

Humberto Cucchetti

**Legitimidad religiosa y crisis social:
Estado, Sociedad y expresiones religiosas en la Argentina
del siglo XXI**

Resumen

Para entender la relación entre religión y política en Argentina, necesario reconocer las tendencias de justificación sagrada en los imaginarios religiosos. En este sentido, la legitimidad religiosa es construida sobre la crítica de la política neoliberal y sus consecuencias en la vida social (pobreza, exclusión, marginalidad). La presencia católica, las manifestaciones protestantes, y la crítica de otros grupos religiosos (por ejemplo, la crítica del rabino Alejandro Bloch) tienen en común una profunda objeción al neoliberalismo.

Abstract

To understand the relationship between religion and politics in Argentina, it's necessary to recognize the tendencies of sacred justification in the religious imaginary. In this sense, the religious legitimacy is built on the critics to the new-liberal politic and all the consequences in the social life (poverty, unemployment, marginality). The catholic presence, protestants manifestations, and the critic of others religious groups (for example, the Alejandro Bloch rabbi critic's) have in common a deeply objection to the new-liberalism.

Introducción

Podemos retomar algunos eventos, algunos hechos del campo religioso para confirmar la particular persistencia de lo sagrado en nuestra Argentina contemporánea. El significado polémico de la declaración *Dominus Iesus* del Vaticano que la “Iglesia de Cristo existe plenamente sólo en la Iglesia Católica” y sus efectos sobre el campo religioso en nuestro país, la multitudinaria manifestación de evangélicos en el Obelisco, manifestación que incluyó una denuncia al modelo económico neoliberal, la relación entre el gobierno de Duhalde y parte del episcopado argentino, y el controversial caso Storni, que tanto ha dado que hablar en las últimas semanas, constituyen algunos escenarios donde se renueva la presencia religiosa durante los últimos años.

Cada una de estas situaciones, de estos hechos, destacables entre otros igualmente importantes dentro de los rasgos religiosos que encontramos en la sociedad, podrían dar para una investigación detallada y en profundidad. No obstante, preferimos en este espacio, efectuar una mirada más general que permita entender la naturaleza de la modernidad religiosa en nuestro país. En el presente artículo, se ofrecerá una mirada histórica, una reconstrucción a largo plazo de un proceso en el cual lo religioso y lo político se entrecruzan influyéndose mutua y complejamente.

Partimos de pensar las características del campo religioso en nuestra particular modernidad nacional a comienzos del siglo XXI y una primera constatación nace en el encadenamiento histórico que condiciona los elementos religiosos de este tiempo. Para decirlo con otras palabras, una primera consideración para estudiar lo religioso hoy, es

hacer una retrospectiva de los elementos históricos que explican la locación de los grupos religiosos en el espacio social.

Además, y tal como lo hemos pensado en este artículo, no se puede concebir el lugar actual de lo religioso si no se analiza su vinculación con la política y con el poder del Estado. Esto por dos motivos, uno teórico y el otro histórico. En primer lugar, una comprensión articulada de la sociedad nos hace no olvidar las reciprocidades entre las distintas lógicas de las relaciones sociales. Religión y política son aspectos tan específicos como entrelazados, y concebir la especificidad de cada uno de ellos no puede significar pensarlos como dominios excluyentes. En segundo lugar, porque, según vamos a argumentar, en esta dimensión histórica que vamos a analizar, y que pretende vincular lo religioso al recorrido histórico de nuestra sociedad a partir de 1976 y con mayor intensidad desde los inicios de los '90, es justamente un perfil específico del propio Estado el que ordena un escenario particular a partir del cual se construye la legitimidad religiosa. Es decir, no se puede comprender cómo se legitiman los actores religiosos si no se da cuenta de los alcances y retrocesos de las políticas públicas.

Lo que significa en un proceso de apertura económica asir las articulaciones culturales que impone un escenario desde el cual se resquebraja el anterior modelo de «sociedad- ordenada- por- el- trabajo». Es decir, la estructuración del sentido en una sociedad industrial está fuertemente orientada por los recorridos simbólicos alrededor del sentido originado en el proceso mismo de producción. No monolíticamente pero sí con una sensible inclinación, el Estado de Bienestar en Argentina supuso cierta comunidad de orientaciones políticas, sindicales, éticas y religiosas. Este contexto,

sensiblemente desestructurado, transformado, es una condición material sobre el cual se sobreañaden las propuestas religiosas.

Creemos ineluctable el intento conceptual por vincular el Estado con las legitimidades religiosas, y reconocer cómo estas lógicas se justifican en medio de la actual crisis. Partiremos de visualizar la existencia de esa crisis y su presencia en distintos aspectos de la vida social: crisis política, crisis económica, crisis en el universo del sentido. Ya la denominación de «crisis» nos dibuja un horizonte en el cual los grupos religiosos tienen mucho que decir y más que significar. En efecto, desde lo sagrado, la existencia de una crisis no es sólo algo de lo cual se pueda hablar; mucho más que eso, constituye un dato que se resignifica y se inserta al interior de un particular tipo de eficacia simbólica. Como podremos ver, han sido justamente las crisis, interminables durante el siglo XX, las que han generado una constante disputa en torno a las fronteras y ribetes de lo sagrado.

Sociología y antropología de las religiones. Un esbozo conceptual

“¿Por qué es tan difícil pensar ese fenómeno, apresuradamente llamado el «retorno de las religiones»? ¿Por qué sorprende? ¿Por qué que asombra en particular a los que creían ingenuamente que una alternativa oponía de un lado Religión, del otro la Razón, la Ciencia, la Crítica (la crítica marxista, la genealogía nietzscheana, el psicoanálisis freudiano y su herencia) como si lo uno no pudiera sino acabar con lo otro? Sería preciso, al contrario, partir de otro

esquema para intentar pensar dicho «retorno de lo religioso»”
Jacques Derrida, *Fe y Saber. Las dos fuentes de la «religión»*
en los límites de la mera razón

A escala planetaria, la persistencia de lo sagrado es objeto de numerosas polémicas. Podemos partir desde una constatación general. Sobre la cultura religiosa actual puede destacarse que se encuentra “... caracterizada por dos grande fenómenos aparentemente opuestos que interpelan a nuestros contemporáneos: por un lado, la nebulosa de creencias difusas, la tendencia al sincretismo, la atracción por el esoterismo que tan en boga parecen estar en Occidente; por otro lado, el atrincheramiento en integristas agresivos que aumenta ante nosotros en el interior de la mayoría de las religiones” (Delumeau, 1995: 8).

Antes de precisar la cultura religiosa en nuestra sociedad, debemos realizar algunas salvedades en lo conceptual. Es decir, si bien el nivel de análisis de nuestro objeto de estudio no es la teoría de la religión, siempre es necesario destacar algunos elementos teóricos de discusión para poder dar cuenta de un fenómeno controversial dentro de la teoría social, como es el fenómeno religioso. Los frentes teóricos sobre los cuales se podría discutir conceptualmente el fenómeno de la religión son múltiples, no obstante, por el momento destacaremos aquellos que creemos, según la característica del hecho a estudiar, revisten una mayor relevancia epistémica.

Todo estudio que pretenda dar cuenta de las dimensiones de lo religioso en las sociedades contemporáneas, en este caso puntual, dar cuenta de los mecanismos de legitimación de los imaginarios religiosos en medio de un escenario político y

económico como es el argentino, está obligado a referirse y precisar los límites de la moderna pretensión de abolición de la vida religiosa.

Como señala Derrida, la modernidad pensó que el desarrollo científico iría reduciendo el ámbito de acción de las ideas religiosas hasta llegar al quiebre mismo de la religión. Una sociedad transparente, sin vestigios irracionales, significa, en otros términos y como contracara del mismo proceso, una disolución del oscurantismo religioso. La idea de secularización se entroncaba con un pensamiento no religioso, antirreligioso a veces, en el cual el progreso humano engendraría criterios de enlazamiento social ajenos a los designios ultraterrenos.

A pesar de toda la carga sugestiva de esta ilusión moderna, todavía debe pensarse en la presencia religiosa dentro de la vida social. Con transformaciones constantes debe, sin embargo, erradicarse la evolucionista visión de «fin de la religión». Esto obliga a pensar en una modernidad religiosa, es decir, en la estructuración de las prácticas y comunidades religiosas al interior de una sociedad secular en la cual subsisten comunidades religiosas de tipo organizacional y con una trayectoria histórica milenaria, pero a su vez, con la presencia de nuevas síntesis religiosas y una nueva concepción de lo religioso como «mercado» asegurado por recorridos individuales y grupales.

De este modo, y como se ha afirmado, la construcción de la modernidad religiosa no debe pensarse como una mera retirada de la religión de la vida social sino como una inserción histórica y específica de los grupos religiosos en el conjunto más vasto de relaciones sociales. “La característica fundamental de la modernidad religiosa es la de

haber posibilitado que la afirmación (individual y comunitaria) de la autonomía de los sujetos creyentes tome la iniciativa sobre la autoridad heterónoma de la tradición institucionalmente validada (...) El desdibujamiento (al menos relativo) de la autoridad de la tradición regulada por la institución religiosa no produce solamente la afirmación (incluso la explosión) de la subjetividad religiosa de los individuos creyentes “liberados” de la referencia impuesta a un código global de sentido definido fuera de ellos. Implica, al mismo tiempo, la disociación de los elementos constitutivos del dispositivo de producción de las identidades religiosas asociadas a esta tradición” (Hervieu- Léger, 1997: 192- 193).

Deberá pensarse, para historizar y contextualizar los alcances precisos de una construcción religiosa en el interior de un medio social específico donde, por un lado, la modernidad religiosa en nuestro país comparte en gran medida los rasgos de esta definición previa: afirmación de las creencias a partir de cierta desregulación institucional. Pero por otro lado, en un eje diacrónico que es propio de una también particular modernidad latinoamericana en Argentina. habrá que pensar cómo se transforman los criterios de justificación de la prédica religiosa, es decir, cómo se legitiman las prácticas religiosas, las inserciones de los grupos en un mundo secular, y que además, por si esto fuera poco, cómo esa legitimidad se entronca en un proceso político, estatal y económico propio de una periferia condicionada peculiarmente por la intensificación de la mundialización económica.

Si se piensa en otros escenarios, la legitimidad religiosa de los años setenta llevaba inscripta pujas y luchas entre actores religiosos, enfrentamientos por descifrar el significado de las oposiciones políticas externas al campo religioso. Discursos

heterogéneos y antagónicos se disputaban la consagración de una legitimidad religiosa: legitimidad en base al Reino como crítica de la explotación, revolución religiosa que arrastraba hacia la revolución política; legitimidad de la religión como dimensión privada, no política, como espacio constructor de creencias en base a la salvación y la pureza espirituales; legitimidad de las creencias en base a la adjudicación de la Iglesia Católica como baluarte de la sociedad occidental. ¿Cómo se legitiman los imaginarios religiosos, las comunidades religiosas en la Argentina actual? ¿Puede extraerse otro criterio de legitimidad además del consagrado fin de la religión para una mirada moderna como puede ser su lugar privado, su confinamiento en la privacidad de las comunidades de creyentes? Una vez saldada esta discusión conceptual se intentará en hojas posteriores elucidar tales interrogantes.

Por otro lado, hay una lógica substancial que debe saber captarse al momento de realizar un estudio sobre religión. En efecto, el prejuicio evolucionista y científicista que con más potencia se pretendió clasificar a la conciencia religiosa estribaba en pensar a ésta como un producto de la ignorancia, de reflejos emocionales vehiculizados desde lo ritual y credencial. La religión, en efecto, sería un producto de fenómenos psicológicos que se habrían socializado vía ritualización de la vida.

Dicha mirada psicologista y debe ser tenida en cuenta hoy más que nunca cuando el «re- despertar» religioso camina de la mano de manifestaciones sagradas con un fuerte aditamento emocional. Esta veta emocional y afectiva de una cantidad no menor de comunidades religiosas, que abarca a cultos afrobrasileños, sectores del pentecostalismos, y al carisma católico, entre otras, es una realidad ineluctable de la vida religiosa en el mundo contemporáneo, incluyendo obviamente la Argentina. No

obstante, reducir hasta allí las implicaciones conceptuales del hecho supondría retroceder hasta la afirmación, parcial y psicologista, de ser la religión un resultado de determinantes emocionales e irracionales, cuando en realidad el planteo del problema puede asociarse a niveles de mayor profundidad.

Partiremos desde una concepción antropológica estructuralista. Lo que nos parece que debe resaltarse en el problema (teórico) de la religión es que ésta siempre debe ser entendida como una «dimensión lógica». Por un lado, si se la asocia simplemente a una presencia de lo fiduciario, en el fondo se mantendrían los esquemas científicistas de “ciencias vs. religión”. La actitud fideísta, en realidad, no es privativa con exclusividad del espíritu religioso. El imaginario religioso lo que permite, al contrario, no es tanto ni tan simplemente una canalización emocional, una catarsis colectiva consagrada en la histeria religiosa, sino, más específica y cualitativamente, la emergencia lógica de un sistema de clasificaciones que le permite al creyente un ordenamiento simbólico del mundo.

Siguiendo aquella parte del estructuralismo que nos parece plausible destacar, el mito, en este caso, no es un arcaísmo irracional, una subsistencia primitiva que el progreso borraría. Ante todo, el mito es, según Lévi- Strauss, una herramienta lógica articuladora de la compleja relación naturaleza- cultura- sociedad. Al hablar en su célebre “El Pensamiento Salvaje” del totemismo murngin, Lévi- Strauss sostiene: “... se ve claramente cómo el sistema de las representaciones totémicas permite unificar campos semánticos heterogéneos, pagándolo al precio de contradicciones que el ritual tendrá como función superar «representándolas»” (Lévi- Strauss, 1998: 143). La crítica levistrosiana al naturalismo malinowskiano, por un lado, y al psicologismo de Lévi-

Bruhl, por otro, (Lévi- Strauss, 1986: 35- 36) tiene como objetivo restaurar cierta dignidad lógica del simbolismo mítico como estructura clasificatoria con la que cuentan los grupos.

¿Debe llevarnos esta afirmación a negar la influencia de los factores emocionales en la religiosidad de una gran cantidad de comunidades? De ningún modo habría que caer en tal ceguera. Lo que sí debe hacerse es vincular toda esta dimensión emocional y paroxística con esquemas clasificatorios que serán, lógicamente, anteriores. El concepto de «eficacia simbólica» nos sirve para entender desde las ciencias sociales la conversión mágica de realidades asegurada en el rito.

Al analizar la cura chamanística de enfermedades, Lévi- Strauss logra comprender la curación como un proceso lógico que, mediante la creencia colectiva en la eficacia ritual, asegura el pasaje de la enfermedad a la liberación de ella. De manera similar a los fenómenos de conversión en gran cantidad de nuevos movimientos religiosos, el antropólogo francés pudo esclarecer los fundamentos lógicos y simbólicos de la religión en los pueblos primitivos, objeto predilecto de su investigación.

Siguiendo un análisis del cual podemos extraer interesantes conclusiones, la curación es asegurada a partir de mecanismos lógicos y colectivos que asignan una manera adecuada y estandarizada que se obtiene mediante la creencia en: 1- la existencia del mal originario de la enfermedad, 2- la disposición del enfermo a asumir una conducta ritualmente aceptada, y 3- el poder eficaz del hechicero. Como conclusión conceptual puede afirmarse que... “si este análisis es exacto, es necesario ver en las conductas mágicas la respuesta a una situación que se revela a la conciencia por medio

de manifestaciones afectivas, pero cuya naturaleza profunda es intelectual porque solamente la historia de la función simbólica permitiría dar cuenta de esta condición intelectual del hombre: que el universo no significa jamás lo bastante, y que el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la cantidad de objetos a los que pueden adherirlas” (Lévi- Strauss, 1995: 210).

Finalmente, para escapar a los riesgos deterministas y generalistas encerrados al momento de ver en la religión un reflejo de las necesidades naturales o económicas, hablaremos de ella en tanto que «campo religioso». En este sentido, desde Bourdieu y por sobre todo de los estudios que retomando del pensador francés han intentado especificar el aporte en función de análisis concretos, pensaremos lo religioso como un cosmos específico del espacio social. Como se ha afirmado siguiendo al pensador francés, “la idea de campo religioso puede brindarnos ricos elementos para su comprensión al mismo tiempo que exige continua actualización a la luz del actual accionar de los grupos religiosos. Se trata del espacio teórico donde se puede reconstruir la lógica de interpretación entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los sectores sociales que compran aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Por otro lado, los agentes e instituciones productoras (sacerdotes, profeta, hechicero, etc.,) entran en competencia para detentar el capital y poder religioso en un campo religioso históricamente determinado. En todo campo hay una lucha por el monopolio de la legitimidad” (Mallimaci, 1996: 78) La determinación histórica del campo religioso en Argentina ha generado mecanismos emergentes de construcción de una legitimidad religiosa. Esta última tendrá que ver, como estudiaremos, con aspectos decisivos dentro de la relación Estado y sociedad.

Un eje histórico: legitimidad religiosa, Estado y significación de la realidad social.

Debe señalarse que las características del campo religioso en nuestro país no son ajenas en su constitución a la relación de tal campo con el Estado. Es decir, la tensión histórica, traducida en ocasiones como cooperación, reciprocidad, conflicto velado o abierto, entre poder secular y distintos grupos religiosos es un aspecto decisivo para comprender el escenario de acción de los mecanismos legitimadores del discurso religioso.

Según pensamos, el inicio de la última dictadura y la posterior reorganización de las instituciones democráticas son el marco histórico en el cual se produce un tipo particular de modernidad religiosa, modernidad en la cual se construye una nueva relación entre Estado- sociedad- grupos religiosos. Debemos preguntarnos qué hay antes de ese escenario. En otras palabras, ¿cómo se construyó anteriormente la relación entre Religión y Estado, cómo se articularon los intereses religiosos a una realidad política secularizada? Como podremos ver, el Estado y el campo de la política no han estado exentos en la configuración del campo religioso.

En este análisis seguiremos a Mallimaci, quien ha estudiado los elementos históricos del catolicismo argentino, expresión religiosa que con distintos decibeles se puede considerar hegemónica en la sociedad argentina aunque esto dista de pensar a la Iglesia Católica como la única religión de relevancia en nuestro país. El campo religioso, y el catolicismo en particular, no pueden entenderse sin hacer referencia a las relaciones históricas que las comunidades religiosas mantienen con el Estado.

Una primera etapa que se puede detectar se remonta a la consolidación del Estado argentino durante la última mitad del siglo XIX. La Iglesia Católica, todavía no afianzada por la crisis originada en la disolución de la sociedad colonial, debe enfrentarse al Estado- liberal, Estado con objetivos seculares y con una matriz ideológica anclada en los distintos tipos de liberalismos emanados de la modernidad.

Es, por sobre todas las cosas, el antiguo poder público de la Iglesia Católica el que se encuentra en cuestionamiento. El Estado liberal tenía una definición certera sobre el lugar a ocupar por las instituciones religiosas, especialmente la institución católica, sinónimo de arcaísmo y oposición al progreso. El proceso de construcción de una sociedad basada en las consignas filosóficas del liberalismo suponía una transformación de la influencia de la propia Iglesia Católica: “Este proceso lleva entonces a una dinámica de: a) la marginalización institucional de lo religioso (especialmente de la Iglesia Católica) b) intento de insertarla cada vez más en el ámbito de lo privado, c) separación del Estado y la sociedad civil del control eclesiástico con nuevas leyes e instituciones, d) fuertes críticas a la Iglesia Católica de intento de transferir la legitimidad religiosa a lo político y e) creación de una religión y moral laica y civil en la que las escuelas jugarán un importante papel. Proyecto amplio, ambicioso y combativo de la nueva hegemonía liberal en el continente” (Mallimaci, 2000: 25).

Se produce entonces, una fuerte negociación entre el Estado y la Iglesia Católica a partir de la cual se intentará fijar el lugar social que le corresponde a cada una. A pesar del incontestable predominio del poder secular del Estado, la creciente romanización y centralización del catolicismo argentino hará que éste intente oponer resistencia al

embate liberal y moderno. Si bien el Estado comienza a controlar actividades antes regidas desde el control eclesiástico, intentando además privatizar la vida religiosa, a nivel mundial el catolicismo plantea desde Roma una lucha ineludible a la modernidad y se exhorta a un tipo de prédica religiosa no solamente ritual, no reducida únicamente al templo, sino adherida a la vida pública, a la lucha activa contra los errores del mundo moderno.

En una segunda etapa podremos visualizar un catolicismo a la ofensiva. El catolicismo en el ámbito mundial está experimentando un reagrupamiento en la vida social. Los límites del proyecto de la modernidad van permitiendo, entre otros motivos, un crecimiento de las fuerzas católicas tomando como base un modelo fuertemente romano. Catolicismo integral, de acción, para todas las esferas de la vida, intenta combatir en los hechos y en los discursos, ganando adeptos en la lucha contra la modernidad y el liberalismo (Mallimaci, 1996: 83).

En nuestro país, el desarrollo del catolicismo integral comienza a instaurarse a partir de 1930, con la crisis del modelo económico agro exportador. La matriz política estatal coadyuva a entender la fertilidad social para la propagación de un catolicismo con intereses de hegemonía moral, social y cultural. “El catolicismo tiene así la posibilidad de “integrar” estos sectores sociales a la vida ciudadana, y de dar identidad nacional a su ser religioso. No obstante esta identidad no se realiza bajo el molde liberal anticlerical o prescindente en lo religioso del Estado oligárquico, sino en otro tipo de Estado que se está construyendo: El Estado benefactor con legitimidades religiosas” (Mallimaci, 1995: 220).

La erección de una nueva matriz política y de una emergente lógica de intervención estatal inédita hasta los años de dominación liberal, permitieron una marcada convivencia entre actores políticos y religiosos, generando incluso la aceptación por parte del Estado de la necesidad religiosa, tolerancia pública para la religión no vigente en gobiernos liberales. “El tipo de Estado y legitimidad necesaria para combatir y destituir a las antiguas clases dominantes obliga a ganar adhesiones a nivel masivo donde el respeto y valorización del factor religioso es un elemento vital” (Mallimaci, 2000: 39).

La negociación tensa entre Estado e Iglesia Católica devino en cooperación, en casos, en procesos simbióticos de poder. La legitimidad religiosa no se puede escindir de mecanismos identitarios contruidos en común con el poder político. Si el discurso católico en la nación liberal producía criterios de legitimidad asociados a la denuncia de la modernidad, del liberalismo, y de la amenaza comunista, todo el acervo de crítica se había transformado en condiciones más propicias en construcción de identidades sociales a partir, en general, de un esfuerzo mancomunado con aparatos del Estado. “El nuevo tipo de Estado llamado de Bienestar o Social por los científicos sociales busca ahora sumar actores relevantes a su accionar. Aquí el catolicismo aparece como un dador de identidad nacional y cultural que legitima esta nueva dominación y permite entonces tomar distancia de la alianza liberal- oligárquica precedente (...) El crecimiento del Estado- nación va acompañado del crecimiento de la institución eclesial (...) Por otro lado las políticas del Estado Benefactor y la Iglesia Católica pasan a formar parte de los grandes dadores de sentido” (Mallimaci, 2000: 40- 41).

La crisis del Estado Benefactor marcaría el quiebre de este tipo de legitimidad religiosa. En el caso de nuestro país, la experiencia de la última dictadura militar, el hostigamiento del clero progresista por parte de la propia Iglesia y el aparato represivo, la tutela y/o complicidad de sectores católicos con el Proceso de Reorganización Nacional, sumado al avance secularista en el gobierno de Alfonsín, marcarían la crisis del catolicismo integral y un proceso de contracción de sus influencias sociales.

Cabe destacar que en este mismo proceso se ha producido una diversificación del campo religioso. Al mismo tiempo en que la hegemonía católica era aplastante, la aparición de nuevos actores religiosos y el crecimiento de los mismos durante la reapertura democrática delimita un escenario en el cual la diversidad y tolerancia en materia religiosa comienza a ser un tema de difícil resolución.

Este crecimiento de los nuevos movimientos religiosos explica en cierta medida la crisis de la hegemonía católica. La naturaleza histórica del campo religioso será todo un tema a abordar. No obstante, debemos conocer las mutaciones en la estructura económica y productiva de nuestra sociedad. Ellas han condicionado en cierta medida los derroteros de las comunidades religiosas, imponiendo un marco sobre el cual trabajan los simbolismos religiosos.

Estado, política económica y naturaleza de la política social

Los cambios acaecidos dentro del imaginario religioso no son legibles si al menos no se hace referencia a procesos también relevantes en el funcionamiento de la vida social. Sin caer en ningún tipo de economicismo, sin reducir el estudio meramente a la

categoría de clase social o de estructura económica, pensamos que las oscilaciones de la economía argentina determinan considerablemente las características de esta sociedad produciendo, a la vez, una matriz sobre la cual se asentarán las legitimidades religiosas.

Partimos de mediados de los '70 para puntualizar el momento de recomposición hegemónica que se da en el patrón de dominación con el golpe de marzo de 1976, punto de inflexión clave que inaugura distintas transformaciones: modificación del patrón de acumulación, de la estructuración de las clases sociales, de los mecanismos de integración y, finalmente, como veremos posteriormente, del espacio simbólico-religioso.

Varios autores han coincidido en puntualizar esa fecha como etapa clara en el viraje de la cuestión social y su determinación desde las relaciones económicas y los avatares políticos. Inicio de un modelo particular de acumulación (Torrado, 1993: 68, 99), dimensión temporal en la que se produce un fuerte crecimiento de la desigualdad (Gasparini, 1999: 17-18), con una modificación de las relaciones entre Estado y economía que no revigoriza los engranajes de integración desde la degradación salarial (Andrenacci, 2000 1, 6-7), desmantelamiento del Estado de bienestar cuya defunción termina siendo certificada durante los gobiernos posteriormente democráticos (Lo Vuolo, y Barbeito, 1998: 19, 53), se puede destacar una importante comunidad de lecturas que fijan el período propuesto como momento medular en el desarrollo histórico de la sociedad argentina.

Podemos citar, siguiendo a Torrado, cuatro modelos de acumulación que irán demarcando la evolución de la estructura social argentina. El primero de ellos

industrializador distribucionista incluyente (1945- 55), posteriormente, el industrialista concentrador excluyente (1958- 72), la estrategia aperturista (1976- 89), y finalmente el nuevo aperturismo iniciado durante el gobierno de Menem, específicamente desde la puesta en marcha del Plan de Convertibilidad (1991) (Torrado, 1993: 68- 70).

La consolidación del perfil que se encuentra actualmente en la estructura social de nuestro país debe ser buscada en la política económica vigente desde la época del proceso. Modelo económico fuertemente desindustrializador, que marca la retirada del Estado de ramas centrales de la economía, por ejemplo, el control de precios, con acento en la importación de los bienes y capitales, transfiriendo actividades al sector privado, aumentando la tasa de interés y conteniendo el salario real (Torrado, 1993: 69), marca un claro retroceso en las condiciones de vida de la clase obrera y de gran parte de la clase media (Torrado, 1993: 72). Como sostiene la autora, “En suma, desde el punto de vista ocupacional, el balance del modelo aperturista es de preeminencia de movilidad estructural descendente” (Torrado, 1993: 73).

Siguiendo esta línea de interpretación, Lo Vuolo y Barbeito ven en la política económica de Martínez de Hoz la creación de las condiciones para el desmantelamiento del Estado de Bienestar por medio de la apertura económica, la expulsión del empleo y la desindustrialización (Lo Vuolo, R., Barbeito, A., 1998: 53). En este sentido, es relevante mencionar que dentro de la composición de la estructura de clases sociales disminuye en términos absolutos la cantidad de asalariados, fenómeno conocido como desasalarización (Torrado, 1993: 80). De este modo, retomando a Beccaria, Torrado sostiene que: “En conclusión, durante el lapso 1976- 1992, el comportamiento recesivo de la economía perjudicó comparativamente más a los sectores de ingresos bajos, medios

bajos y medios, los que sufrieron un mayor deterioro de sus remuneraciones reales y perdieron posiciones relativas en la distribución del ingreso” (Torrado, 1993: 88). Obviamente, a casi 10 años de esa afirmación, el panorama para esos mismos sectores ha seguido empeorándose. El 53% de los habitantes de nuestro país se encuentran por debajo de la línea de pobreza, y 9 millones de personas son indigentes, es decir, que con sus ingresos no alcanzan a satisfacer necesidades proteicas mínimas.

Más específicamente, cabe citar el incremento en la intensidad de la pobreza pero a su vez también en la heterogeneidad de la misma a partir de las políticas de ajuste de finales de los setenta y el consecuente deterioro en las remuneraciones reales. “La contrapartida previsible de ambos hechos fue un aumento sin precedente de la incidencia, la intensidad y la heterogeneidad de la pobreza” (Torrado, 1993: 99). Esto significa que no sólo hay una mayor cantidad de pobres, siendo estos cada vez más próximos o estando ya en los límites de la indigencia, sino que a su vez ahora nos encontramos frecuentemente con personas pobres procedentes de sectores sociales históricamente no pobres: “Hemos visto cómo la pobreza se generaliza en algunos niveles sociales donde ya estaba presente y a la vez penetra otros nuevos” (Murmis y Feldman, 1992: 83).

De este modo, cabe enfatizar que los cambios en las relaciones económicas modifican el escenario social. Preguntándonos cuál es la relación existente entre crecimiento y distribución llegamos al nodo de la respuesta que la política económica desde la fecha indicada da al interrogante; pero antes debemos remarcar que... “la desigualdad en la distribución del ingreso se mantuvo aproximadamente constante

durante la década del '60 y mediados del 70. A partir de esa fecha se inició una fase ascendente en la desigualdad, que aún no se ha detenido" (Gasparini, 1999: 17)

Pero volviendo al interrogante planteado, la respuesta ideológica propuesta por el patrón económico sostiene que en el corto plazo el medio por el cual se asegura la integración ante el *retraso del desarrollo nacional* se genera desde la asistencia brindada por la sumatoria de programas sociales hiperfocalizados, y en el largo plazo la solución consistiría, automáticamente, en el crecimiento económico. El solo desarrollo productivo conlleva a la equidad, tal cual sostiene la a- conflictiva interpretación del Banco Mundial. El sustrato conceptual que subyace en el antídoto contra la pobreza se ubica en la teoría del derrame (Lo Vuolo, 1999: 116- 121).

La agudización de la crisis social impuesta por la acentuación de la redistribución regresiva del ingreso supone no sólo la contracción en la intervención del Estado sobre la cuestión sino a su vez una redefinición en la naturaleza de la misma. Siguiendo a Andrenacci, reconcebimos el concepto de política social como "... esa intervención de una organización social sobre los modos de funcionamiento de los vectores a través de los cuales individuos y grupos se integran, con grados variables de intensidad y estabilidad, a la sociedad" (Andrenacci., 2000: 8).

Específicamente, la vinculación entre el Estado y la política social se ha transformado laceradamente en la última década: "En Argentina se verifica el pasaje desde un Estado predominantemente regulatorio de una sociedad salarial a un Estado que sólo compensa parcialmente la degradación de aquélla" (Andrenacci, 2000: 6-7).

A partir de una importante cantidad de acontecimientos socioeconómicos pero, además, del bautismo consagrador que el sistema jurídico otorga al escenario hoy vigente de relación capital/ trabajo, se puede argumentar que... “Las formas de la política social definen así una parte de la geometría de la ciudadanía. Una política social de ultima ratio, que sólo opere en los márgenes de los mecanismos de integración social, garantiza un mínimo de igualdad y un máximo de desigualdad” (Andrenacci, 2000: 11). Llegando a plantearse, en tales términos, una política social que fija una... “máxima variabilidad en la geometría de la ciudadanía” (Andrenacci, 2000: 11).

Si hablamos de integración social estamos haciendo referencia a la idea de pertenencia a una comunidad social y política, pertenencia que supone una serie de derechos como tal; nos estamos refiriendo a la idea de ciudadanía (Andrenacci, 1997: 116), más puntualmente, nos referimos a la ciudadanía social entendida como un complejo histórico específico ligado a los derechos por un bienestar mínimo, reivindicación de protección social surgida típicamente durante el siglo XX (Marshall, 1998: 23).

En este marco de degradación de la ciudadanía social, del Estado como ejecutor central de los mecanismos de cumplimiento de los derechos sociales, proyecto llevado a cabo muy rápida e intensamente por el peronismo, si bien en nombre de esa herencia es desmontada su construcción histórica (Lo Vuolo y Barbeito, 1998: 34- 35), debemos explicar la novedad de los fenómenos religiosos contemporáneos. Para ello, debemos comprender que las mutaciones en los procesos económicos alteran considerablemente no sólo al trabajo como dimensión acotadamente productiva sino, también, al trabajo bajo su dimensión significativa.

Implicancias simbólicas en el escenario económico nacional: el trabajo como status del sentido

Se ha producido en antropología, básicamente desde los aportes antropológicos vinculados al marxismo (Bourdieu, García Canclini), un notable avance conceptual que lo traduciremos en estos términos: a) la sociedad no funciona por determinaciones únicamente económicas; b) lo económico no es ninguna autoconciencia generadora de prácticas; c) la indisoluble solidaridad de dos tipos de materialidades, una económica y otra simbólica, nos lleva a pensar la complejidad de ambos procesos. Si, por ejemplo, siguiendo esta línea de pensamiento, se afirma que el trabajo encierra implicancias éticas que en la modernidad forman parte de un "ethos" central de la cultura occidental, debe entenderse esta afirmación a partir del sentido ético que se impone a la vida a partir de la inserción de la persona, en este caso, como trabajador.

En esta misma dirección, el Estado de Bienestar en nuestro país significó a su vez toda una "espiritualidad", es decir, una moral sobre el proceso de trabajo, realidad que significó a su vez un modelo de construcción de identidades colectivas en el interior de una sociedad industrial. En este sentido, la legitimidad religiosa, de alguna manera o de otra, planteó en el seno del imaginario una relación consagrada en los discursos sobre la desigualdad y la división de la sociedad en un orden jerárquico y funcional: los que rezan, los que pelean, los que trabajan¹. Con relación a nuestro tema, debemos pensar la relación de lo religioso con el aumento del desempleo, con el fenómeno de la desocupación, y con la construcción de identidades en este mismo sentido. El

¹ Recomendamos en este sentido el texto célebre de Georges Duby, "Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo", Ed. Petrel, España, 1980.

imaginario religioso no es ajeno, en su constitución y crecimiento, a esta contracara del mundo económico.

Lo que intentamos plantear cuando vinculamos lógicamente la naturaleza de los fenómenos religiosos con las mutaciones del proceso de trabajo y, por ende, las modalidades de cohesión e integración que una sociedad lleva adelante, lo que implica reconocer si sus políticas sociales son, como sostiene la definición de Andrenacci, centrales o marginales, si su ciudadanía vigente abarca las tres dimensiones propuestas por Marshall (civil, política, social) o si en cambio existe una mera reducción de la ciudadanía a los derechos individuales privados y a la representación política, negando el derecho a la protección social siendo esto, en última instancia, una negación del derecho de pertenencia a la comunidad (Procacci, 1999: 21), es que el fenómeno contemporáneo de la globalización no debe reducirse a sus variables técnico-económicas, ni a las cantidades relativas existentes entre crecimiento/ distribución, ni a la disminución/ aumento del gasto social, sino que el proceso debe ser entendido en función de sus dimensiones simbólicas, en sus repercusiones en los aparatos constructores del sentido, siendo por estos ejes por donde pasa «ensamblaje de partes» de una sociedad.

Al recordar, en referencia a las consecuencias de la globalización, que "... han resultado ser más desestructurantes en la periferia globalizada que en los países del centro altamente desarrollados..." (González Bombal y Svampa, 2000: 1- 2), la modificación de la estructura social e imposición drástica por la lógica sistémica de una continua movilidad descendente de sectores bajos sumados a la pauperización de grupos procedentes de sectores históricamente medios, supone repensar los vínculos

simbólicos, los lazos morales que comunican a unidades sociales objetivamente escindidas según el destino conocido desde la vorágine globalizadora: la polarización entre los *ganadores* y *perdedores* del modelo (Gonzalez Bombal, y Svampa, 2000: 2) lleva a reconocer que la integración social no es un dato ni una realidad sino un enunciado difuso con escollos múltiples en su concreción.

Brevemente, rescataremos consideraciones generales sobre la cuestión social. Rosanvallon, en la dirección que pretendemos ubicar nuestra lectura, sostiene que la crisis en la legitimidad y eficiencia económicas del Estado de Bienestar se refuerza por la construcción crítica de la opinión pública sobre el control burocrático: “La crisis ideológica marca sobre todo los años ochenta. Traduce la sospecha bajo la que se encontraba entonces el Estado empresario en cuanto al manejo eficaz de los problemas sociales” (Rosanvallon, 1996: 8- 9). El “nuevo paisaje social” se caracteriza, entonces, por la desintegración “irreversible” de los mecanismos productores de solidaridad, lo cual amenaza con la declinación o aún fractura del lazo, “... desintegración de los principios organizadores de la solidaridad...” (Rosanvallon, 1996: 10)

Por su parte, el incremento en los niveles de desempleo es el panorama que preocupa a Castel, “... la conmoción que afectó a la sociedad a principios de la década de 1970 se puso de manifiesto, en primer lugar, a través de la transformación de la problemática del empleo” (Castel, 1996: 403).

Desde esta base surge el problema del aislamiento del individuo. “La hipótesis parece considerablemente confirmada por las situaciones extremas que vinculan la expulsión total del orden del trabajo al aislamiento social” (Castel, 1996: 420). A

diferencia del individualismo moral propuesto por Durkheim como eje de refuerzo de la solidaridad orgánica, la disolución de la sociedad salarial explica las características de una cuestión social que hoy supone, por antonomasia, la fragmentación social: “Esta nueva regla de juego contractual no promoverá por lo tanto protecciones nuevas sino que, por el contrario, destruirá el remanente de pertenencias colectivas, acentuando el carácter anómico de la individualidad «negativa»” (Castel, 1996: 469). Iremos acotando, posteriormente, el problema a sus expresiones nacionales.

No obstante, la “cuestión social” hoy se plantea con ribetes marcadamente éticos, no en su acepción filosófica sino en su validez como plano de integración/ exclusión. En este sentido, el trabajo, no sólo en su función económica estructural de producción, ni en su función reproductiva individual de medio de subsistencia, sino como instancia de articulación moral de la vida humana, ha sido objeto de los mecanismos credenciales de las ideas religiosas modernas. En el protestantismo luterano y la idea de vocación profesional, en el protestantismo ascético en el cual el trabajo representa el medio práctico para obtener la gloria de Dios, como en el catolicismo pos tridentino y la reivindicación del trabajo como mecanismo social de integración, el trabajo se ha encontrado ligado a fuertes significaciones religiosas. No se puede pensar en la religión y su adscripción a la modernidad, al menos en los sistemas clásicos religiosos, sin una referencia positiva entre el cumplimiento de la ética religiosa y el igual cumplimiento de las obligaciones laborales como piedra de la religiosidad, lo que supone una sacralización de un elemento profano *per se*. La frase paulina «el que no trabaja que no coma» constituye un núcleo sagrado mismo, vector de las relaciones entre religión y economía capitalista.

El fenómeno del desempleo afecta entonces a uno de los pilares centrales que se traduce en la reestructuración- desestructuración del sentido. El impacto de las transformaciones productivas y la contracción de las posibilidades laborales no sólo representa un riesgo económico o tal vez psicológico, “... todo el universo de sentido de los individuos ha sido afectado” (Kessler, 1998: 3). Es decir, se traduce en un obstáculo para la integración moral y simbólica del miembro con su comunidad. En este sentido puede ser inscripto el supernumerario del que habla R. Castel (Kessler, 1996: 119). La carencia de integración en un todo integrado, es decir, el proceso estructural que genera la desocupación se relaciona con su contracara, la experiencia abandonica inscripta en todo proceso de desafiliación –desde el actual acrecentamiento del individualismo negativo (Golbert y Kessler, 2000: 31)- y desintegración de la parte con el todo: “Centralidad del mercado, ausencia de protección y riesgo de privación absoluta se interrelacionan y constituyen las particularidades de la experiencia de desempleo actual. En tal contexto, se destaca la visión de la desocupación como un riesgo colectivo pero desocializado, una vez que afecta a un individuo al que sólo le resta desplegar diferentes estrategias con el mercado” (Kessler, 1996: 156).

Posteriormente veremos cómo contribuye la religión, o mejor dicho, nuevas configuraciones del fenómeno religioso para consagrar o no aunque desde lo simbólico a la desocialización del desempleo. A su vez, en materia de organización, veremos a los grupos religiosos como nuevas instancias de sociabilidad emergentes ante la disolución de las instancias clásicas.

Crisis del Estado, contracción de las actividades económicas, aumento del desempleo, de la indigencia, el contexto sobre el cual se elaboran y justifican los

imaginarios religiosos está atravesado por esta «globalización periférica». El sentido, cultural y a la vez religioso, del trabajo se interpela ante la disminución de los niveles de población económicamente activa y con empleo. La articulación real y discursiva entre Estado- Nación, cultura religiosa y trabajo desaparece generándose en el imaginario una reelaboración de la realidad social. Desde esta realidad se impondrá el criterio o los criterios de «nominación legítima» en el campo religioso.

No obstante, y antes de pasar a considerar estrictamente la legitimidad religiosa y su relación con el Estado, ¿qué se puede decir más puntualmente sobre el campo religioso y su complejo de transformaciones acaecidas?

El campo religioso en América Latina

Como estamos intentando explicitar, reconocer las características del campo religioso debe incluir, como hemos hecho, un breve repaso por las características tendencialmente más típicas de las modernidades religiosas existentes en nuestra historia, como así también visualizar al menos mínimamente las modificaciones en los procesos económicos y productivos de las últimas décadas. Estas últimas transformaciones no sólo deben tenerse en cuenta como avatares del mundo económico sino también como redes de relaciones económicas que se arraigan en la vida cultural y simbólica de una sociedad.

Sin embargo, para escapar a cualquier mecanicismo encerrado en la ecuación “cambio en la estructura = cambio (mecánico) en la superestructura”, hay que enfatizar el hecho de que las comunidades religiosas van reelaborando simbólicamente el mundo

social y económico de acuerdo a historias comunitarias y discursivas a partir de las cuales tal campo adquiere una fisonomía específica. Esta apreciación fuertemente conceptual es útil en la medida que sirve para no abdicar nuevamente ante las desviaciones economicistas que tanto han teñido el desarrollo de las ciencias sociales.

Nuestra tarea de las páginas próximas consistirá en concebir los itinerarios «legítimos» seguidos en algunas expresiones religiosas en un escenario social que sirve de contexto. Por ahora, destacaremos qué se puede afirmar del campo religioso en América Latina.

Es ineludible partir del reconocimiento de las sensibles mutaciones en el campo religioso en las últimas dos décadas. Y si bien cada experiencia nacional ha situado este clima de transformación en períodos cronológicamente puntuales, a nivel general puede sostenerse que la composición del campo se ha modificado y se han impuesto lógicas novedosas en la reestructuración de lo sagrado. “El panorama religioso latinoamericano está ahora caracterizado por la persistente expresión religiosa de las multitudes, por el creciente pluralismo de Iglesias, movimientos y espiritualidades y la batida en retirada de ideologías secularistas, laicistas o ateas” (Parker, 1999: 9). En esta medida, no se puede desgajar las modificaciones internas de este tipo de realidad social con la imposición a escala planetaria del fenómeno llamado «globalización». “Todo indica que el campo religioso latinoamericano ha sufrido el impacto de los cambios culturales caracterizados por los procesos de globalización y la inserción de las economías latinoamericanas en el mercado capitalista transnacional en tránsito hacia una sociedad global post- industrial” (Parker, 1999: 9).

De este modo, la constitución cultural de la modernidad latinoamericana presenta un rasgo común con las sociedades avanzadas: aquello que se ha denominado, equívocamente, “retorno de las religiones”. Como hemos planteado previamente en oposición y crítica con las denominaciones que nos depositan en problemáticas evolucionistas, la interconexión económica, tecnológica y cultural de las naciones no significa una disolución de lo religioso sino, al contrario, una intensificación de, como diría Debray, los “arcaísmos” (Debray, 1996: 58).

Ahora bien, más allá de esta situación epocal que comparten sociedades periféricas y avanzadas, hay rasgos específicos en la constitución del campo religioso que difieren de unas a otras. Latinoamérica, como dimensión sui- generis de la modernidad, o como plantea García Canclini, caracterizada por su “heterogeneidad multitemporal” (García Canclini, 1992: 15) observa una constitución específica del hecho religioso justamente a partir de las características de este campo y de cómo interacciona directa o indirectamente con otras realidades sociales: “Pero lo más notable del nuevo panorama religioso contemporáneo en América Latina proviene, como hemos dicho, precisamente del fortalecimiento de expresiones, movimientos y espiritualidades religiosas. Esto se está dando en el marco de una crisis de representación de la política tradicional, con creciente desafección de la ciudadanía por la participación cívica, y crisis de los partidos políticos en prácticamente todos los países del continente” (Parker, 1999: 10).

A su vez, la historia de los grupos religiosos en el pasado reciente ha comportado una serie de oscilaciones a partir de las cuales puede darse luz sobre el campo religioso mismo. En otras palabras, no sólo hay que vincular la actual sobre- representación

religiosa con la sub- representación político partidaria, sino también hay que vincular lógicamente la crisis de modelos religiosos con un peso decisivo en décadas pasadas con la consolidación de los nuevos movimientos religiosos y la complejización del escenario de lo sagrado. “Los movimientos espirituales, católicos, pentecostales, afroamericanos, sincréticos, van así llenando el espacio vacío que dejó la crisis de los movimientos militantes de cristianos comprometidos, tanto como el espacio no penetrado por la extensión de las comunidades eclesiales de base de la Iglesia católica durante la década de los 80” (Parker, 1999: 10).

Para retomar nuestra discusión con los enunciados secularistas, cabe enfatizar que la modernización de la sociedad no ha devenido precisamente en pérdida de peso de los grupos e instituciones religiosas sino en una transformación del escenario de relaciones entre proyectos y comunidades religiosas (Parker, 1999: 11). Muy superficialmente se puede mencionar en esta transformación del campo religioso la sensible crisis del cristianismo liberacionista, la variedad de alternativas religiosas, el incremento del protestantismo (por sobre todo, del protestantismo pentecostal), la fragmentación interna del mundo católico (Parker, 1999: 12- 13), el crecimiento de religiosidades afro, y el florecimiento en algunos estratos sociales de cultos orientalistas. Un anterior campo religioso cerrado deviene, en las últimas décadas, en abierto, con una marcada reelaboración de sus fronteras (Parker, 1999: 14).

La combinación, finalmente, de las matrices religiosas de la sociedad con la política también crece en complejidad. Las afinidades entre éticas religiosas y mentalidades políticas puede encontrar atisbos no homogéneos. De este modo, debe denunciarse la funcionalista interpretación de un campo religioso simplemente reducido

a manifestaciones espiritualistas y escapistas, funcionales al status de dominación. La manifestación de evangélicos constituye el dato más evidente de cómo se rearticula el sentido incluso político en las comunidades religiosas. Como plantea Cristián Parker, “La religión cumple un papel ambiguo: puede ser funcional al capitalismo globalizado: conservadora y promotora de la ética ascética y de la salvación individualista; pero también puede servir de identidad religiosa – raíz cultural – antimerchantilista, contracultura de la sociedad de consumo y de la cultura hegemónica internacional que desenraíza y desterritorializa las identidades culturales” (Parker, 1999: 15).

Debemos, entonces, reconocer las dimensiones religiosas en Argentina y preguntarnos si la configuración de tales dimensiones tiene algo que ver con la reestructuración de la estructura económica y estatal del país.

El Estado y los “agujeros” simbólicos. La legitimidad religiosa en medio de la crisis social

Finalmente, debe buscarse un estudio holístico e histórico que pueda vincular las características religiosas de nuestra sociedad con las oscilaciones políticas de la misma. Buscarse, según pensamos, las determinaciones entre matriz simbólica religiosa y matriz estatal.

Como hemos analizado previamente, los cambios acaecidos en el mundo del trabajo no deben ser asidos como meras alteraciones económicas. Mucho más que eso, suponen una reconfiguración del universo del sentido. La dimensión ética del trabajo en una sociedad capitalista conlleva mecanismos constructores de identidades. Lejos de

indicar que se ha producido un fin del trabajo, y consecuentemente de la ética sobre la base de las labores productivas, sí puede atisbarse que el creciente desempleo impone nuevos criterios de integración que no necesariamente se articulan a los procesos de trabajo.

De algún modo, este escenario entrelazado entre lo político y lo económico generan un contexto a partir del cual los agentes del campo religioso deben encontrar su legitimidad.

La contracción de la esfera pública estatal ha sido traducida en términos de crisis, de resquebrajamiento de antiguos patrones en el Estado y la sociedad. “Efectivamente nos encontramos con un proceso de cambio estructural, y algunos filósofos dicen cambio epocal, por su magnitud y significación; un cambio en el que no solamente está en crisis una modelística de Estado y Sociedad, sino que algunos incorporan una visión de crisis de la misma modernidad, una visión civilizatoria de largo plazo” (García Delgado, D., 1998: 39- 40).

Durante los años 90 se profundizarían una serie de tendencias que aparecieron durante la última dictadura y que la restauración democrática de 1983 no pudo revertir. La configuración de las relaciones Estado y sociedad tiene un punto de inflexión durante finales de la década del 80. Las hiperinflaciones y el plan de convertibilidad profundizan consolidándolo un perfil de «Estado neoliberal, post- social o posmoderno» (García Delgado, 1998: 40). “Hablamos del rol fiscalizador, del rol de mantener los equilibrios macroeconómicos, y el retroceso del rol social del Estado” (García Delgado, 1998: 39- 41).

De esta manera, el anterior dinamismo estatal basado en un rol social es substituido por un Estado sin proyecto industrial nacional. Se puede hablar de un clic substancial en la matriz estatal previa y la que emerge posteriormente, con atisbos en la política económica del Proceso y con una cristalización nítida durante la experiencia menemista. “Podríamos denominar la sociedad anterior como sociedad industrial, con esta característica de dinamismo que dispuso la clase trabajadora, el sector secundario, la fábrica, que justamente constituyeron en gran medida el cono urbano de la ciudad de Buenos Aires, las grandes organizaciones de masas. La sociedad industrial es una sociedad de masas, con la incorporación plena de todos sus sectores sociales, principalmente de la clase trabajadora, que hasta el '30 había permanecido casi excluida del sistema político” (García Delgado, 1998: 41).

Según García Delgado, en la nueva sociedad que hemos entrado hay un predominio del sector terciario, un acento marcado en el saber tecnocrático, el saber gerencial de expertos, de técnicos, de profesionales de la información, sociedad de élite que presenta serios problemas de integración social (García Delgado, 1998: 42- 43). El predominio del conocimiento técnico sobre el conocimiento político e ideológico, la concepción del político como gerente, como ejecutor de recetas técnicas, la definición de los aparatos de gobierno como espacios de decisiones de expertos, de discursos legítimos por su validez tecnocrática es un dato a tener presente para posteriormente comprender la naturaleza de la legitimidad religiosa.

Debe señalarse, precedentemente, que el anterior tipo de intervención estatal en la vida social era mucho más que una simple organización de los conflictos capital-

trabajo, era bastante más significativo que pensar al Estado como mero actor directo de economía; éste suponía actividades cualitativamente más profundas que el sostenimiento de un tipo de legislación con marcadas funciones sociales. Si se quieren pensar los efectos de la globalización, no sólo deberá considerarse el escenario de pobreza y exclusión que engendra; más que eso, hay que advertir el “arrastre” cultural que genera. “Globalización que es también vista como pérdida de autonomía y soberanía del estado- nación poniendo en crisis uno de los grandes principios que articularon el siglo XIX y XX, es decir el del estado como aglutinador y dador de sentido unitario a una determinada sociedad” (Mallimaci, F., 1996: 72). Crisis del Estado de bienestar que es a su vez, por decirlo de algún modo, crisis en el universo del sentido, modificación de los patrones identitarios, lógicos y clasificatorios presentes en décadas pasadas: “El imaginario de una sociedad igualitaria, de amplia movilidad social vía la educación y el trabajo, con servicios y bienes para la gran mayoría se ha quebrado, haciendo derrumbar ilusiones, esperanzas y sueños para una enorme porción de la ciudadanía argentina. El Estado de Bienestar que dio sentido, pertenencia y dignidad a amplios sectores de la sociedad argentina desde los 40 hasta los 80 –más allá del régimen político vivido- hoy se ha reducido a su mínima expresión” (Mallimaci, 1999: 84).

Esta afinidad entre crisis política y globalización demarca rasgos culturales a tener presentes. De la mano de los procesos económicos y políticos, el universo simbólico típico del Estado de Bienestar ingresa en una sensible crisis: “El concepto de cultura nacional que tanto permitió reconocerse en un mismo espacio con similar identidad hoy comienza a ser cuestionado y a perder cada vez más sentido. Palabras

como patria, pueblo... comienzan a ser conceptos cada vez más vacíos especialmente entre los jóvenes” (Mallimaci, 1996: 73).

¿Qué queda a partir de este cambio epocal, estructural? Si la conjunción entre cultura nacional, cultura religiosa católica, ética del trabajo, y lógica de Estado interventor se rompe, se resquebraja en profundidad, ¿cómo se legitima la autoridad religiosa? ¿Cómo se construyen identidades colectivas si el tipo de matriz estatal que antes organizaba la sociedad proveyéndole de un determinado sentido, es decir, configuraba a través de la mediación religiosa un imaginario nacional, se encuentra en franca decadencia y declive? La fragmentación del sentido es una salida a este estado de descomposición de referentes hegemónicos. Como se ha afirmado, “La crisis y quiebres de legitimidad de los estados nacionales abre espacios para el desencanto y “fatiga” social donde se priorizan entonces salidas individuales” (Mallimaci, 1996: 91)

Debe retomarse la descripción del campo religioso previamente realizada. En efecto, las ofertas religiosas llegan a ser tan múltiples como heteróclitas. Incluso, al interior del campo católico no puede hablarse de uniformidad de estilos religiosos. Como subraya Mallimaci, “no hay hoy oferta monopólica en el catolicismo argentino ni en el campo religioso” (Mallimaci, 1996: 91).

Este contexto debe llevar a indagarnos por el destino del mundo católico, antiguo dador de sentido. ¿Cómo ha reaccionado el catolicismo argentino ante la mencionada “retirada del Estado”? ¿En qué consiste la pluralidad de sus expresiones? ¿Tienen las mismas algún vaso comunicante, algún vínculo en común que las sostenga?

Ya hemos hablado del campo religioso reconociendo una fuerte presencia cristiana no católica como también de movimientos religiosos heterogéneos que han crecido en el conjunto de ofertas religiosas. Pero, ¿qué ha sucedido con la organización religiosa que fue entendida como sinónimo de argentinidad?

No se pueden excluir del mundo católico dos fenómenos que si bien escapan en parte de él mantienen conexiones en el sistema de creencias elaborados por los fieles. Uno de ellos, los fenómenos sincréticos de religiosidad popular, en los cuales las devociones católicas son reelaboradas con relativa flexibilidad en sectores locales, territoriales, étnicos, etc. Otro, muy sintomático de nuestra modernidad religiosa, se denomina como *cuentapropismo religioso*, caracterizado por la construcción personal de itinerarios religiosos: “... *bricolage y cuentapropismo religioso*, de miles de católicos que construyen sus propias maneras culturales y sociales de ser católicos (desde los que lo hacen desde sus espacios privados hasta los que se relacionan con algún espacio institucional). Este catolicismo difuso en que se cree sin pertenecer es, a su vez, la religión de la gran mayoría de los argentino” (Mallimaci, 1999: 90).

No obstante, se pueden citar tres propuestas (Mallimaci, 1996: 83- 85) con mayor grado de institucionalización y que buscan construir específicamente criterios propios de legitimidad religiosa.

Por un lado, puede mencionarse la presencia de un «catolicismo de cuño integral». En este caso, se trata de grupos religiosos con una marcada tutela eclesiástica. Esta tendencia católica, hegemónica en cierta medida dentro de la Iglesia, “... 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” (Mallimaci, 1996: 83). La legitimidad religiosa, siguiendo esta línea, se apuntala sobre la necesidad de una presencia pública y activa de las enseñanzas y grupos religiosos dentro de la vida social

Por otro lado, hay que destacar la incidencia de la «Renovación Carismática» dentro del mundo católico. Sin discutir en este artículo el origen de la Movimiento de la Renovación Carismática, nos parece más relevante enfatizar su fuerte crecimiento desde ya hace varios años y su procedimiento proselitista y ritual a través de mecanismos de exaltación emocional. La legitimidad religiosa, en este caso, observa un elevado componente extático espiritual, con fundamentos en «experiencias santificantes de la fe cristiana». El esquema clasificatorio apunta a reconocer la verdad sagrada en el interior de una recuperación de creencias presentes en rituales de alto contenido paroxístico.

Y finalmente, y a pesar de la crisis del tercermundismo, siguen existiendo grupos católicos que interactúan con sectores en condiciones de exclusión. Estos grupos construyen su legitimidad a partir de la consigna “opción por los pobres”, y priorizan menos las identidades religiosas institucionalizadas (ser católico o protestante) que las formas populares de organización y lucha que se puedan generar.

¿Qué se puede destacar en común de estas propuestas católicas, en principio, disímiles unas de otras? Básicamente, la centralidad discursiva de la crítica al modelo neoliberal: “Investigar el catolicismo es analizar el conflicto al interior de un consenso construido e historizado donde las relaciones interior- exterior son constantes. La

identidad, rol y quehacer cotidiano a jugar en el siglo XXI es el telón de fondo de las principales disputas y autocomprensiones. El crecimiento de la pobreza y la exclusión social lo vuelve a mostrar activo apareciendo como una de las principales instituciones con críticas públicas al llamado “modelo neoliberal” de ajuste” (Mallimaci, 1998: 71) “Nuestra hipótesis central es que la institución católica se está convirtiendo, a partir de sus propias concepciones ideológicas y en un momento de crisis del Estado de Bienestar, en una de las principales denunciadoras de la hegemonía neoliberal desde diversas variantes (integralistas, progresistas y emocionales) recuperando así legitimidad societal al mismo tiempo que un grupo de sus miembros presentes y/o solidarios de sectores populares, vuelven a encontrar sentido a sus vidas en la participación política y social” (Mallimaci, 1999: 83).

De esta forma, en un primer sentido, la legitimidad religiosa del catolicismo contemporáneo de nuestro país se consolida vía denuncia de los excesos de la globalización económica, que es a su vez, en otras palabras, la denuncia de los efectos sociales de los planes económicos neoliberales. “En este sentido, la Iglesia ha respondido críticamente a lo que se denomina el pensamiento único” (García Delgado, 1998: 45). Consecuencia de ello, ha crecido su representatividad al interior de la opinión pública.

Además, se produce, en un segundo sentido, una especie de paradoja al interior de la legitimidad religiosa. La acción social producida por grupos católicos (ya sean comunidades de base, Cáritas, asociaciones de laicos, comedores de parroquias, pastorales de atención de grupos de riesgo) posibilita que la legitimidad conserve más rasgos seculares que estrictamente religiosos. Muy relacionado al sentido anterior, en el cual la relevancia católica se adquiere más por denuncias a las políticas de ajustes que

por el sentido religioso constitutivo de la vida privada, la presencia activa en sectores carenciados otorga prestigio y credibilidad por la atención social lo que no significa necesariamente una adhesión al sistema religioso de creencias: “Se legitima más una presencia que una doctrina; un estar junto al sufrimiento más que una afirmación dogmática” (Mallimaci, 1999: 92). “En la mayoría de los barrios y parajes, los religiosos católicos allí insertos son reconocidos y buscados más por su acción social que como especialistas de lo sagrado” (Mallimaci, 2000: 49).

La crisis del Estado interventor o de Bienestar, el debilitamiento representativo de los partidos políticos ha abierto espacios de construcción e integración que en muchos casos son llenados por organizaciones imbuidas de un imaginario religioso. Esta posibilidad de acción social y de oferta religiosa en sectores populares a su vez ha sido acompañada por la denuncia pública de distintas vertientes del catolicismo argentino, efectuándose así la combinación de elementos que componen la legitimidad religiosa.

Incluso, el discurso antineoliberal no ha sido monopolio exclusivo de sectores católicos. En otras comunidades religiosas también se han formulado críticas al capitalismo salvaje, la apertura económica, la privatización y mercantilización de la vida social. También incluso, en el protestantismo evangélico², a pesar de haber sido calificado en no pocas oportunidades como culto espiritualista negador de la política. Se puede plantear, como expresión crítica del campo protestante, el acto evangélico de setiembre del 2001, en el cual se realizó una abierta crítica al poder político y económico, denunciando el incremento del hambre, la pobreza y la desocupación.

² Obviamente, esta afirmación no podría caer tan livianamente sobre los denominados “grupos paracristianos”, como los Mormones, Testigos de Jehová, los cuales requerirían un análisis más detallado y minucioso.

Además, en una entrevista realizada a líderes religiosos no católicos en Mendoza, pudimos extraer el mismo significado antineoliberal, que con tanta facilidad se utiliza como criterio legitimador de identidades religiosas. Destacamos por sobre todo una visión elaborada desde la comunidad hebrea. En este sentido, el rabino Alejandro Bloch sostiene que el tema económico y las consecuencias sociales del neoliberalismo es una preocupación para los grupos judíos: “... hace poco terminó la asamblea de rabinos del movimiento conservador³, movimiento al que nuestra comunidad pertenece (...) Una de las cosas que decía la declaración de los rabinos de Latinoamérica es llamar la atención acerca de la creciente corrupción, de la creciente injusticia, y también del empobrecimiento de Latinoamérica. Y este es uno de los temas fundamentales que nosotros tenemos que repensar, y tenemos que ver cómo desde lo religioso podemos hacer un aporte para pensar; (nosotros no tenemos herramientas para decir cómo tiene que ser el modelo económico), pero sí mostrar como hacían los profetas... a lo mejor los profetas tampoco tenían un pensamiento, una teoría política, pero mostraban las injusticias que los reyes y los reyezuelos hacían, o inclusive la utilización de la religión que hacían los poderosos. Entonces, creo que nosotros tenemos que rescatar este aspecto, el aspecto de mostrar las consecuencias más señalar las responsabilidades y en función de eso construir una sociedad distinta” (Bloch, 2001: 19)

Sin que la crítica implique una afiliación política o ideológica específica, sí se puntualiza la objeción a la situación económica rescatándose la *función profética*, es decir, de denuncia, de crítica, que implica la religión. Bloch retoma la Ley del Rey, libro del

³ Evitando confusiones, aclararemos que el Movimiento Conservador no tiene nada que ver con el integrista hebreo. Se refiere más que nada a una tendencia religiosa que busca vincular las tradiciones religiosas con los rasgos del mundo moderno.

Deuteronomio, en el cual se preconiza un sistema comunitario de convivencia que evite las asimetrías económicas y políticas. El texto religioso puede servir como modelo de denuncia y construcción de un nuevo orden social: “Entonces ese es un modelo que es interesante extrapolar a la actualidad. Un modelo de un gobierno sobrio, un modelo de limitación en el poder, un gobierno autónomo, y un gobierno preocupado en sus ciudadanos y no en los placeres que la elite se cree que merece por ser elite” (Bloch, 2001: 21).

Estos testimonios son algunos entre tantos que se podrían citar para comprender la pluralidad de expresiones religiosas y su compleja relación con la política.

Conclusión: la política administración y el imaginario religioso como centro de discusiones políticas

A partir del análisis previo podemos sintetizar dos ideas fuerza a las que hemos arribado:

- en primer lugar, a partir de la crisis del Estado de bienestar y el empobrecimiento de una gran franja de la sociedad argentina, la acción social de grupos religiosos en sectores populares ha sido un método útil en términos prácticos para la obtención de legitimidad religiosa;
- en segundo lugar, la denuncia al modelo económico y sus efectos sobre la sociedad ha sido un segundo tópico en el cual se ha consagrado la legitimidad religiosa.

Creemos también necesario reforzar algunas ideas y proponer finalmente una tercer tesis, en este caso, para vincular esta legitimidad religiosa con la lógica imperante en la esfera política.

Para evitar equívocos, el análisis que hemos hecho sobre la legitimidad religiosa de la Argentina en crisis, de “retirada estatal”, de decadencia partidaria, de supuesta anomia política, del “que se vayan todos”, no pretende presentar un campo religioso imbuido de algún tipo de clima revolucionario. Este estudio, preliminar en gran medida, provisorio seguramente, (los casos con los que hemos pretendido ilustrar la situación -la variedad de tendencias católicas, el acto evangélico de Setiembre del 2001, el pensamiento rabínico conservador-) simplemente pretende llamar la atención sobre las desviaciones funcionalistas de los estudios que, aún desde un enfoque supuestamente crítico, pretenden limitar las características de los grupos religiosos a sus meras manifestaciones reproductoras de la sociedad y del orden vigente.

Como podemos ver, y sin caer en ningún maniqueísmo especulativo, la historicidad del campo religioso hace de sus grupos y agentes un tema en cuestión tan polémico como versátil. Sólo una mirada ingenua y conspiracionista podría pensar en posicionamientos rígidos en el interior y exterior de las comunidades religiosas.

No obstante, puede profundizarse, a título de conclusión, un punto antes señalado superficialmente pero que creemos sirve para demostrar la volatilidad ascendente que puede significar la simbolización religiosa de los procesos históricos.

Mucho se ha insistido sobre la vinculación entre intereses políticos de dominación y ética religiosa. Y si bien este vínculo ha estado presente en numerosos casos, se ha intentado reducir las expresiones políticas de la religión a funciones simplemente instrumentales de dominación. Por el contrario, la rearticulación del imaginario religioso en el contexto de globalización, crisis social y derrumbe del Estado benefactor, presenta complejidades que determinados esquemas abstractos no pueden dar cuenta de ellas.

Vamos a encarar la complejidad desde una dimensión de la realidad. Como vimos siguiendo a García Delgado, este tipo de sociedad que emerge desde las ruinas del Estado de Bienestar tiene, en otros rasgos, un notorio predominio tecnocrático. Las relaciones sociales hegemónicas suponen en los procesos de producción y gestión una nueva ideología gerencial en base a la aplicación de recetas técnicas de gestión.

Esta lógica ha atravesado el campo político. Obviamente, tiene que ver con el etnocentrismo condensado en la visión del pensamiento único sobre el fin de las ideologías y el quiebre de la legitimidad específicamente política. Esta quedaría reducida a dimensiones técnico profesionales en las cuales las discusiones sobre proyectos políticos, sobre discursos ideológicos serían meros arcaísmos desprovistos de validez. La idea de la política como gestión, como mera administración basada en reglas de eficiencia ha producido un fuerte impacto y toda una defensa desde un pretendido punto de vista “despolitizador”.

El político, el funcionario, más que expresar intereses doctrinales, ideológicos, partidarios concernientes al lugar y función del Estado, termina siendo más bien un

gerente; un personaje inmune a las contradicciones, a los lugares de conflictos, un tecnócrata justificado en la simple aplicación de conocimientos técnicos. El saber tecnocráticamente legítimo es a su vez un lugar de afirmación del tecnócrata como de descalificación de aquel no especializado en temas económicos o gerenciales. Las “bondades” coyunturales del plan de convertibilidad consagraron estos enunciados en la conciencia social.

Si se analiza los posicionamientos religiosos, al menos aquellos que han alcanzado repercusiones públicas, puede afianzarse la idea de que una parte no insignificante de los imaginarios religiosos contruidos desde comienzo de los '90 han intentado deslegitimar esta impronta despolitizadora del discurso neoliberal. O para formularlo en otros términos, han sido discursos religiosos los que han canalizado discusiones más substancialmente políticas, en contraposición a la prédica ilusoria antipolítica de funcionarios públicos y gran cantidad de miembros de partidos políticos.

Si se reconoce la vertebralidad de esta tesis se podrían extraer incluso conclusiones marcadamente conceptuales. No obstante, por el momento pretendemos simplemente plantearla como camino de interpretación de nuestra realidad cultural y política. Los sistemas clasificatorios al interior de los discursos religiosos, como hemos demostrado en los casos citados, han tendido a proponer una visión de la realidad en la cual el “conflicto”, las “contradicciones”, las “crisis”, la “indeseabilidad del capitalismo salvaje”, han quedado tan explícitas como denunciadas. Podría plantearse incluso, que la falta de articulación de elementos críticos por parte de partidos políticos ha posibilitado que sean miembros de religiones los que hayan echo suya la crítica al orden vigente, la crítica a una “sociedad excluyente”. Monseñor Hesayne, tajantemente,

planteó una distinción excluyente: “No se puede ser cristiano y neoliberal” (Hesayne, 1998: 75).

Según pensamos, se puede reconocer que las consecuencias de la vida religiosa en nuestro país no se escinden de marcados rasgos en el comportamiento y cultura políticas de la Argentina contemporánea.

Habrá que ver si estos frenos simbólicos y religiosos al pensamiento único, a la apertura económica, al desfinanciamiento público, en síntesis, a las políticas excluyentes, alcanzarán para producir un escenario histórico realmente novedoso. A su vez, el caso Storni como la mesa del Diálogo Argentino convocada por Duhalde en enero, en el primer caso, cuestionándose la legitimidad privada de miembros del alto clero, en el segundo caso, planteándose una instancia de diálogo con autoridades públicas, son situaciones en las cuales la legitimidad religiosa construida durante los '90 se pone a prueba.

Habrá que ver a partir de qué tendencias simbólicas se estructuran hegemonícamente los imaginarios religiosos, sean católicos o no. Y hasta qué punto se pueden generar desplazamientos simbólicos que más simbióticamente arraiguen un tipo de afinidad electiva antineoliberal y política.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrenacci, Luciano, *"Misericordia de la política social. Algunas reflexiones en torno a la asistencialización de la intervención social del Estado en Argentina"*; en Andrenacci, L. (organizador): *Cuestión social y política social en la Argentina contemporánea*; San Miguel, Documentos de Trabajo del ICO/UNGS, 2000, 1, 6-7
- Andrenacci, Luciano, *"Ciudadanos de Argirópolis"*; en revista *Ágora* no. 7; Buenos Aires, (1997), p. 116
- Bloch, Alejandro, *Entrevista*, Mendoza, inédita, 2000, 19, 21
- Bourdieu, Pierre, *Génesis y estructura del campo religioso*, Buenos Aires, Material de Cátedra UBA, 1995
- Castel, Robert, *Las metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires, Paidós, 1996, 403, 420, 469
- Debray, Régis, *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, Argentina, Ediciones Manantial, 1996, p. 58.
- Delumeau, Jean, *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 8
- Derrida, Jacques., "Fe y Saber. Las dos fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón" en Derrida, Jacques, Vattimo, Gianni, y otros, *"La religión"*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, p. 15
- García Delgado, Daniel, "Sociedad, Estado, Iglesia: Cambios de una relación. La cuestión de la ciudadanía", en Acuña, Carlos, Bustelo Graffigna, Eduardo y

otros, *"Sociedad, Estado, Iglesia"*, Buenos Aires, Nueva Tierra, 1998, p. 39, 40, 41, 42, 43, 45

- Gasparini, L. C.. *Desigualdad en la distribución del ingreso y bienestar. Estimaciones para Argentina*, Síntesis elaborada para la Reunión Anual '99 organizada por la Asociación de Bancos de la Argentina, Buenos Aires, FIEL, 1999, 17-18.

- Golbert. Luisa y Kessler, Gabriel, *"Cohesión social y violencia urbana. Un estudio exploratorio sobre la Argentina a fines de los 90"* En Vaitsos, K. (comp.) *Cohesión social en la Argentina*. PNUD / Eudeba, 2000, p. 31

- Gonzalez Bombal, Inés y Svampa, Maristella, *Movilidad social ascendente y descendente en las clases medias argentinas: un estudio comparativo*. Argentina, Trabajo presentado al SIEMPRO-Foro de Desigualdad y Exclusión, 2000, p. 1- 2

- Hervieu- Léger, Daniele, "La transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación", en *Revista Sociedad*, UBA, n 16° "Neoliberalismo y Globalización", Buenos Aires, Ediciones Sociales, UBA, (1997), p. 192- 193.

- Hesayne, Miguel, "Declaraciones sobre el neoliberalismo", en Mallimaci, F. "Catolicismo, sociedad y estado", Buenos Aires, Nueva Tierra , 1998, p., 75

- Kessler, Gabriel, "Algunas implicancias del desempleo en el individuo y sus familias", en Beccaria, L. y López, N. *"Sin Trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina"*, Argentina UNICEF/Losada, 1996, p. 119, 156

- Kessler, Gabriel.,. *El proceso de pauperización de la clase media argentina 1976-1995*. Tesis de doctorado en Sociología, 1998, p. 3

- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Editorial Piados, 1995, p. 210.

- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 143.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mito y significado*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986, 35- 36
- Lo Vuolo, Rubén, *La pobreza.. .de la política contra la pobreza*, Buenos Aires. Miño y Dávila-CIEPP, 1999, p. 116- 121
- Lo Vuolo, R., y Barbeito, A., *La nueva oscuridad de la política social* Buenos Aires-Madrid, Miño y Dávila, CIEPP,1998, p. 19, 34, 35, 53
- Mallimaci, Fortunato, "La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959)", en DUSSEL, Enrique (editor), *"Resistencia y esperanza"*, Costa Rica, DEI, 1995, p. 220
- Mallimaci, Fortunato, "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina", en Revista *Sociedad y Religión*, n ° 14/15, Buenos Aires, CEIL, (1996), p., 82, 73, 78, 83, 91, 83, 85
- Mallimaci, Fortunato, "Catolicismo, sociedad y Estado. Políticas sociales, identidades católicas, neoliberalismo y pobreza", en Acuña, Carlos, Bustelo Graffigna, Eduardo y otros, *"Sociedad, Estado, Iglesia"*, Buenos Aires, Ed. Nueva Tierra, 1998, p. 71.
- Mallimaci, Fortunato, "Catolicismo en Argentina: presencia popular y antiliberalismo", en Revista *Cristianismo y Sociedad*, Ed. Nueva Tierra, Ecuador, (1999), p. 83, 84, 90, 92.
- Mallimaci, Fortunato., "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en Revista *Sociedad y Religión*, n ° 20/21, Buenos Aires, CEIL, (2000), p. 25, , 39, 40- 41, 49
- Marshall, T. H.. "Ciudadanía y clase social"; en Marshall, T. H. Y Bottomore, Tom: *"Ciudadanía y clase social"*; Madrid, Alianza,1998, p. 23

- Murmis, Miguel. y Feldman, Silvio, *Ocupación en sectores populares y lazos sociales. Preocupaciones teóricas y análisis de casos*, Argentina, Trabajo presentado al SIEMPRO en el marco del Observatorio de Desigualdad y Exclusión social, 2000, p. 83
- Parker, Cristián, "Nuevo panorama, Nuevos movimientos religiosos en América Latina", en Revista *Cristianismo y Sociedad*, Ecuador, Ed. Nueva Tierra, (1999), p. 9- 15
- Procacci, Giovanna., "Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados de Bienestar"; en García, S. y Lukes, S.: *"Ciudadanía: justicia social, identidad y participación"*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 21
- Rosanvallon, Pierre, *La nueva cuestión social*, Buenos Aires. Manantial, 1996, p. 8- 10
- Torrado, Susana, "Notas sobre la estructura social argentina a comienzos de los años 90". En Béliz, G. (ed.) *"Política Social: la cuenta pendiente"*, Buenos Aires. Sudamericana, 1993, p. 68, 99, 68- 70, 69, 72, 73, 80, 88, 99.