

Secularización y legitimación religiosa en el desarrollo del Programa de la Deuda Social de la Universidad Católica Argentina ¿es una contradicción?....

Jesús Nahuel Poli.

Cita:

Jesús Nahuel Poli (2021). *Secularización y legitimación religiosa en el desarrollo del Programa de la Deuda Social de la Universidad Católica Argentina ¿es una contradicción?.... XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/626>

Eje 6 | MESA 267 | Sociología de la religión. Pensar creencias e instituciones en Argentina y América Latina.

Coordinadores:

Verónica Giménez Béliveau

Mariela Mosqueira

Leonel Tribilsi

Clara Otermin Browne

Ponente: Poli Jesús Nahuel (nhpoli@yahoo.com.ar)

Secularización y movilización religiosa en la emergencia, el desarrollo y la mutación del Programa de la Deuda Social de la Universidad Católica Argentina ¿es una contradicción? Notas para la reflexión.

Resumen:

El objetivo general de esta ponencia es aportar a los trabajos que indagan en el proceso de secularización, entendido como pérdida de prestigio e influencia de los símbolos, las doctrinas y las instituciones religiosas en la sociedad y cambio de orientación dentro de los mismos grupos religiosos (Wylson 1969, Berger 1971), específicamente, problematizando una hipótesis del sociólogo brasileño Antonio Pierucci, que estamos utilizando en un trabajo que busca comprender *La emergencia, el desarrollo y la mutación del Programa de la Deuda Social de la Universidad Católica Argentina*, a saber: “que en la era de los flujos globales, se producen, con mayor frecuencia, que antiguamente, procesos locales mixtos de secularización con intensificada movilización religiosa” (Pierucci, 1998, p. 233).

Para lograr dicho fin, en primer lugar, en esta ponencia, describimos que representa el *proceso de secularización* y qué fue el Programa de la Deuda Social Argentina. Luego, por un lado, exponemos huellas que nos permiten pensar que el proceso al que nos referimos es una clave de lectura pertinente para la comprensión de nuestro objeto de estudio (*momentos 1 y 2*); y por otro lado, las que permiten ingresar el concepto de *movilización religiosa* al análisis (*momentos 3 y 4*) y friccionan el mismo, empujando hacia la idea de *proceso local mixto*, tal como lo concebimos. Finalmente, recuperando algunas notas de especialistas que han trabajado este último proceso, aportamos elementos que nos permiten contextualizar y enmarcar nuestro objeto en lo que se

entiende como paradigma post secular, problematizando nuestras ideas originales así como la de campo religioso de Pierre Bourdieu.

1. El paradigma de la secularización: representativos de la modernidad.

Como explica el nicaragüense Dr. en Teología y Ciencias Sociales Raúl Ernesto Rocha Gutiérrez, si bien “la palabra secularización fue utilizada por primera vez dentro de las negociaciones efectuadas en la ciudad alemana de Westfalia (1648) para poner fin a la llamada Guerra de los Treinta años” (2018, p. 105) y la utilizo el legado francés de Lonqueville para indicar la liquidación de las posesiones religiosas que se realizó con el propósito de indemnizar al elector de Brandeburgo (Milanesi Bajzek, 1993, p. 116, citado en Rocha Gutiérrez, 2018, p. 105); a partir de la tercera década del siglo XX adquirió un significado técnico y preciso; que siguiendo el sociólogo estadounidense Howard Becker, fue/es “la secularización significa el fenómeno general de paso de una sociedad sacra y cerrada a una sociedad abierta y profana” (1993, p. 11, citado en Rocha Gutiérrez, 2018, p. 105). Además, conforme ha sucedido con tantos otros conceptos sociológicos, con el paso del tiempo, ha sido concebida desde distintos paradigmas; que podemos enumerar de la siguiente manera “declive de la religión, conformidad con este mundo, desconexión de la sociedad frente a la religión, transposición de creencias religiosas e instituciones, desacralización del mundo” (Equiza, 2002, pp. 18-19).

Ahora bien, entendemos que para delimitar lo que representa la secularización como termino y/o paradigma sociológico a partir del cual observamos un objeto específico de investigación, como lo es la emergencia, el desarrollo y la mutación del Programa de la Deuda Social Argentina (DSA), es importante agregar a lo anterior lo que escribieron, al referirse al iluminismo, un término que por lo general actúa como casi sinónimo de Ilustración y que podría considerarse como el fundamento teórico de la secularización, los principales representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno, en una obra escrita originariamente en 1947, sostuvieron que: “en su sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, el iluminismo ha procurado de manera permanente el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos” (p, 15). Esto es importante porque, como puede notarse, nos permite pensar que el paso dado por la sociedad occidental en los últimos tiempos, y al que se ha dado en llamar “secularización”, es el resultado de un objetivo

muy claro: librarse del pensamiento heterónomo impuesto por la religión durante la Edad Media y lograr, de esta manera, la autonomía tan deseada por los herederos de la mentalidad de la Ilustración o del Iluminismo.

Sin embargo, teniendo en cuenta el contexto espacio – temporal de nuestro objeto de estudio (Argentina del año 2001), es dable remarcar, al respecto de lo que representa el concepto de secularización en tanto paradigma sociológico, que muchos científicos sociales de la región, en dicho contexto, “han contestado [...] oponiendo hechos y valores que contradirían ese paradigma” (Séman, 2007, p, 55), y la idea de secularización como “paso de una sociedad sacra y cerrada a una sociedad abierta y profana”. Esto, es importante anotar, porque empuja a preguntarnos, ¿porqué traemos nosotros la idea de secularización como una clave de lectura pertinente para el análisis de la emergencia, el desarrollo y la mutación del Programa de la Deuda Social Argentina? Antes de responder, veamos ¿Por qué hablamos de desarrollo y mutación del Programa de la Deuda Social? Y ¿Qué fue el Programa de la Deuda Social Argentina?

1.2. El Programa de la Deuda Social Argentina (emergencia, desarrollo y mutación).

Hablamos de *mutación* del Programa de la Deuda Social Argentina (DSA) de la Universidad Católica Argentina (UCA) para puntualizar en la emergencia del Observatorio de la Deuda Social Argentina (ODSA) de la UCA. Ahora bien, vale aclarar, en primer lugar, que el ODSA, es una institución que constituye desde su fundación (en el año 2004) un programa de investigación académica con el objetivo de estudiar, evaluar y monitorear, desde un enfoque de derechos, el estado del desarrollo humano y social en el País; y en segundo lugar, que emergió de la fusión de dos institutos de investigación de más largo aliento en la universidad, a saber: del Departamento de Investigación Institucional (DII), nacido en el año 2001, bajo el objetivo de “promover el debate público sobre los alcances de la pobreza”¹, y como dijo uno de sus coordinadores, “desarrollar actividades de investigación social de alto impacto para la sociedad” (Salvia, 2004), y del Instituto para la Integración del Saber (IPIS), nacido en el año 1994, “con el objeto de establecer, mediante un análisis de los distintos campos del saber, un sistema relacional, en orden a la vinculación entre

¹<http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/observatorio-de-la-deuda-social-argentina/deuda-social-argentina/>.

Ciencia, Filosofía y Teología” (Basso, 1994). Esta fusión institucional se creó con el objetivo de desarrollar el Programa de la DSA.

La creación del Programa de la DSA fue obra de la gestión rectora de Mons. Alfredo Zecca en la UCA (1999-2009), sobre la cual se comentó, que, “represento uno de los hitos institucionales más significativos de la historia de la Universidad; una reforma basada en un revisionismo crítico y autorreflexivo de su accionar académico e institucional” (Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria [CONEAU], 2000, p. 76-77). Esto último se comprende, en primer lugar, teniendo en cuenta que, “la impronta específica en la fundación (año 1958) de la UCA fue la formación humanista, filosófica y teológica” (Rodríguez, 2013, p. 85), que “el mayor exponente del *humanismo integral* fue el filósofo francés Jaques Maritain” (Zanca, 2006, p. 139); pero, que, el filósofo tomista Octavio Nicolás Derisi, que fue uno de los principales ideólogos de la UCA, designado rector entre 1958 y 1980, pregono un humanismo cristiano diferente al de su par francés. Y segundo lugar, teniendo en cuenta que, entre las ideas de Derisi, se encontraron las siguientes:

- 1) en relación a el *perfil de los primeros profesores* se enorgullecía de que “si bien todos eran graduados de la universidad estatal habían tenido una formación humanista cristiana complementaria en los Cursos de Cultura Católica o en la Acción Católica Argentina” (Derisi, 1983, p. 96); 2)
- 2) respecto a *las actividades de investigación* que, “la mayor parte del Consejo Superior de la UCA, de acuerdo con la declaración e intención de los obispos, entendió que la universidad debía ser ante todo docente” (Ibídem, p. 32); y
- 3) respecto a *los concursos abiertos para elegir profesores* que, “no eran mejor que los concursos internos, donde, se evitaba el número excesivo de candidatos y la presentación de algunos sin méritos morales” (Derisi, [1969] 1972).

Estas ideas son importantes remarcar porque como mostramos en los próximos apartados (*momentos* 1 y 2) delimitados para esta ponencia van a contramano de las presentes en la emergencia y desarrollo del Programa de la DSA. No obstante, antes de ingresar a dichos momentos, vale asentar, en primer lugar, que Maritain representaba un camino para dar por concluido el modelo de la *Cristiandad Medieval* (Zanca, 2006, p. 138, cursiva nuestra). Y que la Cristiandad Medieval fue/es un modelo dentro del campo del pensamiento católico que intento frenar el desarrollo de

teorías modernistas dentro del catolicismo y promover una religiosidad de combate, intransigente, que ‘reconquistara’ el mundo para Cristo (Zanca, 2006, p. 15); donde, “la imagen de Dios era *verticalista*, alejada de lo terrenal y la dimensión divina de Dios terminaba ocluyendo la dimensión humana (...) y lo sobrenatural se desplazaba hacia lo *antinatural*” (Zanca, 2006, p. 15-16). En segundo lugar, vale asentar, que entendemos por teorías modernistas “los estudios [...] donde la categoría de Dios y el concepto de autoridad revelada eran paulatinamente abandonados” (Mallimaci, 2015, p. 62), y que un ejemplo de estas es la publicación en 1902 del libro *El Evangelio y la Iglesia* del sacerdote francés Alfred Loisy, quien, luego de aplicar a su investigación los nuevos métodos históricos, afirmó “los dogmas no son verdades caídas del cielo, sino que, aunque son divinos por su origen y substancia, son humanos por su estructura y composición” (Poulat, 1974, citado en-Mallimaci, 2015, p. 62).

Dicho lo anterior, ahora si veamos las dos huellas que nos permiten pensar que en el devenir del Programa de la DSA cristaliza el avance de un proceso de secularización, entendido como el fenómeno general de paso de una sociedad sacra y cerrada a una sociedad abierta y profana (Becker, 1993); el cual conlleva una pérdida del prestigio e influencia de los símbolos, las doctrinas y las instituciones religiosas en la sociedad y un cambio de orientación dentro de los mismos grupos religiosos (Wylson 1969; Berger 1071). Nos concentramos a continuación en el umbral y en la emergencia del Programa de la DSA, es decir, en la historia del Instituto para la Integración del Saber (momento A) y en el nacimiento del Departamento de Investigación Institucional (momento B).

2. El Instituto para y de la Integración del Saber. Momento A para comprender el paradigma de la secularización y el Programa de la Deuda Social Argentina como representativos de la modernidad

El IPIS se concibe asimismo como un organismo académico al servicio de la integración del saber indicando que la misma debe desarrollarse en el marco de las diversas Unidades Académicas de la Universidad (Instituto para la Integración del Saber, [fecha de consulta: 31/08/2020]). Para el IPIS “el llevar a cabo la llamada integración del saber es función propia de la Universidad, [...] e implica la colaboración de científicos, filósofos y teólogos con los supuestos de voluntad de encuentro y esfuerzo por la mutua comprensión” (Instituto para la Integración del Saber, [fecha de consulta: 31/08/2020]).

El IPIS, sin embargo, tiene un antecedente de importancia que data del año 1972, cuando el Consejo Superior de la Universidad Católica había fundado el Instituto de Integración del Saber (IIS), también con el objetivo de “integrar las ciencias entre sí y con la Filosofía y con la Teología” (Hubeñak, 2016, p. 204).

Ahora bien, el ISS estuvo bajo la dirección de uno de los principales difusores del tomismo en Argentina, el abogado, filósofo y funcionario público, Dr. Tomás Casares, quien ejerció tales funciones hasta su muerte ocurrida en diciembre de 1976. En palabras del fundador de la UCA esta personalidad representó “el vigor académico y la fidelidad a la Iglesia católica, buscando la integración de la Teología con la cultura, pero no paralelamente a las ciencias profanas y a la misma Filosofía, sino a través de una visión más integral y jerárquica de las mismas” (Derisi, 1977, p. 170).

En 1977, en el IIS, se encomendó la dirección, al Lic. Miguel Ángel Iribarne, hasta la década de 1980, cuando cesaron sus actividades. Iribarne, años antes de ser designado allí, en una editorial denominada *Siervos Inútiles* de la revista *Verbo*, y en sintonía con la postura *verticalista* de la cristiandad medieval de Mons. Derisi y Tomas Casares en cuanto a la concepción de la integración del saber, dijo: “nos reconocemos inútiles ante Dios y su omnipotencia infalible. Su causalidad trasciende el ámbito de las causas creadas. Él es primero; los demás, si algo causan son segundos” (Iribarne, 1972).

Ahora bien, en abril de 2001, Mons. Dr. Alfredo Zecca, aceptó la renuncia presentada por Mons. Blanco y designó nuevo director del IPIS al Pbro. Dr. Fernando Ortega, y en calidad de Consejeros, a Mons. Dr. Eduardo Briancesco y al Dr. Néstor Corona. Así, aquí, para nosotros, ingresó “una nueva estructura de conjuntos discursivos”, la que consideramos *modernista* pensando en el campo del pensamiento católico y que nos permite hablar de secularización en el umbral de la *emergencia* del Programa de la DSA. Esto se refleja, en lo siguiente:

2. a. *La integración del saber en el IPIS.*

La nueva gestión del IPIS buscó distanciarse de lo hecho hasta allí en materia de *integración del saber* en el instituto. Según ellos, lo que querían, “era una integración del saber horizontal” (Entrevista a Néstor Corona 20/04/2018), dado que entendían que “una verdadera integración no es una dictadura de las humanidades, de la filosofía y de la teología sobre las demás ciencias” (Entrevista a Néstor Corona 20/04/2018).

Fernando Ortega, caracterizó al concepto de *integración del saber* que se había manejado hasta el momento como “orgánica/epistemológica/jerárquica, una especie de pirámide, un poco estática, que era más bien, el orden jerárquico de las disciplinas [...] entonces, la Reina era la teología que estaba sentada arriba, después venía la filosofía y debajo estaban las demás ciencias” (Entrevista a Fernando Ortega 08/06/2018).

El motivo de tal alejamiento se explica teniendo en cuenta la formación que en materia filosófica y/o teológica habían recibido cada uno de ellos, dado que, según relató Fernando Ortega, en los años de Casares y Derisi no estaba muy institucionalizado que para enseñar en la UCA teología tenías que ser egresado de la Facultad de Teología (FT), entonces te encontrabas con materias teológicas enseñadas por abogados, economistas, que tenían su formación, pero no suficientemente satisfactoria” (Entrevista a Fernando Ortega 08/06/2018)², desde su punto de vista.

La FT, vale aclarar, según palabras de los entrevistados, siempre busco aunar “lo científico con lo pastoral y lo clásico con lo moderno” (Ortega, 2015, 15); rasgos esenciales del Concilio Vaticano II. En sintonía, Alfredo Zecca, comentó: “con mi gestión yo quise abrir la universidad [...] apunté a un dialogo con la cultura... ahí apuntaba, si uno se pregunta ¿Por qué la iglesia crea una universidad?... la crea para evangelizar, entonces: si yo no me abro a desafíos que me vienen de la cultura, del mundo, de las diversas ciencias, entonces no hago mi aporte que tengo que hacer como universidad. (...) La UCA sufrió bastante de endogamia, yo dije acá hay que terminar con eso (...) Si yo tuviera que evaluar mi rectorado, yo creo que sirvió para hacer entrar un poco de aire por las ventanas, que la UCA fuera más abierta. (Entrevista a Alfredo Zecca, 17/08/2018.)

Ahora bien, volviendo a la historia del IPIS, vale explicar que en el devenir del mismo, bajo la dirección de Fernando Ortega, nos comentaron los entrevistados que surgió la pregunta: “¿Qué hacer con el instituto?”, dado que según comentó Néstor Corona, “el instituto de integración del saber existía como nombre, pero no se hacía nada. ¡Era un sello! (...). La integración del saber era una tarea a realizar, no una tarea ya hecha”

² De los cuatro directores del Instituto de o para la Integración del saber, solo Fernando Ortega tuvo formación teológica en la Facultad de Teología de la UCA, los otros fueron abogados (Tomás Casares, Miguel Iribarne): filósofos (Juan Roberto Courrégues), y teólogos, pero no formados en la UCA (Guillermo Blanco). Por otro lado, vale decir: que la hipótesis del acercamiento de la concepción de Mons. Blanco respecto a la “tradicional” (es decir: la de Casares, Iribarne o Courrégues) la formulamos a partir de lo dicho por él mismo en su obra “Curso de Antropología filosófica”, a saber: “Mons. Octavio Derisi fue mi incomparable maestro de pensamiento”. Véase. Blanco, G. (2002) “Curso de Antropología filosófica”, Buenos Aires, EDUCA, 2002, p. 338.

(Entrevista a Néstor Corona 20/04/2018). Así, empezaron a realizar reuniones semanales y como producto de las mismas se ejecutó un texto “programático” que fue enviado el 1 de junio de 2001 a todas las Unidades Académicas de la UCA. En esta carta, “donde se volcó *un enfoque original* de dicha integración” (Revista Consonancias, 2002, septiembre, cursiva nuestra) se invitaba a los Profesores a la realización de una serie de encuentros en post de analizar lo volcado en dicho envío... No obstante, “esta actividad de dialogo” debió ser postergada a partir del encargo del Sr. Rector, quien decidió crear el Departamento de Investigación Institucional (DII)” (Revista Consonancias, 2002, septiembre). Según una editorial de la Revista oficial de la Universidad, “este hecho, modifico sustancialmente las tareas que programaba realizar el IPIS, y a partir de junio de 2001 se produjo la polarización total de los esfuerzos del equipo para responder a la resolución de las autoridades de la UCA” (Revista Consonancias, 2002, septiembre). Veamos **¿Por qué y cómo emergió el DII/el Programa de la DSA?**

2.1. La emergencia del Departamento de Investigación Institucional. Momento B para comprender el paradigma de la secularización y el Programa de la Deuda Social Argentina como representativos de la modernidad.

Según nos comentó el coordinador del DII “la UCA era fuerte en cuanto a la docencia, pero era débil en investigación, [por ello] para institucionalizarse como universidad ante la CONEAU, necesitaba un DII” (Entrevista a Juan Cruz Hermida, 25/01/2018). Da fuerza a lo dicho, lo formulado en *Las Conclusiones* del proceso de autoevaluación interna llevada a cabo en la UCA en el año 1995 cuando se manifestó: “las actividades de investigación en la universidad son insuficientes” (UCA, 2001).

Como sea, Mons. Alfredo Zecca elaboró la *Introducción al Proyecto Institucional para la UCA 2001-2006*, y bajo el lema “la universidad católica debe ser líder en la generación de nuevos conocimientos que respondan a la necesidad de la Iglesia y de la sociedad” (UCA, S/D, p.26), proclamó: “nos orientamos a estudiar las raíces de los grandes problemas de nuestro tiempo” (UCA, S/D, p.27), de la siguiente manera:

- a) La investigación se llevará a cabo a nivel de las unidades académicas y a nivel institucional, b) para cumplir con esta función en el nivel institucional, se designará

como responsable un Director de investigación que deberá contar con reconocidos y acreditados antecedentes en el campo de la investigación científica y dependerá del Instituto de Integración del Saber; c) el tema principal de investigación institucional hasta el fin del año 2002 será: ‘La Deuda Social Argentina’, d) mediante una amplia convocatoria a la comunidad científica se desarrollará el núcleo investigativo crítico, que permita cumplir este aspecto de la misión de la universidad

Respecto a la convocatoria en general, vale notar; que Fernando Ortega, nos dijo: “la UCA no estaba acostumbrada a ese tipo de cosas, y esto hizo que, con el correr del tiempo... hubiera muchos palos en la rueda” (Entrevista a Fernando Ortega 06/06/2018). ... Según el entrevistado, “protestaron en la UCA por la orientación de los coordinadores³. Por ejemplo, Agustín Salvia, la formación era marxista... él lo dijo... pero, el grupo nuestro lo defendió a capa y espada, ¿Por qué?... porque vimos una persona sumamente valiosa” (Entrevista a Fernando Ortega 06/06/2018). Alfredo Zecca, por su parte, como rector de la universidad, cuenta que el ingreso de “un externo” a la UCA, lo sobrellevo “teniendo confianza” (Entrevista a Alfredo Zecca, 17/08/2018), a lo que agrego:

Porque yo no creo que, absolutamente, no creo que sea indispensable que todos tengan que ser católicos, no tiene sentido... yo puedo pedirle, bueno: ‘usted respete esto, pero usted tiene libertad de pensamiento, puede expresar lo que quiere’... a mi interesa si puede trabajar, ¿es del Instituto Gino Germani (IGG) [se refiere a Agustín Salvia]?, ¿puede trabajar? perfecto.... A mí me interesa eso. Pero, el frente de tormenta se había armado un poco por eso...era un frente ideológico: ‘¿Cómo este rector mete a un tipo que viene del IIGG que es agnóstico, que no tiene un crucifijo?!’... eran cansadas, a mí no me vengan con eso, ‘¿entonces, el que no tiene un crucifijo ahí en el escritorio

³ Para el Área Política del DII, concurso y se designó como coordinador a Alejandro M. Estévez, Lic. en Ciencias Políticas por la UBA (1985-1989), profesor en Administración y Políticas Públicas en la misma universidad, donde obtuvo el título de Magister en Administración Pública, Administración y Políticas Públicas (1989-1996). Alejandro Estévez contaba para su presentación de un Doctorado en la Universidad de Quebec (Canadá) (1998-2003). Para el Área Económica, el coordinador designado por concurso fue Agustín Salvia. Especialista en temas de trabajo, desarrollo humano, desigualdad social, etc. Lic. en Sociología (1978-1981) y Magister en Ciencias Políticas y Sociales (1982-1986) por la Universidad Autónoma de México, Doctorado en Ciencia Social (1991-1995), en el Colegio de México, con una tesis titulada Desigualdad económica y reformas estructurales en Argentina 1990-2003 . También, el Dr. en Economía por la UCA (1985) Alberto Rubio. Finalmente, para coordinar el Área Social, un experto proveniente de la UCA, donde realizo su licenciatura y doctorado en Sociología, a saber: Ricardo Murtagh.

es un degenerado?... paren la mano, porque con ese criterio no vamos a ningún lado'
[...] Yo quise abrir la universidad. (Entrevista a Alfredo Zecca, 17/08/2018)

Ahora bien, dando un salto temporal hasta finales del año 2003, hasta la finalización de los trabajos por área del Programa de la DSA (sobre los que hablaremos más adelante), vale indicar, lo que se manifestaba desde la coordinación del Programa de la DSA, a saber: “se ha llegado a un punto de transición en un proceso de largo aliento que deja abierto un futuro incierto pero estimulante en el DII” (Salvia, 2003). El “futuro incierto” devino en el hecho emergencia ODSA (**mutación del Programa de la DSA**). Sin embargo, lo que nos interesa destacar es, que esa idea la presentó el autor en un documento denominado *La Crisis Social en la Argentina: una experiencia de investigación interdisciplinar* donde se problematizó, la *cuestión interdisciplinar* del Programa DSA, específicamente, como mostramos a continuación, la función de los teólogos y filósofos en la tarea. Salvia decía:

El interés por el estudio científico de la Crisis de Reproducción Social en la Argentina tuvo como punto de partida el reconocimiento de que el problema refería a un conjunto de situaciones de trascendencia social, estrechamente vinculadas entre sí, constituyentes de una totalidad organizada, lo cual hacía posible y necesario la intervención de un tipo de investigación interdisciplinar. (...) [Pero] una forma errónea de abordar el requerimiento interdisciplinario es la idea de que hay que superar la ‘especialización’ formando o incorporando ‘generalistas’ en los equipos de investigación. (Salvia, 2004)

En nota al pie, se agregaba:

El supuesto aporte interdisciplinario que puede devenir de campos como la teología y la filosofía se inscribiría en esta línea de crítica. En este sentido, su inclusión a un programa de investigación con objetivos interdisciplinares no debería pasar por concederle a tales fuentes de conocimiento una particular capacidad de integración de saberes, sino que, por el contrario, por contribuciones particulares a partir de las cuales

se ponga a prueba la utilidad que pueden tener tales saberes a la comprensión de un problema complejo. (Salvia, 2004, nota al pido n°4)

Pero, la escisión (o pérdida de valor) de la religión en el armado del PDSA no solo fue aceptada por la/s personalidades con trayectorias intelectuales/profesionales que no provenían del campo católico, sino, también, por parte de quienes si pertenecían al campo. Veamos lo que nos dijo Néstor Corona, al respecto:

lo que es cierto es, que sí hoy la Iglesia puede decir algo en el orden de lo social, es apoyándose en la serie de investigaciones de Salvia...la Iglesia se encontró de repente, con que tiene algo con lo que intervenir, con palabras, en la cuestión social ... Hasta entonces, eran recomendaciones morales, generales, a veces tomadas de algún documento como *Populorum Progressio*, etc. ... pero, por primera vez, aparece un laico, en medio de la Conferencia Episcopal a decir algo, con fundamento... y eso lo toman los Obispos, y de ahora en más, es una especie de consejero de los Obispos y creo que eso está bueno, que está bien!... hasta entonces, no tenían nada. (Entrevista a Néstor Corona 20/04/2018)

Fernando Ortega, por su parte, y bajo la aclaración: “no lo quisiera dejar pasar” (Entrevista a Fernando Ortega 08/06/2018), nos dijo:

Para mí fue una de las cosas más importantes... hubo en un momento, cuando se iba avanzando en el armado... digamos, así: ideológico, intelectual de toda esta investigación ¿Cuál iba a ser el sello UCA?, es decir ¿Dónde se iba a mostrar que esta investigación de la Deuda Social venía de una universidad católica? Ya pensando, ya se estaba pensando en la edición... en los productos, que iban a salir de allí... Y, había una línea, me acuerdo, que estaba acostumbrada a presentar estas cosas de la Iglesia, de la UCA, con muchas citas de documentos pontificios, Doctrina Social de la Iglesia, etc. Y mi postura ahí fue muy clara, dije ¡no!, no es por ese lado. Aquí tiene que haber, una sensibilidad cristiana ante lo social, ante la deuda... y es esa sensibilidad la que queremos que esté presente en la investigación, la que le va a dar el sello... no la cantidad de citas, de textos de lo que es el magisterio... para mí, algo muy trascendente... digamos, porque si no, los trabajos, hubiesen quedado en parroquias,

hubiese quedado en colegios católicos, y no más... (...) La prueba fue, hasta donde llego (Entrevista a Fernando Ortega 08/06/2018)

Ahora bien, esta tendencia hacia la investigación, la apertura y la autonomía va a contrapelo de la idiosincrasia que le buscó imprimir a la UCA desde su creación Mons. Derisi, para quien, como vimos, la UCA “debía ser ante todo ‘docente’ más que un ámbito de investigación y los profesores debían contar con una formación humanista cristiana complementaria de su formación en la universidad estatal” (Ghilini, 2017, p. 18). Dichos tres fenómenos, en suma permiten pensar del avance de un proceso de secularización cultural tal como lo pronunciamos. Sin embargo, es momento de recordar que, el paso señalado de la secularización, no se ha dado del mismo modo en todas las sociedades y respecto a esto, es necesario agregar, que “existen diferencias de apreciación sobre la secularización entre el cientista social en general y la Asociación de Cientista Sociales de la Religión en el Mercosur” (Séman, 2007, citado en Carozzi y Cardenas, 2007, p. 42), tal como se puede observar en las siguientes palabras de un autor perteneciente a esa última agrupación, Fortunato Mallimaci, en su escrito ***Entre lo que es lo que “queremos que sea”, secularización y laicidad en Argentina*** confeso:

En varios artículos traté de mostrar la necesidad de dar cuenta de cómo un mismo proceso social –en este caso el vínculo entre sociedad, cultura y religión- tomaba caminos diferenciados según historias, estados nación, sociedad política, culturas dominantes, regímenes sociales de acumulación y grupos religiosos.

La experiencia de compartir conferencias, congresos y grupos de investigación con colegas de América Latina y Europa, me fue convenciendo de la importancia de comparar los procesos que relacionan analíticamente la sociedad, la cultura y la religión en el largo plazo y de la necesidad imperiosa de utilizar los conceptos apropiados para cada uno de los casos investigados.

Además, esa mirada histórica y sociológica, debía prevenirse de varios pre – juicios epistemológicos y teóricos. Por un lado, debemos evitar historias lineales, evolutivas o deterministas que supusieran que tal hecho o proceso social no pudiera repetirse, retroceder o empantarse ante nuevos acontecimientos. Por otro lado, la de tener como referencia conceptual el proceso particular de tal o cual estado nación y analizar el nuestro como faltante o desviado o anormal o en una escala inferior o momento previo al del “modelo a seguir. (Mallimaci, 2010, p. 520)

Reproducimos la cita anterior *in extenso* porque representa lo que nos sucedió en el análisis del desarrollo y mutación del Programa de la DSA; esto es, el de empantarse nuestra clave de lectura (secularización) cuando, nos encontramos, por un lado, con que la Iglesia Católica funcionó como la institución legitimadora del orden social en el contexto de emergencia de nuestro objeto (*momento C*), tal como mostraremos, y también, cuando ingresamos a explorar en la emergencia del ODSA, específicamente, cuando se presentó en primer informe de investigación de esta institución en sociedad (*momento D*). Veamos.

3. Legitimación católica en el contexto de emergencia del Programa de la DSA y la emergencia del Observatorio de la Deuda Social Argentina. Momento C para comprender el Programa de la Deuda Social Argentina como un “proceso local mixto” en donde se conjuga secularización con movilización religiosa.

Cada una de las áreas del Programa de la DSA produjo informes finales de sus investigaciones terminando el año 2002. Para citar algunos pasajes de los mismos, por lo que viene, vale notar lo siguiente:

En las *conclusiones* del Área Política del DII, se puede leer: “creemos que las ideas de Peter Evans, quien en su libro *Embedded Authonomy* trata el caso argentino como ‘Estado predatorio’, nos permiten afirmar que estamos en presencia de una sociedad civil, también, de tipo ‘predatoria’” (Lamberti, Pierre, Hasperué, Dalbosco, Labaqui, Ferrari, Freier, Thury. Diez de Tejada, 2002, p. 232). El Estado argentino, aseguraron, “depreda a la sociedad y viceversa. El Estado lo hace a través de su falta de apego a ciertas reglas básicas de una democracia capitalista, y la sociedad lo hace mediante su anomia y falta de valores de ‘la cosa pública’” (Lamberti et al, 2002, p. 232).

Ahora bien, las *conclusiones* del Área Sociológica del DII, en el proyecto denominado *Pobreza urbana en la Argentina*, convergieron en dos *propuestas*. Una, metodológica, y la otra, que es la que nos interesa, verso sobre políticas y líneas de acción que contribuyan a la interrupción de la reproducción social de la pobreza en la Argentina, remarcando allí, la función indelegable del Estado para “la promoción, programación y

regulación de las políticas sociales destinadas a reducir las desigualdades [...] [y] los programas con contenidos de formación de capital humano y formación de capital social” (Arzeno et al, 2002, pp. 3-6).

Para finalizar con los diagnósticos (resultados y propuestas) de las Áreas que conformaron el DII entre los años 2002 y 2003, vale anotar que como conclusiones desde el Área Económica nos dijeron “la situación actual del país describe una crisis no sólo económica sino fundamentalmente de carácter institucional” (Salvia, Rubio, Boso, Lépore, Llorente, Besada, Maccio, y Nan, 2002, p. 3) , adjudicando dicho estado a “el deterioro de las normas responsables de establecer, regular y garantizar la reproducción social, incluyendo las funciones básicas del Estado, las relaciones sociales de intercambio y el funcionamiento del sistema político democrático” (Salvia et al. 2002, p. 3).

Al respecto de estos trabajos, más allá de lo anterior, destaquemos lo que el coordinador de una de esas áreas aseguró, puesto que permite ingresar la idea de *movilización religiosa* en el Programa de la DSA: “los resultados de dichas investigaciones fueron presentados en congresos y eventos científicos, y formaron parte de los materiales discutidos por la Mesa del Dialogo Argentino” (Salvia, 2004, nota al pie n° 3). La Mesa del Dialogo Argentino (MDA) fue una instancia de trabajo en equipo entre la Iglesia Católica Argentina, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y el presidente de la Nación Argentina (Eduardo Duhalde), conformada luego de la crisis del año 2001 y en un contexto de fuerte conflictividad social, donde, según Fortunato Mallimaci “se reposiciono la Iglesia Católica Argentina como la institución que ‘se ponía la Patria al hombre’” (Mallimaci, 2015, p. 224).

La MDA, por otro lado, también vale destacar, que “consiguió consensuar algunas políticas sociales necesarias en el momento, como el Programa Jefes y Jefas de Hogar desocupados, establecido en el año 2002” (Migliore, 2012, p. 700). Este último programa, “fue considerado la máxima expresión de la urgencia social y asistencialización a la que llegaba la política social argentina” (Falappa y Andrenacci, 2011, p. 84)⁴. Ahora bien, sintetiza qué fue el Programa Jefes y Jefas de Hogar una socióloga de renombre en Argentina (Grondona, 2011, p. 462) y nosotros reproducimos a continuación su réplica, puesto que ingresa la racionalidad católica –

⁵ Está dirigiendo desde octubre de 2015 el proyecto *Conflictos post seculares* en la Universidad de Innsbruck.

social en el análisis y *friccione* de ese modo nuestra clave de lectura inicial del Programa de la DSA. Veamos cómo.

Alrededor del Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (PJJHD) hay una polifónica y plural nominación. A fines analíticos, dice Grondona “entendemos que existen al menos cuatro espacios discursivos desde los que se pretendió (o pretende) significarse el programa, a saber: la racionalidad ‘tecnocrático – liberal’; la racionalidad ‘católica-social’; la racionalidad ‘liberal- manchesteriana’; y la racionalidad ‘liberal-social’” (Grondona, 2011, p. 462). Sobre la racionalidad ‘católica – social’, que es en la que nos interesa, expresó: “desde esta matriz discursiva se diagnosticaría la crisis [del año 2001 -2002] en términos de la *crisis de valores colectivos*. El exponente central de este tipo de argumentos es la Mesa del Dialogo Argentino y particularmente las iglesias que participaron en este espacio” (Grondona, 2011, p. 464, cursiva nuestra). Además, que, “desde esta perspectiva [católica – social], el PJJHD sería una medida tomada en una situación de emergencia social, de declive moral y espiritual, cuya amenaza sería la desintegración social” (Grondona, 2011, p. 464). En ese tipo de enunciados, finaliza la autora, “el trabajo requerido como contraparte del plan garantizaba el carácter moral de este, por cuanto es parte de la tarea de reconstruir la trama de valores, entre los que se destaca *la cultura del trabajo*, a partir del fortalecimiento de los lazos fraternos de amistad social” (Grondona, 2011, p. 464, cursiva nuestra).

Decíamos que el análisis del devenir del Programa de la DSA, específicamente, del de sus trabajos de investigación, *friccione* nuestra clave de lectura en términos de secularización, para dicho programa, porque, como pudimos observar, es necesario problematizar el hecho de que si por un lado se hacía “desaparecer” el contenido religioso de los trabajos mencionados, tal como si careciera la racionalidad católica social de poder simbólico, por otro lado, era la institución que la enmarca (la Iglesia Católica) la que legitimaba el orden social, en general (MDA), y el de la política social del momento, en particular (PJJHD). Es decir ¿Cómo podemos hablar de secularización en el Programa de la DSA en este contexto de presencia católica a nivel nacional e interrelación con el poder político de turno? Esta pregunta también emerge cuando observamos cómo presentó su primer trabajo el ODSA. Veamos.

La emergencia del ODSA fue en noviembre del año 2004 cuando se publicó el primer informe sobre la primera Encuesta de la Deuda Social Argentina (EDSA) (*Las grandes desigualdades*). El prefacio de *Las grandes desigualdades* lo firmaron el Dr. Tami y el Pbro. Ortega. Aquí dijeron:

El tema general de investigación asignado al DII para su primera etapa de vida –la Deuda Social Argentina- fue mostrando, en el curso de su desarrollo, tanto la necesidad de avanzar es estudios de problemas cuyas vastas dimensiones se hicieron cada vez más evidentes, cuando al dramatismo de la crisis desencadenada sobre nuestra sociedad, expresado muy particularmente por el Episcopado Argentino (Tami y Ortega, 2004, citados en Brenlla et al, 2004, p. 18)

Vale agregar a lo anterior, para comprender por qué hablamos de movilización religiosa e interrelación con el poder político de turno, que dichas autoridades finalizaron el escrito, de la siguiente manera: “quedan, pues, los trabajos aquí reunidos, puestos a consideración del mundo académico, las autoridades públicas, los medios eclesiásticos, y los agentes involucrados en la acción social” (Tami y Ortega, 2004, citados en Brenlla et al, 2004, p. 18); y que esta tarea, sin embargo, no lo supeditaron a la voluntad de estos, sino, por el contrario, a la voluntad de ellos, invitando a la presentación pública de *Las grandes desigualdades* realizada el 8 de noviembre del año 2004 en el auditorio *Santa Catalina* de la UCA, a las siguientes personalidades: Mons. Jorge Lozano, Obispo Auxiliar de Buenos Aires, Mons. Eduardo Mirás, Arzobispo de Rosario, al gobernador de la provincia de Buenos Aires y de la Ciudad de Buenos Aires del momento, respectivamente, al Dr. Felipe Solá, y al Dr. Aníbal Ibarra. También, al Dr. Guillermo Jaim Etcheverry, Rector de la Universidad de Buenos Aires (Revista Uactualidad, 1 de diciembre de 2004, p. 6).

Ahora bien, para comprender cómo abordar este fenómeno mixto (secularización y movilización religiosa) en el contexto espacio – temporal en el cual emergió (Argentina del año 2001) una clave de lectura interesante la aporta el sociólogo brasileño Antonio Pierucci, cuando dijo “la ingenuidad de las fórmulas simples, no siempre han permitido a aquellos sociólogos de la religión que las emplean captar los procesos más complejos e intrincados, menos unívocos en su aparición” (1988, p. 233). Se refiere, al hecho de que en la era de los flujos globales, dice, “se producen, con mayor frecuencia que antiguamente, procesos locales mixtos de secularización con intensificada movilización-religiosa” (Pierucci, 1988, p. 233).

Dicho autor, vale agregar, simpatiza con las teorizaciones que emplean la secularización de la sociedad como explicación de la emergencia actual de expresiones religiosas no tradicionales, como las de quien supo ser el presidente de la

International Society for the Sociology of Religion, el sociólogo inglés Bryan Wilson, quien explicó la fermentación religiosa a la que estamos asistiendo en las últimas décadas del siglo XX, el llamado retorno de lo sagrado en las más diferentes formas, no arrojando a la basura la teoría de la secularización (Pierucci, 1988, p 234). Bryan Wilson en su libro *La religión y la sociedad* argumentó “que el número y la variedad de movimientos espirituales crecen, justamente, bajo el impacto de la secularización en la medida en que ella significa, o implica, declinación general del compromiso religioso” (Wilson, 1976, p. 96). Además, que “la secularización relativiza esos compromisos, abriendo la posibilidad de que sean pasajeros” (Wilson, 1976, p. 96).

Sin embargo, en esta tarea de presentar una clave de lectura pertinente, de los *procesos locales mixtos*, tal como los definimos, es posible complicar un poco más las cosas, puesto que; si la reflexión sobre la “secularización de la cultura” la presentamos como un proceso relacionado a la “modernidad”; y si comprendida en los términos de sus discursos más refinados, tal como los que mostraremos en el próximo apartado, modernidad es pasaje de una racionalidad objetiva a otra instrumental, pero también, descubrimiento del carácter lingüístico de la racionalidad y del carácter social e histórico del lenguaje y especialmente del habla, la cultura moderna no puede sino ir descubriendo su propia diversidad y desembocando en racionalidades “regionales”, fragmentarias, conscientes de sus límites y necesitadas de reconstrucción continua, aunque conscientes de algún margen de inconmensurabilidad.

Ahora bien, para explicitar qué entendemos por *inconmensurabilidad* remitimos a los conceptos de uno de los principales protagonistas de lo que Dudley Shapere ha llamado “la nueva filosofía de la ciencia” (Ferrater Mora, 1986, p. 271), a saber: Thomas Khun, por lo dicho, y porque según explica una especialista en la materia, “ninguna noción tuvo un papel más decisivo que el de inconmensurabilidad en la trayectoria del autor” (Pérez Ranzanz, 1999, p. 83); quien en *Camino desde la estructura* escribió “la inconmensurabilidad tiene que ser un componente esencial de cualquier concepción histórica o evolutiva del desarrollo del conocimiento científico” (Kuhn, 1991, p. 56) y en la postdata de la segunda edición en inglés de su libro *La estructura de las revoluciones científicas* al respecto, planteó:

Dos hombres que perciben la misma situación de modo diferente pero que sin embargo no se vale del mismo vocabulario, al discutirlo tienen que estar valiéndose de las palabras de un modo distinto. Es decir, hablan de lo que yo he llamado puntos de vista inconmensurables. (Kuhn, 1999, p. 294).

En efecto, ¿Cuál es el nivel de conmensurabilidad que existe entre la clave de lectura en términos de secularización y tal concepción respecto a “nuestra modernidad”? es la pregunta que emerge de lo anterior; y que abordamos en el próximo apartado. Ahora bien, es dable aclarar, que tal interrogante se enmarca en la siguiente concepción: de que si bien durante un tiempo considerable el llamado *paradigma de la secularización* recibió el respaldo de destacados sociólogos, desde hace ya algunas décadas y, debido fundamentalmente a que la religión en vez de desaparecer –como se suponía que iba a suceder – solo perdió el grado de institucionalización que supo tener en otras eras, comenzó a ser cuestionado hasta el punto de emerger interrogantes como “¿la propuesta sobre la post secularización, que alcanzo particular notoriedad a partir de la polémica que sostuvo Habermas con Ratzinger en 2004, puede establecerse como un nuevo “paradigma sociológico”, que resulte más acorde con las condiciones sociales reconocidas en una época como la del siglo XXI, en la que predomina el pensamiento que se ha dado en llamar “posmoderno”?” (Rocha Gutiérrez, 2018, p. 104). Antes de responder, es necesario desmembrar estos últimos conceptos: post secularización y post modernidad.

4. El paradigma de la post secularización: reconocible en la Post modernidad

Así como la vigencia de la Modernidad entre en crisis a fines del siglo XX e inicios del siglo XXI, debido a que las expectativas despertadas no se vieron satisfechas, y se comenzó a hablar de posmodernidad – como “crítica de la racionalidad científica en tanto paradigma único y exclusivo del saber” (De Zan, Maliando, Michelini, 1994, p. 65, citado en Rocha Gutiérrez, 2018, p. 107) o como “oportunidad para pensar de nuevo y de otra forma el universalismo político – moral de la Ilustración” (Orozco, Dávila, 1997, p. 398, citado en Rocha Gutiérrez, 2018, p. 107)- también en el análisis de las relaciones entre religión y sociedad se puede notar que no resulta factible sostener el paradigma de la secularización como el único vigente, porque comienza a vislumbrarse la posibilidad de que coexista un nuevo paradigma, el de la post secularización (Rocha Gutiérrez, 2018, p. 107).

La investigadora Kristina Stoeckl⁵, presento en febrero de 2011 un *paper* titulado *Definiendo lo post secular*, dictado bajo el auspicio de la Academia de Ciencia de Moscú, en el que sugirió concebir “lo post secular” como una condición de la coexistencia entre lo secular y la religión. Sobre esta coexistencia contemporánea entre lo secular y la religión, a la que hizo referencia Stoeckl, verso la propuesta de Jürgen Habermas en el debate que mantuviera con el entonces cardenal Joseph Ratzinger en enero del 2004. En dicho debate, el filósofo y sociólogo alemán propuso comprender la post secularización o secularización cultural y social – sintagma utilizado en algunos casos como nomenclatura alternativa- como “un doble proceso de aprendizaje, que obligue tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus límites” (Habermas, 2004, p. 15). Cuatro años después del debate que realizara con Ratzinger Habermas presento en los seminarios de Estambul un *paper* titulado *¿Qué es lo que significa una sociedad postsecular?* En dicha exposición, profundizando en lo que había dicho en el debate, concluyo que para ir bien por ambos lados, “los creyentes de una fe, o de otra, y los no creyentes, deben conceder, mutuamente, el derecho a aquellas convicciones, prácticas y formas de vida que ellos mismos rechazan” (Habermas, 2008, p. 6).

Un caso significativo en cuento a las posibilidades de dialogo entre personas religiosas y aquellas que nos los son, tal como el que pudimos observar en el Programa de la DSA, que propicia la post secularización puede notarse en la reciente obra del sociólogo austriaco Peter Berger titulada *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, escrita originalmente a inicios del 2002. La significatividad aludida se fundamenta en el hecho de que Berger había publicado treinta y cinco años antes, en 1967 *El dosel sagrado* y *Elementos para una sociología de la religión*, una obra que se convirtió en un clásico de la Sociología de la Religión y sobre todo, en cuanto al análisis sociológico de la secularización. En ella Berger (1971) sostenía, como ya citamos, “entendemos por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura” (p. 134). Pues bien, en *Cuestiones sobre la fe*, expone “¿Cómo se desenvuelve en nuestro tiempo un individuo, escéptico por temperamento y razonablemente bien informado, para poder prestar su asentimiento a la fe cristiana?” (Berger, 2006, p. 12).

⁵ Está dirigiendo desde octubre de 2015 el proyecto *Conflictos post seculares* en la Universidad de Innsbruck.

O sea que Berger en un ambiente sociocultural como es el propio de comienzos del siglo XXI, que todavía revela la influencia de la “secularización”, se ubica en una perspectiva dialógica que muestra afinidad con la perspectiva de convivencia posibilitada por la “post secularización”. ¿Tal como las principales autoridades religiosas que comandaron el Programa de la DSA?

5. La inconmensurabilidad y la conmensurabilidad entre secularización y post secularización concebidos como paradigmas sociológicos contemporáneos, en el contexto de emergencia del Programa de la Deuda Social Argentina.

El llamado paradigma de la secularización y la post secularización como posible nuevo paradigma sociológico representan dos tipos de mentalidad y, por lo tanto, presentan varios elementos divergentes entre sí, básicamente, como dice Rocha Gutiérrez, “sus niveles de inconmensurabilidad gira en torno de que el paradigma de la secularización es representativo del pensamiento de la modernidad y la post secularización, en cambio es reconocible en la post modernidad” (2018, p. 105). No obstante, así como se señalamos un nivel de inconmensurabilidad, también se puede descubrir un grado de conmensurabilidad entre ellos. Que puede interpretarse como una derivación del nivel de conmensurabilidad existente entre las dos mentalidades que les sirven como fundamentos teóricos, las propias de la modernidad y de la post modernidad, respectivamente. En efecto, como expresa Roberto Follari (1994), al referirse a la continuidad entre ambas: “la posmodernidad es el rebasamiento de lo moderno [...] lo posmoderno [...] es la culminación de la modernidad. (p. 14).

Es así como, explica la argentina filósofa y especialista en sociología de la cultura Ana Teresa Martínez en un *paper* titulado *Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas* “las religiones por adecuación, por concomitancia, o incluso por estar en el origen de esos desarrollos, no quedan fuera del proceso” (2011, p. 566); es decir que, “si se proponen a sí mismas a la vez como explicación del sentido del mundo y la vida humana, así como propuestas de gestión del límite y de normativa pre- política para la sociedad”, como dice la autora, “lo hacen en tanto también pasan por un proceso de sistematización y de trabajo de especialistas que, como mostraba Weber, las conduce de las propuestas asistemáticas de salvación y sanación a la construcción de una teología, una teodicea y una ética teológica” (Martínez, 2011, p. 566); que como vimos, en el contexto de emergencia del Programa de la DSA, refirió a la superación de la mentalidad heterónoma, o si se quiere, a aceptar el rol social de la religión y promover un dialogo entre ilustrados y religiosos, pero manteniendo el rechazo sostenido por la secularización en cuanto a la posibilidad de que la religión

vuelva a imponer su pensamiento de manera monopólica (Rocha Gutiérrez, 2018, p. 110).

Ahora bien, para seguir contextualizando y problematizando nuestros conceptos, vale agregar lo que explicó la especialista Ana Teresa Martínez en su trabajo ya citado, “las religiones racionalizadas y modernas no pueden pensarse a sí mismas como meramente autónomas ni tampoco como subordinadas a otras entidades sociales o políticas” (Martínez, 2011, p. 557); en otras palabras, que existe una autonomía condicionada del discurso, y que en el contexto de emergencia del Programa de la DSA, giraba en torno a la desigualdad social, el desprestigio institucional, la deslegitimada de los partidos políticos, la crisis de las identidades, junto al hecho de que nuevos actores pujaban por ser reconocidos desde la recuperación de la democracia en 1983.

En dicho contexto, el mundo católico – pero no solo- se encontró tensionado entre acusar a “los especialistas” del mundo político posicionándose arriba, por fuera y desde la anti política con calificativos como falta de transparencia, corrupción, luchas ficticiales, defender intereses propios, no pensar en el conjunto, tal como vimos sucedió en los trabajos finales de las áreas de investigación del Programa de la DSA; y por otro, participar y legitimar con actos, eventos, acontecimientos, oraciones, plegarias a la dirigencia política partidaria y estatal (p. 10); tal como vimos sucedió en la MDA; o invitar a las misma, tal como sucedió en la presentación del primer informe de la primera encuesta del ODSA.

Como sea, cierto es que, desde hace años el mundo católico y ahora también el evangélico no se piensan ni actúan solo en el espacio privado y al interior de sus templos, como dice Mallimaci (2020, p. 10), y que quizás tenemos que llamarlo mundo (o campo, o esfera, arena) político – religioso y profundizar sobre cuáles son los límites y legitimaciones de uno y otro campo. Justamente, es la que pasamos a problematizar, para “concluir” con esta ponencia.

6. “Conclusiones”: ¿Tiene todavía algún sentido la noción de campo religioso?

Este enfoque de la religión constituye un medio de identificar la manera en que se manifiesta la dimensión propiamente (y no metafóricamente) religiosa que puede desarrollar cualquier fenómeno social fuera del espacio formalmente asignado a las

religiones históricas. Una cuestión que podemos plantear entonces es la de saber si en la perspectiva que acabamos de abrir, la noción de “campo religioso” conserva alguna pertinencia y permite todavía designar un conjunto homogéneo de fenómenos. Para responder a esta cuestión, hay que ver las diversas maneras que los sociólogos de las religiones tienen de recurrir a esta noción.

En su acepción más ordinaria, la noción de “campo religioso” surgió para designar el resultado del proceso a través del cual las sociedades modernas reservan a la religión un espacio propio y estrictamente delimitado, y apareció al mismo tiempo que se desarrollaban las teorías de la secularización. Según el paradigma que rige estas teorías, la religión es desestimada por el movimiento general de la racionalización en su pretensión de regir la sociedad entera. Al mismo tiempo, se ve confinada a los límites de un espacio social especializado, orientado a la producción y el tratamiento de bienes simbólicos como, por ejemplo, el espacio de las instituciones religiosas socialmente designadas como tales. En esta esfera, de la que constituye la razón de ser y el principio, lo religioso se presenta bajo una forma compacta, organizada y formalizada. No obstante, hemos visto que esta tendencia masiva a la concentración de lo religioso en su “campo” no excluye, en modo alguno, la presencia de la religión en aquellos sectores de la actividad social que la religión no ordena, ya sea porque estos campos llevan la huella del universo religioso del pasado en relación con el cual han conquistado su autonomía, ya sea porque la lógica no religiosa propia a cada uno de estos campos produce, bajo ciertas condiciones, aquello que en principio se supone que les es extraño, esto es, la religión. Esta fluidez de los procesos religiosos y no religiosos, que atraviesa las fronteras de los campos institucionales diferenciados de la modernidad, se manifiesta en todos los sentidos. Pueden producirse manifestaciones religiosas del creer en el campo político, científico o artístico, y la ciencia, la política, la economía, la estética, etcétera actúan recíprocamente sobre el llamado “campo religioso”. El análisis sociológico de la diferenciación de las instituciones pone el acento en la auto-nominación de las diferentes esferas de la actividad social, en la especificidad de las lógicas que las caracterizan y en el rechazo social y cultural que resulta para el “campo religioso”, entendido como campo de las instituciones religiosas. Al construir un concepto que disocia la religión de sus manifestaciones institucionalizadas y especializadas, nuestro propósito es, sobre todo, comprender el proceso de diseminación de la religión a través del conjunto del espacio social. Este punto de vista no impide en modo alguno que se reconozca el interés de otras perspectivas, ni busca articularlos. Podríamos mostrar, por ejemplo, que la elucidación sociológica de los fenómenos llamados de religión “difusa” o “invisible”

requiere la comprensión del proceso a través del cual la concentración moderna de la religión en un campo social especializado implica, lógicamente, la ocultación (social, cultural e incluso “científica”) de las manifestaciones de la religión “fuera del campo”. La noción de “campo religioso” sería equivocada e incluso intelectualmente peligrosa si postulase una especie de impermeabilidad de los diferentes campos, los unos con respecto a los otros, pues esto paralizaría el análisis de los procesos religiosos en marcha en todo lo social.

Referencias bibliográficas:

- Arzeno, I., Azcuy, V., Groppa, O., Macri, M. Redondo, N. Forni, F. y Forni, P. (2002) *Pobreza urbana en la Argentina: desde un enfoque multidisciplinar hacia una praxis interdisciplinaria*, XI. Principales recomendaciones. XII. Otras actividades, Ricardo Murtagh (Coord.), Área Sociológica, Departamento de Investigación Institucional, Instituto para la Integración del Saber, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Berger, P. (1971) *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairos, Barcelona.
- Berger, P. (2006) *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, Barcelona, Herder.
- Equiza, J. (2002) *Diez palabras claves sobre la secularización*, Navarra, Verbo Divino.
- Ferrater Mora, J. (1986) *Diccionario de grandes filósofos*, Tomo II (K_P) Barcelona, Ariel.
- Ghilini, A. (2017) La carrera de Sociología en la Universidad Católica Argentina: intentos de renovación académica frente al bloqueo tradicionalista (1958-1966), *Revista Izquierdas* 32, marzo, pp. 13-38.
- Grondona, A. (2011) *“Tradición” y “traducción”: un estudio de las formas contemporáneas de gobierno de las poblaciones desempleadas en la Argentina*, Colección “Tesis de investigadores del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Habermas, J. (2004) *“Posicionamiento’ en el debate ‘Bases del estado liberal’ sostenido con el cardenal Joseph Ratzinger”*, Recuperado de www.mercaba.org/ARTICULOS.
- Habermas, J. (2008) *“A post secular society. ¿What does that mean?”*, Recuperado de www.resetdoc.org.
- Khun, T. (1999) *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE.

- Lamberti, A., Pierre, A., Hasperué, G., Dalbosco, H., Labaqui, I., Ferrari, M., Freier, S., Thury, V., y Diez de Tejada, V. (2002, diciembre) *Estado, sociedad y cultura democrática en la reforma del Estado argentino*, Alejandro Estévez (Coord.), Área Política, Departamento de Investigación Institucional, Instituto para la Integración del Saber, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Mallimaci, F. (2010) *Entre lo “que es” y lo que “queremos que sea”:* *secularización y laicidad en la Argentina*, Revista *Sociedad y Religión*, 32/33.
- Mallimaci, F. (2015) *El mito de la Argentina Laica: Catolicismos, política y Estado*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Migliore, J. (2012) *Participación ciudadana en tiempos de recuperación democrática: Iglesia y Comunidad Nacional (1981); Congreso Pedagógico Nacional (1984) y la Mesa del Dialogo (2001)*, en: Camusso M, López, A y Orfali, M (Comp.) *Doscientos años de humanismo cristiano en la Argentina: el compromiso con la república, la democracia y el bien común*, Buenos Aires, Educa.
- Pierucci, A. (1998) Soltando amarras: secularización y destradicionalización, en Revista *Sociedad y religión*, 16/17.
- Revista Consonancias (2002) *Boletín trimestral del Instituto para la Integración del Saber*, Volumen 1, N 1, septiembre 2002.
- Rocha Gutiérrez, R. (2019) *‘Secularización’ y ‘Post-secularización’.* *Conmensurabilidad e incommensurabilidad entre ‘paradigmas sociológicos’ en la Argentina del siglo XXI*, en RIHUMSO n° 14, año 7.
- Salvia, A. (2004) *El programa del observatorio de la deuda social de la universidad católica argentina*, Departamento de Investigación Institucional, Observatorio de la Deuda Social Argentina, UCA, Buenos Aires, Argentina.
- Wylson, B. (1969) *La religión en la sociedad*, Barcelona, editorial labor.