo, 1996.

- DAVIE, Grace, y Danièle Hervieu-Leger: *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, París, 1996.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael: *El capital simbólico: Estructura social, política y religión en España*, HOAC, Madrid, 1988.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael, Salvador GINER y Fernando VELASCO (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994.
- FRIGERIO, Alejandro: *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (2 vol.), Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
- FÜRSTENBERG, Friedrich: *Sociología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- GARELLI, Franco: *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bolonia, 1991.
- GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- GUIZZARDI, G., y R. STELLA: "Teorías da secularização" en F. FERRAROTI et al.: *Sociologia da religião*, Paulinas, São Paulo, 1990.
- HERVIEU-LEGER, Danièle: *Le pelerin et le converti: La religion en mouvement*, Flammarion, París, 1999.
- *La religion pour memoire*, Du Cerf, París, 1993.
- *Vers un nouveau christianisme?*, Du Cerf, París, 1987.
- KERBER, Guillermo: *Los hombres —y una mujer— de lo sagrado*, Utopía, Montevideo, 1996.
- LAGOS, Humberto: *Sectas religiosas en Chile: ¿fe o ideología?*, LAR-PRESOR, Santiago de Chile, 1997.
- LAMBERT, Yves: *Dieu change en Bretagne*, Du Cerf, París, 1985.
- MALLIMACI, Fortunato: *Apuntes para una comprensión de la pluralidad, diversidad y pluralismo en el campo religioso en los siglos XIX y XX* (mimeo).
- "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina", *Sociedad y Religión*, nº 14-15, Buenos Aires, 1996.
- "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio", en *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis, 1997.
- MANGABEIRA UNGER, Nancy: *O encantamento do humano*, Loyola, São Paulo, 1991.
- MARDONES, José María: *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Bilbao, 1996.
- *Análisis de la realidad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995.
- *Fe y política: El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal Terrae, Bilbao, 1993.
- MARTELLI, Stefano: *L'arcobaleno e i suoi colori: Dimensioni della religiosità, modelli di Chiesa e valori in una diocesi a benessere diffuso*, Franco Angeli, Milán, 1994.
- MARTÍN VELASCO, Juan: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- MESLIN, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- MEYER, Jean: *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1991.
- ORO, Ari Pedro: "Considerações sobre a modernidade religiosa", *Sociedad y Religión* nº 14-15, 1996.

- PACE, E.: "Tendencias y corrientes de la sociología de las religiones", *Sociedad y Religión* nº 13, Buenos Aires, 1995.
- PARKER, Cristian: *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993.
- PIKAZA, Xabier: *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1981.
- POULAT, Émile: *Église contre bourgeoisie*, Casterman, París, 1977.
- *L'ère postchrétienne*, Flammarion, París, 1994.
- SAHAGUN, Lucas: *Interpretación del hecho religioso*, Sígueme.
- SONEIRA, Abelardo J. et al.: *Sociología de la religión*, Docencia, Buenos Aires, 1996.
- TROELTSCH, Ernst: *The Social Teaching of Christian Churches*, Allen & Unwin, Londres, 1956.
- WEGER, Karl-Heinz: *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986.
- WIDENGREN, G.: *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.

Bibliografía básica sobre metodología

- RUIZ OLABUENAGA, José I.: *Metodología de la investigación cualitativa*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.
- *La descodificación de la vida cotidiana*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.
- STRAUSS, Anselm, y Juliet CORBIN: *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, Sage Publications, USA, 1996.
- VALLES, Miguel S.: *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*, Síntesis, Madrid, 1997.