

Catolicismo y modernidad en Argentina: ¿De la confrontación a la conciliación?

*Juan Cruz Esquivel**

Resumen

El artículo analiza la compleja relación entre catolicismo y modernidad en Argentina, considerando tanto las diversas cosmovisiones existentes en la jerarquía eclesiástica, como los trazos duraderos que han definido históricamente las lógicas de comportamiento del episcopado hacia la sociedad civil y política. En la tentativa de identificar continuidades y rupturas, se plantean los dilemas que se le presentan al catolicismo como sistema religioso integrado, para impartir coordenadas de sentido en las sociedades contemporáneas. **Palabras-clave:** Catolicismo; Modernidad; Argentina; Eclesiologías.

Catolicismo e modernidade na Argentina: do confronto à reconciliação?

Resumo

O artigo analisa a complexa relação entre catolicismo e modernidade na Argentina, considerando tanto as diversas cosmovisões existentes na hierarquia eclesiástica, como os traços duradouros que tem definido historicamente as lógicas de comportamento do episcopado para a sociedade civil e política. Na tentativa de identificar continuidades e rupturas, se propõem os dilemas do catolicismo como sistema religioso integrado, para impor coordenadas de sentido nas sociedades contemporâneas. **Palavras-chave:** Catolicismo; Modernidade; Argentina; Eclesiologia.

* Doctor en Sociología, USP. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina. E-mail: paternal2000@gmail.com .

Catholicism and modernity in Argentina: From confrontation to reconciliation?

Abstract

The article analyzes the complex relationship between Catholicism and modernity in Argentina, considering not only the different worldviews ecclesiastical hierarchy, but also the lasting traces historically defined the episcopate behavior towards civil society and political society. In an attempt to identify continuities and ruptures, I finished marking out the dilemmas presented to Catholicism as a religious system to provide coordinates of meaning in contemporary societies.

Keywords: Catholicism; Modernity; Argentina; Ecclesiologies.

Introducción

Emprender un análisis de la Iglesia católica argentina, específicamente de su jerarquía y en clave de su interpelación a la modernidad, supone una mirada que vaya más allá del estudio minucioso de las producciones escritas divulgadas a través de los documentos episcopales. Habida cuenta la histórica presencia del catolicismo en la sociedad civil y en la sociedad política y de su empeño por universalizar una ética intramundana, los formatos de su vinculación con el Estado, con el mundo de la política y de la sociedad deben ser contemplados para abordar integralmente el modo en que el catolicismo institucional interpreta y se posiciona ante la modernidad.

Paralelamente, es menester advertir los marcos axiológicos diversos que conviven en su interior, a los fines de evitar todo reduccionismo analítico. Si bien la disputa –tácita o explícita– entre diversas perspectivas eclesiales incide en las formas en que la Iglesia interacciona con el Estado y la sociedad, también las transformaciones sociales y políticas potencian el protagonismo de uno u otro perfil episcopal. Como diría Poulat, en la Iglesia no cesan de confrontarse discursos desiguales que compiten entre sí y que no dejan de entrelazarse con el ‘exterior’ (POULAT, 1977).

Por lo recién expuesto, sería infructuoso aproximarnos a la relación catolicismo-modernidad sin revistar las implicancias de las articulaciones con el ‘exterior’. La educación, la planificación familiar y sexual, la participación política, los límites de la intervención estatal, conforman un abanico de cuestiones de la vida pública sobre las cuales la institución eclesiástica no solo tiene posturas definidas, sino que además procura que la sociedad, el sistema político y jurídico las incorpore como propias. También en esa pretensión uniformizante se juega el modo en que el catolicismo contempla la modernidad.

Este artículo analizará tanto los componentes de las cosmovisiones católicas acerca de la modernidad, como los trazos duraderos del *modus operandi* del episcopado argentino en su relación con la sociedad civil y política. A partir

de ese análisis, plantearemos los dilemas que se le presentan al catolicismo como sistema religioso integrado, para impartir coordenadas de sentido en las sociedades contemporáneas.

Diversas ecclesiologías frente a la modernidad

La Iglesia Católica argentina se ha preocupado históricamente por exteriorizar una imagen de cuerpo episcopal uniforme. Su propio Estatuto así lo prescribe: “*en virtud del bien común y de la comunión jerárquica, procurarán los miembros de la Conferencia Episcopal ejecutar lo establecido en la Asamblea Plenaria y abstenerse de pronunciamientos públicos contra lo acordado*” (Estatuto de la Conferencia Episcopal Argentina –CEA–, 1987: Art. 24, inciso ‘c’). Bajo este *modus vivendi*, muy arraigado en el comportamiento episcopal, subyace la necesidad de garantizar la comunión dentro del organismo como imagen de unidad al mundo de los fieles. La transmisión de esa imagen de unidad colectiva es considerada como condición *sine qua non* para la obtención de una mayor credibilidad social: “*que todos sean uno para que el mundo crea*” (Declaración de la 53ª Asamblea Plenaria-CEA, 8 nov. 1986).

No obstante, la unidad externa no se traduce en una uniformidad interna. Ideas y conductas convergentes y divergentes configuran un escenario que podríamos denominar ‘homogeneidad pluriforme’, de unidad eclesial distinguida de la uniformidad. Diversos marcos conceptuales y acentos pastorales de los obispos permiten entrever matices en las formas de abordar e interpelar la modernidad.

Para comprender la pluriformidad de orientaciones y posicionamientos en torno a la modernidad en el seno del episcopado argentino, nos basamos en la construcción de cuatro *ecclesiologías*. Por *ecclesiología*, entendemos un modelo integral de pensar la institución católica, que comprende no sólo los aspectos doctrinarios y litúrgicos, sino también la forma en que la Iglesia operacionaliza su presencia en el mundo y el conjunto de postulados que carga consigo para insertarse en el orden temporal y relacionarse con los diversos actores de la sociedad civil y política. Una cosmovisión completa dotada de definiciones y planteamientos para todos los órdenes de la vida social y que además contempla una mirada introspectiva.

Cada una de las ecclesiologías ideadas –*neo-cristiandad, posconciliar moderna, posconciliar social y de espiritualidad pastoral*–, difícilmente represente en su integridad las cosmovisiones y comportamientos de un obispo. Probablemente, sus actitudes demuestren corrimientos entre las distintas ecclesiologías. Los modelos eclesiales construidos hacen más alusión a las estructuras de pensamiento que a los sujetos. La propensión a encasillar a los especialistas religiosos en

uno u otro tipo ideal es un riesgo cierto, pero sin duda, desvirtuaría la línea de análisis emprendida.

Las interpretaciones acerca del proceso de transformación emergente del pasaje del mundo tradicional al moderno y las consecuentes posiciones asumidas, se erigen como los ejes principales a partir de los cuales será posible comprender las divergentes eclesiologías construidas.

Una detallada explicación sobre los supuestos y las implicancias de la modernidad se torna imprescindible para aprehender los basamentos de cada una de esas eclesiologías. Los modos de concebir y de situarse ante aquel momento fundante constituyen el punto de partida para todas las elaboraciones posteriores.

La sociología comprensiva de Max Weber se preguntó sobre la naturaleza de las transformaciones en la sociedad moderna occidental, encontrando en la secularización una herramienta conceptual explicativa. Individualizada a partir de un proceso de afirmación de la autonomía del sujeto y de racionalización creciente¹, observó cómo la expansión del proceso de racionalización a todos los ámbitos de la vida social trajo aparejado una diferenciación de esferas orientadoras de la acción humana.

Desde esta perspectiva, la autonomización de las esferas de valor, constitutiva de la modernidad, era la contracara de la pérdida de la posición axial que la religión detentaba en el Medioevo para instituir los fundamentos del orden social. La secularización era entendida entonces como proceso de diferenciación funcional de la sociedad moderna occidental. En ese marco, la economía, la política y la religión, así como el arte y la ciencia, se consolidarían como campos autónomos, en tanto sus fuentes de legitimación emanarían de los principios inherentes a cada esfera.

En el mundo premoderno, de la religión emanaban los postulados que legitimaban y/o explicaban los procesos históricos. En todas esas sociedades, la referencia a lo divino se imponía como fundamento del orden social. No había entonces diferenciación de órdenes o esferas. Los valores

¹ Cuando hacemos mención a un proceso correspondiente entre modernidad y racionalización, nos estamos refiriendo en primer lugar a un dominio cada vez mayor de las imágenes del mundo y de la realidad utilizando conceptos abstractos –racionalidad teórica. En segundo lugar, a una metodología aplicada en las conductas humanas y a una configuración de sus aspectos prácticos a partir de una adecuación medios/fines –racionalidad teleológica o instrumental– o basándose en valores racionalizados en acciones –racionalidad axiológica (Habermas, 1987). La racionalidad que gira alrededor de la noción del cálculo constituye el rasgo distintivo y fundamental del capitalismo moderno en el pensamiento weberiano.

religiosos impregnaban al mismo tiempo la economía, la política y la vida privada (ARON, 1990). La profecía se cumplía plenamente: la religión era la única legitimada para proporcionar un significado coherente y sistemático del mundo. La moral religiosa era la encargada de definir el bien, el mal, lo correcto, lo incorrecto, además del origen de la humanidad y el sentido de la vida humana.

Estudiando la evolución de la racionalización en las esferas de la vida social –económica, jurídica, política, científica, artística, religiosa, erótica–, Weber observa su carácter divergente, esto es, que cada una de ellas funciona en base a una legalidad interna, a sus propios componentes cognitivos, normativos y expresivos, y “se desenvuelve por su lógica inmanente particular” (COHN, 1979, p. 141), relativamente autónoma de las reglas que prevalecen en los demás campos. Cabe aclarar que no se trata de un recorrido necesario sino contingente, donde cada esfera transita por su propio proceso de racionalización.

Al introducir la idea de autonomía, Weber no pierde de vista la interrelación entre las esferas y los condicionamientos recíprocos. Sólo intenta marcar que en primera instancia, las fuentes explicativas de cada esfera deben buscarse en su propia lógica de funcionamiento, en los sentidos particulares que orientan la acción desde esa esfera. De modo ejemplificador,

por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello característico lo reciben siempre éstas, en primer término, de fuentes religiosas. En primer lugar, el contenido de su evangelio y de sus promisiones. (WEBER, 1984, p. 236).

Ahora bien, el desplazamiento de la religión como principio organizador de la sociedad no supuso la desaparición de lo religioso, sino su constitución como una esfera entre otras que compite por la regulación de la vida social en el marco de un pluralismo normativo. Luckmann (1989) advierte justamente la confluencia entre modernidad y religión, aunque observa el corrimiento de esta última del espacio público para recluirse en el ámbito de lo privado. Casanova (1994) complejiza las tramas vinculares entre lo político y lo religioso y entre lo público y lo privado al remarcar que la religión, sin la capacidad estructurante de siglos pasados, permea con sus valores a otros planos de la vida colectiva. Así es como focaliza su mirada en los puntos de contacto entre la política y la religión, analizando la permanencia de la presencia religiosa en el espacio público.

La ininterrumpida presencia de instituciones y actores religiosos en la esfera pública y la porosidad de la religión en la legislación y en las culturas

políticas hegemónicas en nuestras latitudes confirman la necesidad de evitar el carácter unívoco y universal de las definiciones conceptuales formuladas. En ese sentido, debe advertirse que las distintas facetas que muestra la modernidad en cada región del planeta no han supuesto una declinación categórica de lo religioso (BERGER, 1999), sino su continua recomposición a partir de la confrontación con la propia modernidad (HERVIEU-LÉGER, 1996b).

En síntesis, con el advenimiento de la modernidad, se advierten procesos de autonomización, diversificación y competencia entre múltiples esferas de valor en el intento por imponer sus cosmovisiones como principios reguladores de la vida social. Proceso que asume modalidades y formatos variados, según las configuraciones históricas, políticas y culturales. De allí, la necesidad de pensar en modernidades múltiples (MALLIMACI, 2008). Y que además no está exento de dilemas constitutivos.

La vinculación entre la religión y la política supone un reconocimiento de la autonomía relativa de ambos campos, pero también un conflicto permanente situado en el terreno de las interferencias y arrebatamientos mutuos. Las experiencias empíricas exteriorizan modalidades religiosas que adoptan elementos del campo político y viceversa. Aquella autonomía relativa, sujeta a las particularidades de las instancias de conformación de las instituciones en cada país, se ve confrontada con procedimientos de instrumentalización recíproca. La complejidad de los procesos históricos nos muestra cómo lo religioso y lo político, aún con lógicas diferenciadas, se especifican y se corresponden sin solución de continuidad. La configuración histórica de ese vínculo sostenida desde la jerarquía eclesial argentina habilita una entrada privilegiada para comprender las concepciones del episcopado acerca de la modernidad.

Explicitemos entonces los rasgos distintivos de las eclesiologías que permiten caracterizar los marcos interpretativos desde los cuales se interpreta la modernidad en el episcopado argentino.

La eclesiología de la neo-cristiandad

Fervientemente antimoderna y antiliberal, la *eclesiología de la neo-cristiandad* propugna la restauración del orden social medieval. Muy influenciada por la encíclica ‘Quanta cura’ y su catálogo de errores modernos, el *Syllabus* de 1864 responsabiliza a la modernidad de los dos sistemas que, por igual, han atentado contra la presencia de Dios en el seno de la sociedad: el liberalismo y el marxismo.

En las bases más profundas de esta concepción teológica, el poder civil se encuentra subsumido en el poder espiritual. Basada en principios teológicos monistas, no renuncia a que la realidad espiritual absorba al mundo de lo temporal. Concebidas naturalmente como una unidad, cualquier disociación

es sinónimo de fractura entre el espíritu y el cuerpo. En ese sentido, no se contempla la separación entre lo temporal y lo espiritual porque ello implicaría fragmentar y dividir al ser humano. Los imperativos de base religiosa deben conservar su primacía sobre los modos de conducta en el ámbito profano. Para esta línea de pensamiento, las fuentes de legitimidad del poder emanan menos del voto popular que de la Divinidad. Más que el consenso popular, el funcionamiento de la democracia necesitaría, desde esta perspectiva, de una base moral como reaseguro de gobernabilidad.

El catolicismo, como pilar de la nacionalidad, se erige como el mito fundante de la ‘Argentina católica’. Se parte de una cosmovisión que iguala el ser nacional al ser católico. Radicalizando esta línea argumental, desde una posición ultramontana, el pluralismo es concebido como la contracara del reinado del catolicismo. Pluralismo que deviene justamente de la desregulación de los órdenes de valor.

El cuestionamiento a la sociedad actual se centra en que los valores nativos, puros, auténticos y cristianos fueron corrompidos por una ideología extranjera, materialista, secularista e individualista. Se parte de una sociedad concebida naturalmente por Dios que ha sido perforada por la ‘invasión’ de corrientes inmanentistas y racionalistas.

Asumiendo una estrategia defensiva, desde esta eclesiología se combaten las consecuencias que la modernidad trajo aparejado. Los considerados males de la sociedad contemporánea –materialismo, hedonismo, consumismo, relajamiento de las costumbres, crisis moral, divorcio, aborto, liberación sexual, homosexualidad, reformulación de la feminidad, proliferación de drogas– son visualizados como derivaciones del proceso de modernización. La fuerte insistencia en la ley divina como norma universal y objetiva relativiza la autonomía de los sujetos y pone en tela de juicio la extensión de las libertades individuales. La libertad es entendida como una potencia que el hombre posee, pero que se haya limitada por la ley natural.

Producto del permisivismo moral, se alzan como nuevas dependencias para el individuo. Existe una secuencia lógica entre la propagación del paradigma moderno y el surgimiento de prácticas sociales ‘desviadas’. Como contrapartida, el mundo medieval se destacaba por la primacía moral de los comportamientos humanos. Se añoran los tiempos en que la Iglesia detentaba los derechos exclusivos de controlar múltiples aspectos de la vida cotidiana de las personas –moral familiar, formación educativa, enseñanza religiosa, etc.

La secularización, que simboliza el apartamiento de la verdad última y una concepción pagana de la vida, es visualizada como una propuesta de una filosofía foránea y atea que corrompe un modelo de sociedad fundado en la ética y la moral.

El mecanismo de catolizar al Estado para desde allí extender la catolización a toda la sociedad es el punto de partida para restaurar la influencia religiosa en la sociedad. Su fuerte sesgo integral la impulsa a garantizar una presencia activa en el campo de lo político y de lo social, a impregnar con el mensaje evangélico a todas las instituciones y estructuras mundanas.

La eclesiología posconciliar moderna

Acompañando los aires de apertura del Concilio Vaticano II, la *eclesiología posconciliar moderna* propone un diálogo con la modernidad en tanto rescata la resignificación del valor de la libertad. Acepta la pluralidad de pertenencias de los individuos como señal de un florecimiento de las convicciones personales y de las libertades de elección. La emancipación del individuo de las tutelas tradicionales es considerada como un dato positivo que obliga a la Iglesia a replantear sus estructuras y sus prácticas, tanto en las formas de interpelar al sujeto creyente como en los modos de abordar la relación con el poder político. Y le demanda un ejercicio de reconocimiento hacia lo diferente, incluso dentro del campo religioso.

El documento conciliar ‘*Gaudium et Spes*’ es su soporte doctrinal. Fundamentalmente, los puntos que aluden a la mutua condición de autonomía e independencia entre la realidad política y la institución religiosa. Desde ese marco referencial, resulta anacrónica la cosmología de la cristiandad, pues la imagen de lo religioso rigiendo sobre el orden temporal forma parte de las iconografías del pasado. Retroceder en la historia para una reconstrucción del modelo de la cristiandad medieval significaría una involución para la Iglesia.

Ahora bien, la apertura a las problemáticas del mundo no implica identificar el mensaje cristiano con una ideología determinada. La relectura del Evangelio desde una opción política, hábito generalizado en las décadas posteriores al Concilio Vaticano II, vuelve a poner en escena la cuestión de la falta de autonomía de los asuntos temporales, independientemente de que se sitúe en un plano superestructural o en el contexto de las organizaciones sociales. El clericalismo y el temporalismo son impugnados por igual.

¿Cómo se armoniza desde esta eclesiología el pluralismo de ideas, propio de los regímenes democráticos, con la verdad objetiva y eterna, estandarte intrínseco de la Iglesia Católica? Situados desde este paradigma, el diálogo y la autonomía salvan esa latente tensión. Por un lado, la doctrina católica conserva la inalterabilidad de sus principios esenciales, pero ‘aggiorna’ el modo en que los traduce en la práctica. Para ello, se vale del diálogo con otras visiones y perspectivas mundanas.

Por otra parte, la idea de autonomía de los campos supone que cada uno de ellos cuenta con normas y lógicas de funcionamiento específicas.

Siguiendo la categorización planteada por Rogers Brubaker (1984), la autonomía debe ser entendida en tres sentidos: como autonomía causal, en la que las acciones dentro de una esfera se desenvuelven en concordancia con sus leyes internas; como autonomía axiológica, haciendo referencia a los valores intrínsecos de cada esfera que dan sustento a su dignidad; como autonomía normativa, con normas y obligaciones propias. La combinación entre la predisposición al diálogo y la concepción de las esferas de valor en tanto ámbitos autónomos se instituye como la ecuación que resuelve la aparente contradicción entre relativismo y absolutismo.

No se condena la separación entre la Iglesia y el Estado, en tanto habilita la demarcación más clara de los roles y áreas de injerencia de cada uno. Una fórmula que contemple la libertad de ambas instituciones permite un freno tanto a los intentos de injerencia de la Iglesia en el campo político –clericalismo–, como a la intromisión del poder político en los asuntos eclesiásticos –cesaropapismo. Diálogo con autonomía es lo concepto que mejor describe cómo debe posicionarse la institución eclesiástica ante el poder político. La Iglesia puede iluminar con el Evangelio las decisiones del poder temporal, pero no debe entrometerse en sus funciones pues estaría desnaturalizando su misión. La inspiración en el magisterio ético y moral no otorga derechos de gestión en el mundo profano.

Tomando en consideración que los procesos mundiales son irreversibles, impugna las posturas defensivas en la Iglesia Católica que no hacen más que alejarla del mundo de la feligresía. El anticlericalismo de buena parte de los partidarios de la modernidad es atribuido a la refractaria posición asumida por la institución católica. En cambio, se inclina por una actitud de adaptación, enfatizando lo positivo y despejando lo negativo de la modernidad.

El proceso de secularización, admitido en términos generales, es impugnado en la medida que traiga consigo sistemas totalitarios y absolutos en el ejercicio del poder, como consecuencia de la prescindencia de Dios en la vida del hombre y de la pérdida de referencia a un ser superior. Se distingue la secularización, entendida como autonomía válida de lo temporal, del secularismo, que pretende una “autonomía integral de la modernización inmanentista, excluyente de la dimensión trascendente de la vida” (FARRELL, 1992, p. 124). El secularismo es definido como una construcción histórica subjetivista que potencia la diseminación de ideologías totalitarias.

El desafío pasaría por compatibilizar lo eterno y lo terreno, la trascendencia y la encarnación, y así garantizar un equilibrio que dé margen para el desarrollo de las libertades individuales pero sin caer en mecanismos de autosuficiencia tan afines al surgimiento de nuevas dependencias.

Sin dudas, se trata de una eclesiología emparentada con los grandes ideales de la modernidad y con los sistemas políticos que en términos teóricos la acompañaron. El Concilio Vaticano II marcó un punto de inflexión en el pensamiento y en las estructuras de la Iglesia, otorgando mayor margen y legitimidad a esta línea argumental.

La eclesiología posconciliar social

La génesis de la *eclesiología posconciliar social* se remonta a las figuras de Antón de Montesinos, Bartolomé de las Casas y Santo Toribio de Mogrovejo, combatientes del regalismo hispánico conquistador y defensores de los derechos indígenas (GERA; RODRÍGUEZ MELGAREJO, 1970). De alguna manera, es la heredera de la Teología de la Liberación y del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (DUSSEL, 1995).

La eclesiología posconciliar social insistentemente fundamenta sus principios en las reformas conciliares. Dicha exaltación no impide reinterpretar las enseñanzas de Vaticano II atendiendo las especificidades de la realidad en la que se irán a aplicar. En ese sentido, pretende no confundir la disociación entre el orden temporal y el orden religioso en una separación bajo los parámetros del liberalismo. Concretamente, rechaza tanto el reinado de las monarquías medievales, como las repúblicas modernas emparentadas con el sistema antievangélico, injusto y desigual llamado capitalismo.

Convencida de la necesidad de interpretar el Evangelio en función de la realidad social, clama por su instrumentación en sintonía con el contexto circundante. En otros términos, las orientaciones pastorales se trazan a partir de una comprensión integral del estado de situación espacial e histórico.

La cuestión social y política aparece como inherente a la dimensión cristiana; la fe no es completa sin su inmanencia y vivencia temporal. Como podrá advertirse, esta matriz de pensamiento responde a una visión integral del catolicismo, para la cual lo social y lo político no están separados de lo religioso. La misión de la Iglesia está en 'este' mundo y sobresale por su actitud servicial hacia los excluidos.

La conjunción entre compromiso cristiano y vida diluye la autonomía entre las esferas de valor propias de la modernidad. En un contexto de marcadas injusticias sociales, no se admite una toma de posición signada por la prescindencia del orden temporal. Es en ese sentido que se exhorta a una lectura situada del Evangelio. La acción de la Iglesia para representar a los que no tienen voz no puede ser obturada por una fórmula que estipule la autonomía de lo temporal de modo abstracto. La interacción de la Iglesia con el mundo es intrínseca a la misión cristiana. Pero su encarnación no se traduce en la reedición del esquema de la Cristiandad, sino en la identificación

con el pueblo oprimido. Se despliega un accionar pastoral ‘hacia’ y ‘desde’ el pueblo, portador de los valores evangélicos.

En concreto, la premisa católica de liberar a la humanidad pone definitivamente en tela de juicio la diferenciación entre acción pastoral y orden temporal. La inserción en el mundo de los pobres como opción preferencial conduce necesariamente a una compenetración con las estructuras mundanas y a la elaboración de proyectos para la transformación de la vida social.

La autonomía y la libertad, estandartes de la modernidad, son consideradas como ‘ficciones’ en tanto han generado procesos de dependencia, fragmentación y desintegración social. El progreso de la ciencia y de la técnica no es cuestionado desde el punto de vista de la disputa con el campo religioso por imponer sus componentes normativos en la vida social, sino por su instrumentalización a beneficio del poder económico internacional.

La pérdida de las raíces identitarias y las nuevas formas de esclavitud están asociadas al proceso de modernización, que desarraiga a los individuos de sus tradicionales fuentes dadoras de sentido y los somete a renovadas formas de explotación.

En definitiva, la postulada independencia entre la Iglesia y el Estado del Concilio Vaticano II se esfuma en el terreno de las relaciones entre lo político y lo religioso. Sustentada en la Doctrina Social de la Iglesia, la *eclesiología posconciliar social* encarna una fluida articulación con organizaciones populares. Comparte la idea de catolizar la sociedad pero con una metodología inversa a la eclesiología de la neo-cristiandad: se inclina por impregnar con valores cristianos a los sectores populares para que desde allí, fluyan hacia arriba de la pirámide social.

La pretendida separación es en relación a *este* Estado considerado opresor, no como principio general. Reivindica una distancia crítica en tanto preste sus servicios al poder económico. Pero se inclina por una instrumentalización de las estructuras del poder civil, desde donde es posible impulsar un cambio social. En ese contexto, la disyuntiva entre la fusión o la autonomía en la relación Iglesia-Estado carecería de sentido (GERA; RODRÍGUEZ MELGAREJO, 1970). La distancia crítica ante el Estado no es visualizada como un valor en sí mismo. Es apenas el reaseguro que permite señalar las situaciones de opresión e injusticia.

La eclesiología de espiritualidad pastoral

La acentuación de la distinción entre lo temporal y lo religioso por parte del Concilio Vaticano II incitó no sólo a un replanteo en las relaciones Iglesia-Estado. También dio lugar a la emergencia de expresiones religiosas con un fuerte énfasis en lo espiritual y en la pastoral sacramental, recludas en las tareas básicas e inherentes a la institución católica y alejadas de todo compromiso

temporal. El comportamiento extremo de la *eclesiología de espiritualidad pastoral* estaría dado por una postura contemplativa y fugitiva del mundo terrenal. Con una concepción de Iglesia como administradora y distribuidora de bienes religiosos, se concentra en la Eucaristía y en los Sacramentos.

Se cuestiona a la modernidad de haber ocasionado una pérdida de religiosidad en la sociedad. Con el abandono de Dios, se han debilitado las estructuras del pecado. Tomar conciencia de la importancia del sacramento de la penitencia es imprescindible para remediar los males sociales.

Por otro lado, considera que el mundo moderno ha promovido hábitos que se ubican en las antípodas de los proclamados por el Evangelio. La veneración al tener, al placer y al poder nada tiene que ver con los principios éticos del catolicismo. La cultura hedonista y consumista dominante contrasta con una idiosincrasia signada por la austeridad, la sencillez y la condena a la ostentación.

La hegemonía cultural del secularismo es la contracara de la pérdida de los valores espirituales y religiosos. Se le atribuye a la cultura contemporánea un abandono de la idea cristiana del amor y la familia, lo que trajo aparejado un permisivismo en la moral sexual y en las relaciones familiares. Como célula básica de la sociedad y prioridad de toda acción evangelizadora, la defensa de la familia nuclear adquiere una gravitación especial.

En contraposición al ethos materialista, la *eclesiología de espiritualidad pastoral* reafirma el valor de las tradiciones y aspira a impregnar con la Palabra de Dios el espíritu del ser humano. La Eucaristía, núcleo de la actividad pastoral, debe irradiar su fuerza sobrenatural sobre todos los cristianos. La crisis moral parte del vacío ético y se propaga en la economía, en la política y en la cultura. Las desavenencias en estos campos no son susceptibles de ser explicados si no se da cuenta de la cuestión moral.

Sin proponérselo, establece una separación entre Iglesia-Mundo, aunque sin hacer de ello una bandera, como la *eclesiología de la modernidad*. Los vasos comunicantes estarían dados a través de la evangelización. Si en algún momento la Iglesia se ha extendido en sus funciones y ha incursionado en los múltiples aspectos de la dimensión humana, se ha debido a una contemplación del hombre en su totalidad.

Al concentrarse en los aspectos doctrinales, no se plantea como problema la relación con el Estado. La visión de la realidad desde una perspectiva estrictamente pastoral la conduce a asumir una actitud de respeto y colaboración hacia el poder político, tal como fue exhortado por el Concilio Vaticano II².

En definitiva, la percepción acerca del Estado se singulariza por su valoración neutra. En la construcción de una sociedad con valores cristianos, su

² La Constitución Pastoral ‘Gaudium et Spes’ n° 76 enuncia una “necesaria independencia entre la Iglesia y el Estado dentro de un espíritu de colaboración y respeto recíprocos”.

ascendencia, ya sea para fortalecerla o para mitigarla, es desconsiderada. Las necesidades religiosas se canalizan por intermedio del vínculo Iglesia-Sujeto creyente sin otra intervención.

Los posicionamientos de los obispos y del episcopado como colectivo demuestran deslizamientos entre las distintas eclesiologías, según sus perfiles y sensibilidades pastorales. Si bien los puntos de intersección entre las eclesiologías son diversos y múltiples, las interpretaciones en torno a la modernidad y las formas de situarse ante la temporalidad se erigen como dos núcleos que ‘movilizan’ a las cuatro eclesiologías. Los dispositivos argumentales referidos a la modernidad están anclados en una línea de memoria reproducida y resignificada en cada momento histórico. Se la rebate por la supremacía del sujeto que ha originado por las situaciones de injusticia social que no ha resuelto o por la negación del vínculo con lo trascendente (MALLIMACI, 2008). La modernidad es sinónimo de laicismo anticlerical, de autonomía y libertad individual, de dominación capitalista o de proliferación de hábitos consumistas, dependiendo de cada eclesiología. De esa definición ontológica deviene la forma de conceptualizar e instrumentar la relación con el poder político y la sociedad civil.

Del análisis de los trazos duraderos que han marcado el vínculo Iglesia católica-Estado-sociedad en Argentina, podremos contornar el formato eclesiástico predominante en torno a la modernidad.

El catolicismo frente a la modernidad: historia y presente

Un sesgo marcadamente integral³ identificó el perfil del catolicismo argentino en buena parte del siglo XX. Imbuido en ese cariz, que suponía un protagonismo en ‘todos’ los ámbitos de la vida social, la Iglesia asumió una peculiar presencia en la esfera pública. La utopía de instaurar al sistema normativo católico como fundamento del ordenamiento social constituía el punto de partida.

Fundamentalmente a partir de su consolidación institucional en la década del ‘30 del siglo pasado⁴, la entidad católica desplegó una serie de

³ Émile Poulat (1985) define a este tipo de catolicismo como “romano, intransigente, integral y social. Romano en primer lugar: el papado está en la cabeza y el corazón. Intransigente, por oposición al liberalismo y al comunismo, en tanto ideologías de la sociedad moderna. Integral, dicho de otra manera, rechazando la reducción a prácticas culturales y a convicciones religiosas, y 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 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”.

⁴ Entre 1933 y 1939 se crearon once diócesis, tantas como las que había hasta ese momento, lo que está indicado que en seis años se fundaron tantas jurisdicciones eclesiásticas como desde 1570 a 1933.

estrategias para catolizar al Estado y a la sociedad civil. La ascendencia sobre las altas esferas de gobierno, la fuerte presencia en el campo de lo social y los esbozos de creación de partidos católicos fueron proyectados como tres engranajes primordiales para diseminar los valores cristianos en todos los órdenes de la vida social. Diseñó una estrategia de evangelización para cada segmento de la vida social.

Este protagonismo del catolicismo en los espacios de decisión gubernamental y en las organizaciones de la sociedad respondía a un proyecto de sociedad que pretendía “re Cristianizar la Argentina, restaurar todo en Cristo, penetrar con el catolicismo en toda la vida de la persona y de la sociedad, instaurar la presencia pública del catolicismo y el reinado social de Jesucristo” (MALLIMACI, 1992, p. 259). Se trataba de un catolicismo intransigente y reformador, que se planteaba integrar lo social, con lo político, lo cultural y lo doctrinario. Para ello, se montó en el dispositivo de las ramas especializadas de la Acción Católica, que articulaban los múltiples espacios de la vida social con las formas de organización territorial: la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica y los Movimientos Rurales de Acción Católica (MRAC).

Bajo esa presencia institucional extendida, subyace la renuencia eclesial a los postulados de la modernidad. Ese catolicismo integral, con afinidades electivas con la *eclesiología de la neocristiandad*, se ha mostrado refractario a la separación entre lo espiritual y lo temporal, al confinamiento de lo religioso al ámbito de lo privado. Sin dudas, la Iglesia reaccionó ofensivamente ante el proceso de secularización. Lejos de concebirse como una institución concentrada en la sacristía, la prédica y el accionar en el terreno social y político son proyectados como dos engranajes primordiales para la restauración de la posición axial que el catolicismo gozaba en el mundo tradicional. En ese sentido, el apuntalamiento del magisterio social fue percibido como una condición *sine qua non* para la reconstrucción de una civilización cristiana (POULAT, 1974; ALEXANDER, 1985).

En el último tramo del siglo XX, puntualmente a partir del proceso de redemocratización en la década del ochenta, la impronta eclesial no permaneció imparable a los cambios contextuales. Excluyentemente, el centro de las preocupaciones eclesiales giró en torno a la reprobación a los valores de la modernidad en un primer momento para luego, ya adentrados en el siglo XXI, posicionarse en la discusión sobre las políticas de ampliación y diversificación de derechos civiles.

El relativismo moral, la indiferencia religiosa, la pérdida del sentido de la trascendencia, la primacía de la conciencia individual y del permisivismo radicalizado, sintetizados en el término ‘secularismo’, conformaban los ejes

de las críticas eclesíásticas durante los primeros años de dicho período. Desde la mirada de los prelados, el proceso de reapertura democrática había contribuido para la propagación de los postulados de la modernidad.

Paralelamente, la consolidación de la democracia ha trasuntado en una mayor visibilidad de los derechos ciudadanos y en un reconocimiento y apropiación social de los mismos en términos de reivindicaciones. La libertad del individuo de decidir sobre las creencias y prácticas en el orden religioso, familiar y personal, por citar tan solo algunas dimensiones, ha intimado a los Estados a contemplar los requerimientos de ampliación de los derechos de la ciudadanía.

En ese contexto, desde comienzos del siglo XXI, un abanico de demandas ligadas a la sexualidad y a la reproducción ha cobrado mayor protagonismo en la agenda pública en Argentina. La distribución de anticonceptivos y de la píldora del ‘día después’ en centros de salud, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la fecundación asistida, la autodeterminación de la identidad sexual, la eutanasia, la despenalización del aborto y la educación sexual conforman un ‘bloque temático’ con presencia creciente en las discusiones parlamentarias y en los medios de comunicación.

Aunque cada uno de esos tópicos contiene su propia especificidad –las disímiles representaciones políticas y sociales que se construyen sobre esos asuntos se condensan en pujas y negociaciones diferenciadas–, múltiples actores (ministros, diputados, senadores, obispos, sacerdotes, pastores, organizaciones de la sociedad civil, profesionales del campo de la educación, etc.) han entrado en disputa no sólo para dejar su impronta en la orientación de los marcos normativos y de las políticas públicas, sino también para hegemonizar la construcción del discurso social legitimado.

Las reivindicaciones desplegadas por distintos sectores sociales y políticos han dislocado de la esfera privada a estos asuntos e impulsado el tratamiento parlamentario con el objetivo de modificar el *status* normativo existente. Es en ese terreno donde se han librado conflictos –también acuerdos– con las jerarquías religiosas, en la carrera por modelar legislaciones y políticas públicas desde marcos axiológicos disímiles. Esas tensiones que se suscitan en torno a cuestiones vinculadas con la sexualidad, la reproducción y la educación, no son más que reflejos fehacientes de la *colisión entre diferentes esferas en la disposición por guiar y regular mayores segmentos de la vida social*. Y, en un escenario de creciente diversificación de derechos civiles, se materializan toda vez que surjan pretensiones eclesíásticas de universalizar su moral religiosa.

Los dilemas del catolicismo en la sociedad actual

Más allá de los prefijos o sufijos que se adicionan a la modernidad –híper, alta, pos, tardía, etc.– para caracterizar el momento actual, asistimos a

un fuerte escenario de reconfiguración de la estructura social y de las tramas culturales e identitarias. Profundos procesos de desafiliación y de re-afiliación subvierten los vínculos entre el individuo y las instituciones, entre ellas, las religiosas. Los ciudadanos en general y los fieles en particular construyen sus propias redes de pertenencia, apropiándose de creencias de diversas procedencias y estructurando sus universos de sentido a la medida de ellos mismos y de acuerdo a sus necesidades materiales, espirituales, simbólicas.

En este estadio que Zygmunt Bauman ha catalogado de liviano, cabe preguntarse sobre las implicancias y alcances de la des-institucionalización. Las instituciones con anclajes en la tradición pierden eficacia como estructuras de plausibilidad (BERGER, 1981), habida cuenta de la propensión individual a la fluidez en los vínculos y a la mayor indefinición de sus opciones y elecciones de vida. “Salimos de la época de los grupos de referencia preasignados para desplazarnos hacia una era [...] en la que el destino de la labor de construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido” (BAUMAN, 2003, p. 13).

Ello no supone la pulverización absoluta de redes u organizaciones colectivas –en algunos casos, incluso potencia el reagrupamiento en comunidades de reafirmación identitaria–, sino la menor incidencia en la regulación de las pautas de conducta y la mayor dificultad en recoger identificaciones sociales por parte de las instituciones tradicionalmente dadoras de sentido.

El campo religioso denota su permeabilidad a tales transformaciones socio-culturales. La desregulación del mercado de bienes de salvación supone la conformación de *bricolajes* religiosos contruidos por individuos que desairan los marcos normativos de las instituciones religiosas. Impregnados por una fuerte cultura cristiana, los fieles no se aferran a un encuadramiento determinado. Prefieren circular, peregrinar, transitar. La construcción de la identidad religiosa es hoy un proceso inacabado y fragmentario, que se actualiza continuamente; no responde a un formato delineado por una estructura ‘de una vez y para siempre’ (BAUMAN, 2003).

Emergen nuevas modalidades de creer, con bajos niveles de práctica y distantes de las prescripciones morales que las autoridades eclesiásticas pregonan. Así, surgen nuevas categorías que reflejan con mayor precisión las recomposiciones sucedidas en el campo religioso: cuentapropismo religioso, creyentes sin religión, creer sin pertenecer, religión difusa, católicos sin Iglesia.

En este contexto, la pretensión de universalizar un sistema moral determinado se enfrenta a marcados procesos de recomposición cultural y religiosa que atraviesan a las sociedades contemporáneas. La fragmentación de los grandes relatos, la descomposición de la memoria colectiva y el distanciamiento de los individuos de los encuadramientos institucionales han

atentado contra las representaciones amarradas en la tradición. Han sido erosionados los cimientos a partir de los cuales la Iglesia católica garantizaba, por medio de su dispositivo de autoridad, el control exclusivo de los ‘enunciados verdaderos’.

En definitiva, la matriz conceptual que ha predominado en el catolicismo argentino, eficaz en otro período histórico, tropieza con la actual configuración social e identitaria. La dislocación entre un corpus doctrinario totalizante y el proceso de subjetivación individual y de desapego institucional revalida lo recién expuesto. La globalización que abraza a la secularización fractura las formas en que las instituciones religiosas –entre ellas, la católica– despliegan sus recursos de autoridad y regulan sus sistemas de creencias basados en la historia.

En la práctica, el catolicismo asume un fuerte protagonismo institucional en discusiones de agenda local e global –conflictos de geopolítica internacional, despenalización de drogas, desigualdad social, etc.– y promueve amplias manifestaciones en el espacio público –peregrinaciones, convocatorias multitudinarias como la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro en julio de 2013. Pero ambas tendencias no garantizan la reconstrucción eficaz de una línea creyente en la sociedad contemporánea. La Iglesia puede conservar una legitimidad social y un reconocimiento de su poder institucional que no es trasladable al plano religioso⁵.

Si bien el catolicismo ha retrocedido en los niveles de adscripción religiosa en Argentina, su influencia como institución se explica por el lugar que desempeña como religión civil y secular, como espacio de organización social. En ese sentido, la Iglesia adquiere más visibilidad como actor social que como actor religioso. Esta situación nos hace pensar que el grado de ‘catolicidad’ de una sociedad y el protagonismo político-social de la institución, no integran un esquema forzosamente correlacionado. De allí que en el caso argentino, la secularización de la sociedad y la continuidad de la injerencia pública católica convivan en una arquitectura social e institucional prácticamente inédita. Si, por un lado, se observa un desdibujamiento de la centralidad católica en la definición de las tramas identitarias, por otro se prolonga su influencia en las decisiones del poder civil. En términos de Emile Poulat, el desplazamiento sufrido por el saber eclesiástico no fue acompañado por un relegamiento del poder eclesiástico. De ese modo, las relaciones entre el saber y el poder se han tornado complejas y inconexas (POULAT, 1974).

Empero, tal predominancia institucional no resuelve las dificultades del catolicismo para abordar los procesos de individuación de creencias y prác-

⁵ En Argentina, al igual que en el resto de Latinoamérica, se registra una disminución de fieles del catolicismo a expensas de otros grupos religiosos, fundamentalmente evangélicos y de los llamados ‘sin religión’ (MALLIMACI, 2013).

ticas. Ante “un proceso de descomposición y recomposición de la identidad individual y colectiva que fragiliza los límites simbólicos de los sistemas de creencias y pertenencias”, la opción de refugiarse en su universo simbólico “imaginando unida, coherente y compacta, una realidad social profundamente diferenciada y fragmentada” (PACE, 1997, p. 32), no hace más que profundizar la declinación del catolicismo como fuente de identidad cultural y como actor exclusivo en el campo religioso.

Si con el propósito de preservar la vitalidad e integralidad de sus postulados doctrinarios, bajo el pontificado de Juan Pablo II y, fundamentalmente de Benedicto XVI, el catolicismo ha colocado a la discusión sobre planificación familiar, sexual y reproductiva como un eje cardinal de su acción pastoral, la gestualidad de Francisco en sus primeros seis meses de gestión pareciera indicar un cambio en las prioridades de la agenda vaticana.

La proliferación de normativas en vastos países que legalizaron el matrimonio entre personas del mismo sexo, la despenalización del aborto, la eutanasia, la identidad de género, entre otras, fue interpretada por su antecesor como un ‘avance’ contra la ley natural y los principios cristianos. Lejos de percibir ese ‘signo de los tiempos’, la apuesta de Benedicto XVI se circunscribió a la reafirmación de los dogmas católicos, aunque ello implicara un mayor distanciamiento de su feligresía.

Aunque resulta prematuro aún hablar de nuevos rumbos, el papa argentino pareciera inclinarse por una Iglesia de masas, con mayor dinamismo, inclusiva y por tanto, con mayores diversidades axiológicas en su interior. Su acento en propagar una actitud misericordiosa hacia las mujeres que han abortado, divorciados y homosexuales y la insinuación a repensar la intransigencia en torno al celibato, darían cuenta del inicio de un proceso de flexibilización –no de modificación– de un abanico de principios y normas otrora definitivos y excluyentes. Su pronunciamiento en el sentido de contextualizar esas temáticas contrasta con la rigidez doctrinaria sostenida por Benedicto XVI.

No podemos insistir sólo sobre las cuestiones vinculadas con el aborto, el matrimonio homosexual y el uso de métodos anticonceptivos. Esto no es posible [...]. Tenemos, por tanto, que encontrar un equilibrio porque de otra manera el edificio moral de la Iglesia corre peligro de caer como un castillo de naipes, de perder la frescura y el perfume del Evangelio. La propuesta evangélica debe ser más sencilla, más profunda e irradiante. Solo de esta propuesta surgen luego las consecuencias morales. (Entrevista a Francisco en *La Civiltà Cattolica*, 19 oct. 2013).

Al mismo tiempo, se propone correr a la Iglesia del eje discursivo de la moral sexual para situarla en una prédica evangelizadora que interpele a la

sociedad alejada de toda lógica reglamentarista, con el propósito de recuperar las almas perdidas.

La Iglesia a veces se ha dejado envolver en pequeñas cosas, en pequeños preceptos. [...] Los ministros de la Iglesia tienen que ser misericordiosos, hacerse cargo de las personas [...]. Eso es Evangelio puro. El pueblo de Dios necesita pastores y no funcionarios ‘clérigos de despacho’ (Entrevista a Francisco en *La Civiltà Cattolica*, 19 oct. 2013).

En la concepción de una Iglesia de puertas abiertas, subyace la disposición al diálogo y aceptación del otro, aún cuando no comulgue con los preceptos doctrinarios del catolicismo. De allí que Francisco no descuida en su mensaje llegar a quienes no creen en Dios. En algún sentido, el papa jesuita añora el protagonismo social del catolicismo de mediados del siglo XX. Pero reconoce que para recuperar ese lugar, en el marco de una sociedad más plural y diversa, con signos evidentes de desapegos institucionales, la estrategia pastoral no puede transpolar la metodología de aquel entonces.

Una Iglesia concebida como sociedad perfecta, ubicada por encima de las estructuras temporales y con un perfil de confrontación intransigente hacia la modernidad, ha fenecido tanto en sus capacidades para regular la vida cotidiana de los sujetos como para evitar la sangría en su feligresía. En la medida en que enarbole una conciliación con la modernidad y, como consecuencia de ello, interpele a la sociedad civil no desde una totalidad católica sino desde la pluralidad manifiesta, la Iglesia transitará hacia un camino de reformulación de su propia matriz eclesiológica. La configuración que resulte de ese proceso le abrirá las puertas para una más apropiada percepción de los requerimientos de las sociedades en los ‘nuevos signos de los tiempos’.

Referencias

- ALEXANDER, D. **Is fundamentalism an integrism?** *Social Compass*, Louvain, v. 32, n. 4, 1985.
- AMESTOY, N. Orígenes del integralismo católico argentino. **Cristianismo y Sociedad**, n. 108, 1991.
- ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. Brasília: Universitária de Brasília, 1990.
- AZZI, R. **A neocristiandade**. Um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.
- BAUMAN, Z. **Modernidad líquida**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BERGER, P. **The desecularization of the world**. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- BOURDIEU, P. Genèse et structure du champ religieux. **Revue Française de Sociologie**, Paris, v. XII, n. 3, 1971.

BRUBAKER, R. **The limits of rationality. An essay on the social and moral thought of Max Weber.** London: George Allen and Unwin, 1984.

BRUNNER, J. J. **Bienvenidos a la modernidad.** Santiago de Chile: Planeta, 1994.

CASANOVA, J. **Public religions in the modern world.** Chicago: University of Chicago, 1994.

COHN, G. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber.** São Paulo: Quêiroz, 1979.

DUSSEL, E. (Comp.). **Resistencia y esperanza.** Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995.

ESQUIVEL, J. C. Notas sobre las esferas diferenciadas de valor en Max Weber. **Revista Ciências Sociais e Religião**, n. 1, 2000.

_____. **Detrás de los muros: La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999).** Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

_____. **Igreja, Estado e política.** Estudo comparado no Brasil e na Argentina. São Paulo: Santuario, 2013.

ESQUIVEL, J. C.; MALLIMACI, F. **La tríada estado, instituciones religiosas y sociedad civil en la Argentina democrática,** *Amerika*, n. 8, 2013.

GIDDENS, A. **Consecuencias de la modernidad.** Madrid: Alianza, 1967.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa I.** Madrid, Taurus, 1987.

HERVIEU-LÉGER, D. Croire en modernité: au delà de la problématique des champs religieux et politique. In: MICHEL, P. (Ed.). **Religion et Democratie.** París: Albin Michel, 1996a.

_____. Catolicismo: el desafío de la memoria. **Revista Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 14/15, 1996b.

LUCKMANN, T. Religión y condición social de la conciencia moderna. In: PALACIOS, X. (Comp.). **Razón, ética y política.** Barcelona: Anthropos, 1989.

MALLIMACI, F. **El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946).** Buenos Aires: Biblos, 1988.

_____. (Comp.). **Modernidad, religión y memoria.** Buenos Aires: Colihue, 2008.

_____. (Dir.). **Atlas sobre las creencias religiosas en Argentina.** Buenos Aires: Biblos, 2013.

ORLANDI, C.; ARONSON, P. **Cuadernos de Sociología: metodología y epistemología en Weber.** Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires, 1995.

ORO, A. P. Considerações sobre a modernidade religiosa. **Revista Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 14-15, 1996.

PACE, E. Globalização: um conceito polivalente. In: ORO, A.; STEIL, C. (Comp.). **Globalização e religião.** Petrópolis: Vozes, 1997.

PIERUCCI, A. F. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 49, 1997.

_____. Soltando amarras: secularización y destradicionalización. **Revista Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n. 16-17, 1998.

POULAT, E. L'Eglise Romaine. **Le savoir et le pouvoir**. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, n. 37, 1974.

_____. **Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel**. Paris: Casterman, 1977.

_____. **La querelle de l'intégrisme en France**. **Social Compass**, Louvain, v. 32, n. 4, 1985.

_____. La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigence et compromis dans le catholicisme contemporain. **Social Compass**, Louvain, v. 44, n. 4, 1997.

ROTH, G.; SCHULCHTER, W. Max Weber's vision of history. **Ethics & methods**. California: University of California, 1979.

SCHLEGEL, J. L. **Religions à la carte**. Paris: Hachette, 1995.

SCHLUCHTER, W. **The rise of Western rationalism**. Max Weber's developmental history. California: University of California, 1981.

VV.AA. **500 años de cristianismo en la Argentina**. Buenos Aires: Cehila/Centro Nueva Tierra, 1992.

WEBER, M. **Economía y sociedad**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, 1984.

Documentos

Constitución Pastoral 'Gaudium et Spes', 1965.

Estatuto de la Conferencia Episcopal Argentina. 1987. Buenos Aires.

Declaración de la CEA "Que todos sean uno para que el mundo crea". 1986.

Entrevista a Francisco, *La Civiltà Cattolica*, 19 ago. 2013, http://www.razonyfe.org/images/stories/Entrevista_al_papa_Francisco.pdf

Submetido em: 24-10-2013

Aceito em: 31-10-2013