

Religión, medioambiente y desarrollo sustentable: la integralidad en la cosmología católica*

Juan Cruz Esquivel** – Fortunato Mallimaci***

Fecha de recepción: 02 de mayo de 2016 · Fecha de aceptación: 20 de octubre de 2016 · Fecha de modificación: 13 de noviembre de 2016
DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/res60.2017.06>

RESUMEN | Las éticas religiosas y los sistemas económicos han estado históricamente interrelacionados. De allí que no resulten una excepcionalidad las referencias al desarrollo sustentable, al medioambiente y a la ecología en las producciones religiosas contemporáneas. El artículo se propone, en primer lugar, reconstruir el debate teórico en torno al rol que desempeña la religión dentro de un sistema social. Pasaremos revista a las principales corrientes sociológicas que han profundizado sobre esos tópicos, para luego adentrarnos en el análisis de documentos religiosos —principalmente, del catolicismo— que reflexionan sobre el proceso de globalización, el desarrollo, el medioambiente y la ecología. Por último, nos detendremos en el caso del catolicismo argentino y en los modos en que su andamiaje institucional acciona sobre la economía y la sociedad en busca de socializar “otros” modelos de desarrollo sustentable.

PALABRAS CLAVE | Religión, catolicismo, globalización, desarrollo, medioambiente, Argentina (Thesaurus)

Religion, the Environment, and Sustainable Development: Comprehensiveness in Catholic Cosmology

ABSTRACT | Religious ethics and economic systems have historically been intertwined. Therefore, the references to sustainable development, the environment and ecology in contemporary religious productions are no exceptionality. The article proposes, in the first place, to reconstruct the theoretical debate regarding the role religion plays within a social system. We will review the main sociological currents that have explored these topics in depth, and then delve into an analysis of religious documents — mainly from Catholicism— that reflect on the process of globalization, development, the environment and ecology. Finally, we will consider the case of Catholicism in Argentina and the ways in which its institutional framework operates on the economy and society in order to socialize “other” models of sustainable development.

KEYWORDS | Religion, Catholicism, globalization, development, environment, Argentina (Thesaurus)

* El artículo es resultado de una investigación más amplia, titulada “Religión, sexualidades, educación y asistencia social. Alcances e influencias de las religiones en la Argentina contemporánea” (Director: Fortunato Mallimaci), financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de Argentina (2012-2015).

** Doctor en Sociología por la Universidade de São Paulo (Brasil). Profesor de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) e investigador del Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-Conicet (Argentina). Últimas publicaciones: “Religious and Politics in Argentina. Religious Influence on Parliamentary Decisions on Sexual and Reproductive Rights”. *Latin American Perspectives* 43 (3): 133-143, 2016, e *Igreja, Estado e Política. Estudo comparado no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Editora Santuario, 2013. ✉ jesquivel@ceil-conicet.gov.ar

*** Doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). Profesor titular de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) e investigador del Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-Conicet (Argentina). Últimas publicaciones: *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015, y “La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso” (en coautoría). *Revista Argentina de Ciencia Política* 17: 71-89, 2014. ✉ fmallimaci@ceil-conicet.gov.ar

Religião, meio ambiente e desenvolvimento sustentável: a integralidade na cosmologia católica

RESUMO | As éticas religiosas e os sistemas econômicos têm estado, historicamente, inter-relacionados. À razão disso, as referências ao desenvolvimento sustentável, ao meio ambiente e à ecologia nas produções religiosas contemporâneas não resultam uma excepcionalidade. Este artigo propõe, em primeiro lugar, reconstruir o debate teórico sobre o papel que a religião desempenha num sistema social. Revisamos as principais correntes sociológicas que têm aprofundado nesses temas para, em seguida, entrarmos na análise de documentos religiosos —principalmente, do catolicismo— que refletem a respeito do processo de globalização, desenvolvimento, meio ambiente e ecologia. Por último, detemo-nos no caso do catolicismo argentino e nos modos em que sua estrutura institucional age sobre a economia e a sociedade em busca de socializar “outros” modelos de desenvolvimento sustentável.

PALAVRAS-CHAVE | Argentina, catolicismo, desenvolvimento, globalização, meio ambiente, religião (Thesaurus)

Las relaciones entre la religión y otras esferas de la vida social (economía, política, ciencia, arte, etcétera) han sido problematizadas por las ciencias sociales desde su propia constitución como área del conocimiento. Los exponentes de la sociología clásica dedicaron buena parte de la vida intelectual a discernir la trama vincular entre las éticas religiosas y los sistemas económicos hegemónicos a lo largo de la historia.

De allí que no resulta una excepcionalidad que la religión y el desarrollo sustentable inscriban su interrelación en la continuidad del lazo entre lo religioso, lo económico y lo social en un sentido global. Continuidades que, vale aclarar, no remiten a formatos estáticos, deterministas ni unilíneales, sino que contemplan configuraciones históricas situadas, en función de permanentes disputas, redefiniciones y renegociaciones entre estas esferas (Casanova 1999).

Para comprender la influencia o las pretensiones de influencia y de rechazo, o pretensiones de rechazo en/ de los modelos de desarrollo por parte de las religiones, es imprescindible reconstruir históricamente el debate teórico animado en torno al rol que desempeña el factor religioso dentro de un sistema social.

Pasaremos revista entonces a las principales corrientes sociológicas que han profundizado sobre esos tópicos, para luego adentrarnos en el análisis de documentos religiosos —principalmente, del catolicismo— que reflexionan sobre el proceso de globalización, el desarrollo, el medioambiente y la ecología. Reconociendo su pertinencia coyuntural, no obstante, las construcciones discursivas de los entramados religiosos acerca de la problemática medioambiental remiten a una línea discursiva anclada en sus tradiciones doctrinarias.

Por último, nos detendremos en el caso del catolicismo argentino y en los modos en que su andamiaje institu-

cional acciona sobre la economía y la sociedad en busca de socializar “outros” modelos de desarrollo sustentable.

Religión, economía y sociedad en la tradición sociológica

Los inicios de las disciplinas abocadas al estudio de lo social estuvieron signados por interrogantes sobre el fenómeno religioso y el papel que la religión iría a desempeñar en las sociedades modernas. Desde una función de legitimación de un sistema económico hasta su agonía y desaparición fruto de un supuesto proceso universal de secularización, pasando por un retraimiento al ámbito de lo privado o una transformación y recomposición continua, diversas han sido las interpretaciones elaboradas en torno a la cuestión religiosa durante los albores de la modernidad. Las controversias se circunscribían al carácter funcional de lo religioso. ¿Se trataba de un elemento que impedía el desarrollo y el avance de la ciencia? ¿El augurado progreso indefinido suponía el fin de la religión? O, por el contrario, ¿era plausible una coexistencia entre religión y modernidad, entre religiones diversas y modernidades múltiples?

La tradición marxista que podemos llamar “tradicional” ha caracterizado la religión como un engranaje de legitimación del orden social dominante. Independientemente del sistema económico que se trate (feudalismo, capitalismo), la religión, en cuanto “aparato ideológico superestructural”, responde a los requerimientos de la infraestructura económica.

Para Carlos Marx,

[...] el conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de

producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. (1970, 37)

En contraposición a los principios de la filosofía hegeliana, Marx agrega:

[...] la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. (1985, 26)

Despojados de interpretaciones reduccionistas, las formas primitivas de la vida religiosa acapararon el interés de Émile Durkheim. Al estudiar el sistema totémico australiano, el sociólogo francés observó el carácter constitutivo del lazo entre la religión y la sociedad, y, partiendo de que “los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso”, concluyó que las representaciones religiosas no son sino “representaciones colectivas que expresan realidades colectivas” (Durkheim 1993, citado por Cipriani 2004, 98). En consecuencia, la contribución que realizan los sistemas de representación religiosos al funcionamiento de toda sociedad es de orden moral.

Max Weber (1944) remarcará la multicausalidad de los procesos históricos, cuestionando así los determinismos unívocos. Sus interrogantes y su aproximación al análisis han sido sustancialmente diferentes a los enunciados desde la tradición marxista y durkheimiana. El interés por descubrir los factores comprensivos de las características diferenciales de la modernidad occidental lo condujo a contemplar las afinidades (o aversiones) electivas entre las creencias religiosas y los comportamientos e intereses materiales y económicos. Concentrado en un caso histórico, analizó las correlaciones entre la ética ascética del protestantismo y la mentalidad intrínseca a la racionalidad capitalista (Weber 2001). Contrario a las interpretaciones unilineales e irreversibles de los procesos históricos, su novedoso enfoque metodológico permitió desentrañar los entrelazamientos históricos entre los sistemas religiosos y la diversidad de grupos e intereses sociales. De ese modo, la sociología de la religión en clave weberiana emerge como un gran antecedente para la comprensión de las relaciones entre las éticas y prácticas religiosas, por un lado, y los modelos de desarrollo social, por otro (Weber 2001).

Por otra parte, Weber concentró su mirada en la modernidad de Occidente, destacando que la expansión del proceso de racionalización¹ sobre todos los ámbitos de la vida social produjo una diferenciación de esferas orientadoras de la acción humana (Weber 1984). En el mundo antiguo, de las religiones politeístas emanaban los postulados que legitimaban y/o explicaban los procesos históricos. La referencia a lo mágico y lo divino se imponía como fundamento del orden social; los valores religiosos impregnaban al mismo tiempo toda la vida cotidiana (Aron 1990). El mundo religioso era el único legitimado para proporcionar un significado coherente y sistemático del mundo. Los principios religiosos eran los encargados de definir el bien, el mal, lo correcto, lo incorrecto, además del origen de la humanidad y el sentido de la vida humana.

La aparición de las religiones monoteístas, con sus propuestas de salvación, profecía y fraternidad universal, alteró esos comportamientos. Con el tiempo surgen especialistas: magos, sacerdotes y profetas que disputan espacios, competencias, y el monopolio de la interpretación. La consolidación del judaísmo, el cristianismo y el islamismo racionalizó y desacralizó gran parte de las antiguas funciones de las religiones, produciendo un desencantamiento del mundo (Gauchet 1985).

Con el advenimiento de la modernidad capitalista, el proceso de racionalización significó para Weber una autonomización de las esferas de valor que regulan los comportamientos humanos. La religión como orden de valor debe competir con otros campos que también orientan y dan sentido a las conductas del ser humano y de la sociedad a la cual adscriben. El proceso divergente asumido por las distintas esferas —política, económica, jurídica, científica, artística y erótica—, cada una con “su lógica inmanente y particular” (Cohn 1979, 141), suscitó “la pérdida estructural de la posición axial que ella [la religión] ocupaba en las sociedades tradicionales” (Pierucci 1997, 104). El proceso de autonomización de esferas fue planteado por Weber de un modo analítico, sin desconocer la interrelación entre estas y los condicionamientos e influencias recíprocos que las experiencias históricas han reflejado y reflejan sin solución de continuidad (Esquivel 1999).

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

En las intersecciones y *disputas por regular mayores segmentos de la vida social* se generan conflictos de valor, pues la racionalidad que gobierna a cada esfera es diferente. En otras palabras, la colisión entre los diferentes campos se establece en el plano de la incompatibilidad o de no-correspondencia entre las lógicas y orientaciones de sentido para la acción que impulsa cada una de ellas. La ganancia, el poder, la rectitud normativa, la verdad, la belleza, lo sagrado, elementos inherentes a las diversas esferas, disputan entre sí para ejercer su dominio sobre las conductas humanas, para universalizar su pretensión de validez (Roth y Schluchter 1979).

Las religiones en general se nutren del postulado que sostiene que “el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige en un sentido ético” (Weber 1984, 553). En el momento en que los actores religiosos promueven la implementación de esta máxima en la vida social, las tensiones sobre el devenir de la humanidad se tornan explícitas. Se evidencian la yuxtaposición de racionalidades y valores divergentes, y la competencia por regular las conciencias y conductas de los sujetos intra- y extramundana.

Debido a que ninguna esfera cuenta con el poder de arbitrar los enfrentamientos entre las normas inmanentes de los órdenes de valor, o con la legitimidad para fundar un nuevo orden cosmológico del mundo, el conflicto se vuelve permanente (Brubaker 1984). Si bien algunos autores argumentaron que la trama de estructuras era incompatible, y pensaron, por ende, en enviar lo religioso al ámbito de lo privado y lo íntimo (Habermas 1987), bajo el supuesto de que mayor modernidad era igual a menos religión, hoy, en el siglo XXI, vivimos nuevas situaciones. El mismo Habermas (2006) revisa sus posiciones, reconoce sus errores y habla de sociedades postseculares, donde las religiones deben ocupar el espacio de lo público y son necesarias para el debate de los sentidos de la vida del conjunto de la sociedad.

En este marco comprensivo que da cuenta de la complejidad de los vínculos, de las convergencias, competencias y tensiones, debemos situar los discursos y prácticas desplegados por las instituciones, las redes y los grupos religiosos, para diseñar un modelo de desarrollo sustentable en sintonía con sus marcos interpretativos.

Asimismo, podremos advertir que, al menos en América Latina, la configuración social e institucional se ha compuesto de rasgos de mayor complejidad, en virtud de que lo político, lo económico lo religioso, lo simbólico y lo social se entrecruzan, se especifican y se corresponden (Blancarte 1992; Mallimaci 2015; Parker 1993).

El proceso de secularización en las sociedades modernas también ciñó el debate en los orígenes del pensamiento sociológico y se proyectó en el campo de la ciencia social contemporánea. Stark y Bainbridge (1986) anunciaban una retirada de lo religioso y de sus

elementos mágicos ante los avances del conocimiento científico. En sintonía con ciertas premisas weberianas, David Martin y Bryan Wilson visualizaban en la secularización un inacabable proceso “que hace perder a las religiones muchas de sus funciones desarrolladas anteriormente” (citados en Cipriani 2004, 236). Por su parte, Peter Berger (1967) presagiaba que, en el mundo moderno, las prácticas religiosas quedarían circunscritas al ámbito de lo privado, perdiendo espacio en la escena pública. Pero unas décadas más tarde, el sociólogo norteamericano revisaría sus postulados y, con un tono autocrítico, sentenciaría que la teoría que asociaba la modernidad con la declinación de la religión no tuvo correlato empírico (Berger 2012). Además, apeló a la *deseccularización* como idea ilustrativa de la persistente presencia de lo religioso en la vida social. Modificando sus premisas, reconoció que la modernidad no produjo una menor religiosidad, sino una mayor pluralidad de creencias, valores y estilos de vida. Berger advirtió entonces la coexistencia de secularización y religión, acercándose al pensamiento de José Casanova.

Lo nuevo e inesperado de los '80 no fue la aparición de “movimientos religiosos nuevos”, “la experimentación religiosa” o “la conciencia religiosa nueva” [...] sino la revitalización y la asunción de papeles públicos por precisamente aquellas tradiciones religiosas que tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del renacer religioso habían dado por hecho que se iban tornando marginales e irrelevantes en el mundo moderno. (Casanova 1994, 17)

También, Danièle Hervieu-Léger (1996) explicitó una perspectiva acerca de la secularización distante del paradigma clásico, al esgrimir que no supuso la desaparición de lo religioso, sino su recomposición y reconfiguración permanente, en el marco de un proceso de pluralización del campo religioso en general y de las creencias en particular, y de una desregulación institucional de lo religioso, traducida en una menor eficacia de los mandatos institucionalizados a la hora de regular la vida cotidiana de los individuos.

Pero no podemos profundizar si no somos capaces de reconocer y comparar que no existe una sola modernidad (o secularización o laicidad) sino que existen múltiples modernidades (secularizaciones y laicidades) en el sistema-mundo (Eisenstadt 2001),² donde los análisis sociológicos no pueden abordar los fenómenos

2 El concepto *modernidades múltiples* se debe a Eisenstadt, quien propone comprender la historia de la modernidad como historia de constitución y reconstitución continua de varios programas espacio-culturales, que no son sólo “occidentales”, sino que son uno de tantos, y que las modernidades se encuentran en constante transformación y vínculo en el largo plazo, sin que sea la occidental la “única” modernidad, la “verdadera” o la que “prevalecerá en el largo plazo”. “Muitos dos movimentos que se desenvolveram em sociedades não ocidentais articularam fortes temas

religiosos desde la consideración de una sola modernidad (la de la Europa central, con su *desmagización*, racionalización y diferenciación particulares) o a un solo tipo de sistema social (las organizaciones cristianas) o a una sola dimensión de la religiosidad (el tipo de participación en el templo que construyó la larga sociabilidad y subjetividad judeocristianas).

No hubo una sola modernidad universal de la cual somos herederos, ni hubo una modernidad excepcional (se menciona la europea), y las demás serían desviaciones. Hay modernidades múltiples y diferentes. Desde nuestras modernidades debemos ser capaces de realizar estudios históricos de larga duración, analizar los procesos concretos, procesar los datos que surgen de nuestras investigaciones, estudiar las múltiples interpretaciones y crear las categorías propias de estos procesos. ¿Cuáles han sido las producciones religiosas de y en nuestras modernidades ibéricas, latinoamericanas y caribeñas? ¿Cuál ha sido la perdurabilidad y el impacto de las culturas ibéricas, indígenas, negras y de migrantes, campesinas y obreras, en la lenta construcción de matrices y memorias sociales y religiosas en las múltiples modernidades de América Latina y el Caribe?

Por eso, Casanova llama la atención, en el análisis del capitalismo occidental (Europa y América), acerca del necesario vínculo entre tipo de Estado, sociedad religiosa dominante (católica, protestante, ortodoxa o mixta), tipo de estructura social y desarrollo histórico concreto, destacando así las tres posibles explicaciones de la secularización, que, según el autor, deben mantenerse separadas en el análisis de largo plazo: declinación de la religión, diferenciación y privatización.

El proceso cultural y social vivido tanto en Europa como en Estados Unidos tuvo sus complejidades, particularidades, y no significa que deba reproducirse en el resto del planeta. Conocerlo es valioso como uno de los caminos que toma la modernidad, pero no como “modelo normativo” desde el cual juzgamos nuestras modernidades realmente existentes. Reconocer modernidades múltiples y modernidades líquidas es salir de un “pensamiento único” que sólo ve un camino y una solución. Decir que tal país, tal grupo social, tal institución o persona es (o debe ser) “moderno”, es (o debe) “secularizado”, es (o debe) religioso, tiene una carga de valor en el mundo académico o social que va más allá de la supuesta nominación “objetiva” y sirve para legitimar o deslegitimar, para aceptar o rechazar, para instituir o destituir. Ha llegado la hora de buscar nuevas categorías, más complejas, más sofisticadas y reflexivas, para que nos ayuden a entender mejor el actual sistema global emergente de modernidades múltiples.

anti-occidente, ou mesmo antimodernos; no entanto, todos eles eram distintamente modernos” (Eisenstadt 2001, 140).

Comprender hoy lo religioso y su vínculo con lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico en América Latina supone orientar nuestra mirada a la presencia diversificada de grupos y organizaciones religiosas en diversos planos que, desde ya, no queda circunscripta al ámbito de lo privado, dado que nunca ha estado sólo allí. Por el contrario, en una región signada por la desigualdad y la fragmentación social de índole estructural, el accionar de los agentes de la sociedad civil, de la sociedad política y del Estado se proyecta sobre varias esferas a través de vínculos entrelazados y complejos. Esas esferas, analíticamente diferenciadas para los investigadores, son representadas en los imaginarios de los actores como un campo continuo con fronteras difusas o incluso inexistentes. Por eso es tan importante realizar una doble hermenéutica: la de los actores y la de los investigadores.

Entre la globalización del mercado y la globalización de una ética cristiana

La globalización ha generado profundas transformaciones en el funcionamiento de la economía y de los mercados; ha redefinido las estrategias geopolíticas de los países, ha erosionado las bases de soberanía de los Estados nacionales y ha ocasionado profundas mutaciones en el plano cultural, fruto de la ampliación de las comunicaciones y del desarrollo tecnológico. Inmersos en este proceso, estamos asistiendo a un doble proceso de homogeneización de las imágenes y fluidez de la información, merced a la sofisticación de los medios de comunicación; y paralelamente, de reformulación y quiebre de las identidades a partir de la fragmentación de pertenencias de los sujetos. La globalización como proceso implica una profunda transformación en las formas de ver el mundo. Las nociones del *tiempo* y del *espacio*, y el campo de las ideas se ven modificados por los cambios en la organización social.

Adentrándonos en el plano cultural y simbólico, asistimos a un fuerte proceso de reconfiguración identitaria, como corolario de la fragmentación de los sentidos de pertenencia. Ya no nos es posible entender el universo de sentido de los individuos a partir de una única institución que los contiene y los engloba, capaz de brindar una visión ordenada y totalizadora del mundo. Se ha producido un agotamiento de las entidades macro-sociales como núcleos de sentido comunitario. Los dispositivos de sentido integral han sucumbido ante el derrumbamiento de las estructuras de plausibilidad que garantizaban la organización con exclusividad de las apropiaciones individuales y colectivas (Berger 1967; Hervieu-Léger 1996). Las identidades totalizadoras, que con anterioridad ciertas instituciones (Estados, sindicatos, partidos políticos, grandes Iglesias Históricas, la escuela, las Fuerzas Armadas) expresaban cubriendo las demandas de sentidos de los sujetos, han cedido camino a la emergencia de actores múltiples con pertenencias

diversas, en un contexto de descomposición y recomposición de las identidades colectivas (Pace 1997).

La subjetivación de los sistemas de creencias desafía a las instituciones que han ostentado cierto capital de autoridad y de la tradición en la historia, las cuales encuentran dificultades para regular, dentro de límites seguros y estables, el universo de representaciones y cosmovisiones.

Los procesos de masificación creciente de la información y la multiculturalidad global no hacen más que debilitar las estructuras identitarias anteriores, que, pese a ello, permanecen en escena, aunque sin el impacto sobre la cohesión social que supieron tener. En ese contexto, las instituciones religiosas han perdido capacidad de influencia sobre las normas, los valores y comportamientos que circulan en las sociedades, y encuentran dificultades para imponer, en el largo plazo, un universo de sentido, es decir, “un sistema de significados socialmente objetivado que se refiere, por un lado, al mundo de la vida cotidiana, y por otro, a un mundo experimentado como trascendente” (Luckmann 1973, 54).

Ahora bien, el curso transitado por la globalización, timoneado por la modernización capitalista financiera, ha cristalizado una ampliación de la brecha económica y un acceso desigual a las nuevas tecnologías entre las múltiples modernidades, generando un incremento de las asimetrías sociales a nivel mundial y nacional, y un impacto diferencial de la crisis ambiental. A modo de ejemplo, los procesos de concentración de los mercados no han tenido su correlato en la integración social y cultural de los pueblos. La dinámica del crecimiento desigual y la lógica del ajuste económico permanente han hecho caso omiso a las consecuencias ocasionadas por el deterioro y degradación del medioambiente. En definitiva, el mundo contemporáneo refleja una lógica del devenir económico que presenta cortocircuitos en el plano social y ambiental. Como lo ha demostrado con claridad el economista Thomas Piketty (2013), una porción ínfima de la población mundial concentra cada vez más las riquezas del planeta, aumentando las desigualdades, dado que el rendimiento del capital es ampliamente superior al crecimiento de la economía.

De todos modos, son disímiles las interpretaciones sobre los factores causales de tales desequilibrios. La procedencia no es neutra a la hora de conceptualizar las lógicas predominantes de la economía mundial y las relaciones geopolíticas internacionales. La discordancia en la representación de mapas políticos, económicos y culturales no es ajena a los ángulos desde donde se percibe y se construye la realidad social. En los países europeos y en Estados Unidos predominan las explicaciones naturalistas. Desde esa perspectiva, el actual estadio de la humanidad “ha generado problemas de carácter ecológicos y ambientales de tan enorme magnitud que, por primera vez en la historia, se ha puesto en riesgo la continuidad de la vida del ser

humano en el planeta, así como el proceso de la vida del planeta mismo” (Estenssoro Saavedra 2014, 19). Subyace a tales argumentaciones la idea de inexorabilidad en la evolución de la especie humana como elemento causante de la crisis ambiental.

Desde América Latina, la perspectiva sobre la problemática ambiental trasciende largamente la aproximación a la especie humana en términos neutros o genéricos, para focalizar fundamentalmente en el acceso desigual a bienes y servicios, con las consecuentes carencias en el hábitat urbano y rural para vastos segmentos de la población, en la explotación —y apropiación— de recursos naturales sin mecanismos de supervisión estatal. En ese sentido, esta línea de pensamiento involucra tanto factores ecológicos como políticos, económicos, sociales y culturales. En la tentativa de identificar responsabilidades diferenciales de los desequilibrios ambientales, visibiliza la dinámica de determinados actores económicos y políticos como bloque de gravitación. En otras palabras, comprender la multidimensionalidad de la crisis ambiental en la región latinoamericana supone una aproximación que contemple la situación política de quiebres institucionales y las debilidades estatales en sus capacidades regulatorias; la situación de prevalencia de actores económicos que disponen de recursos para el uso y explotación desmedidos del suelo sin controles gubernamentales; la situación de amplios segmentos de la sociedad que no acceden al agua potable, a la red cloacal, y viven en condiciones habitacionales deficitarias, y la situación cultural que naturaliza esas asimetrías sociales. “No se trata [entonces] de un fenómeno causado por el ser humano en cuanto a especie” (Estenssoro Saavedra 2014, 23), sino de las disonantes relaciones de poder entre los grupos sociales y las estrategias que despliegan quienes ocupan una posición dominante para reproducir y extender el acceso desigual a bienes y servicios.

En esa desarmonía, las religiones entran a tallar y encuentran no sólo una fundamentación discursiva, sino también un intersticio desde el cual relegitimar su lugar en el espacio social contemporáneo. Desde una aproximación holística, las religiones no escinden, sino que unifican los tres pilares que dan cuenta de un desarrollo sustentable: el económico, el social, el ambiental, y le agregan la dimensión espiritual.

Ante la hegemonía de un sistema económico, militar, cultural y social que proyecta un horizonte utópico de salvación a través del “mercado regulador”, la iniciativa privada y la “prosperidad sin límites”, las instituciones religiosas no renuncian a proclamar sobre las políticas públicas y la vida cotidiana una ética política-religiosa alternativa.

“La Iglesia tiene su doctrina social que hoy, más que nunca, tiene el deber de abrirse a una perspectiva internacional”, resaltó Juan Pablo II en la encíclica *Rei socialis*

(42), de 1997. El papa Francisco subrayó en su viaje de Cuba a Estados Unidos, en setiembre del 2015: “Se me acusa de ser un poco de izquierda, pero no he dicho una sola palabra que no esté en la doctrina social de la Iglesia”.

En realidad, la incursión de lo religioso en estos planos no es un elemento novedoso; por el contrario, en el caso de América Latina, es constitutivo de dichos planos: “la relación entre lo cultural, lo político, lo social y lo religioso ha estado y sigue vinculado por matrices comunes que permiten el paso de uno a otro sobre la base de mecanismos complejos de resignificación y redefiniciones recíprocas” (Mallimaci 2005, 242).

En el caso del catolicismo, su reticencia a situarse en las tareas de la sacristía y en el ámbito de lo privado se tradujo en un enfrentamiento intransigente hacia los valores del mundo contemporáneo. Ha persistido en su misión de instaurar un catolicismo integral —social y doctrinal— en toda la vida como fundamento de la sociedad actual.

La denuncia en contra del “capitalismo salvaje” y el “mercado desbocado”, no sólo posiciona al catolicismo como alternativa valórica, sino que trasunta la pretensión de institucionalizar otra ética global que regule las relaciones políticas, económicas y sociales, un modelo de desarrollo sustentable armónico y de largo aliento.

Como decíamos, las exhortaciones religiosas en cuestiones económicas y sociales son de larga data; tal vez lo llamativo gire en torno a la incorporación de la problemática ecológica y del medioambiente. La temática ambiental es contemplada también en la promoción de una sociedad fundada en las matrices cristianas, y en su falta de protección, adjudicada a un sistema económico regulado por principios alejados de los estándares éticos y religiosos.

La historicidad de las narrativas católicas dedicadas al desarrollo humano, en particular, y al desarrollo sustentable de los pueblos, en general, refleja que la cuestión ambiental, concebida de modo integral, es constitutiva de su orden axiológico y de su estrategia pastoral de presencia pública. Lejos de pensarse como una problemática coyuntural sobre la cual la institución religiosa explicita su postura, estamos frente a un componente perdurable de su acervo identitario.

De Pablo VI a Francisco, la preocupación por el desarrollo humano integral y por la ecología integral como núcleo vertebrador del desarrollo sustentable asume un lugar de relevancia en las producciones vaticanas. En la encíclica *Populorum progressio*, Pablo VI se apoya en la Doctrina Social del catolicismo para explayarse en el desarrollo de los pueblos en contextos de pobreza y desigualdad social. Su apelación a la necesidad de un desarrollo integral del ser humano se complementaba con la denuncia de los desequilibrios a escala planetaria. El concepto de *inte-*

gralidad se materializa en Pablo VI cuando promueve una acción que enlace las dimensiones económicas, sociales, culturales y espirituales. Al explicitar la visión cristiana sobre el desarrollo, manifiesta que este “no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre”. Y citando al padre Louis-Joseph Lebret, transparenta su perspectiva holística: “Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano” (Pablo VI 1967).

Por su parte, en la Exhortación Apostólica Post-sinodal *Ecclesia in America* (1999), Juan Pablo II consideró al medioambiente como don de Dios y condenó una globalización regida por “las meras leyes del mercado”. En su alocución, integró claramente las tres dimensiones del desarrollo sustentable, considerando inviable toda situación de desarmonía entre ellas. La supremacía de la normatividad impersonal del mercado, “aplicada según las conveniencias de los poderosos, lleva a consecuencias negativas. Tales son, por ejemplo, la atribución de un valor absoluto a la economía, el desempleo, la disminución y el deterioro de ciertos servicios públicos, la destrucción del ambiente y de la naturaleza, el aumento de las diferencias entre ricos y pobres, y la competencia injusta que coloca a las naciones pobres en una situación de inferioridad cada vez más acentuada” (Juan Pablo II 1999).

En la encíclica *Caritas in veritate* (2009), Benedicto XVI retoma la línea conceptual enhebrada por Pablo VI. Recupera la noción de desarrollo humano integral, con una lectura en clave de las encrucijadas y los desafíos planteados en el siglo XXI. Por su formación eclesial, Benedicto XVI puso el acento en otro esquema de integración, como respuesta a la racionalidad científico-técnica de la Ilustración. Propuso una racionalidad católica de confluencia entre la razón y la fe como cimiento del desarrollo humano. Y desde esa premisa, discute el rol de la Iglesia católica en el mundo moderno.

Tiene un papel público que no se agota en sus actividades de asistencia o educación, sino que manifiesta toda su propia capacidad de servicio a la promoción del hombre y la fraternidad universal cuando puede contar con un régimen de libertad. Dicha libertad se ve impedida en muchos casos por prohibiciones y persecuciones, o también limitada cuando se reduce la presencia pública de la Iglesia solamente a sus actividades caritativas. (Benedicto XVI 2009)

Dado que el bienestar de la humanidad se contempla a partir del desarrollo del ser humano en todas sus dimensiones, se reivindica el accionar de la institución católica en los más diversos planos de la vida social. En la defensa de esa cosmovisión integral, el Sumo Pontífice alemán rebate los supuestos del libre mercado como vehículo del progreso de una comunidad. La asociación del desarrollo humano con la vocación que Benedicto XVI recupera de

Pablo VI supone una primacía del compromiso de los sujetos —por encima de las estructuras— para alcanzar un orden mundial sustentable. Benedicto, en un tono revisionista, no desatiende la responsabilidad del Estado como regulador de las relaciones sociales, impugnando nuevamente al mercado como instrumento de promoción del desarrollo humano.

Hoy, aprendiendo también la lección que proviene de la crisis económica actual, en la que los poderes públicos del Estado se ven llamados directamente a corregir errores y disfunciones, parece más realista una renovada valoración de su papel y de su poder, que han de ser sabiamente reexaminados y revalorizados. (Benedicto XVI 2009)

No obstante, tampoco es partidario de una presencia estatal omnipresente que obture los espacios de sociabilidad propios de la economía solidaria, regida por lógicas fraternas de transacción social y promoción comunitaria. “El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad” (Benedicto XVI 2009).

Considerada la crisis económica y ambiental contemporánea como otra faceta de la crisis social y cultural que la modernidad capitalista trajo aparejada en un primer momento, y que con la globalización se vio profundizada tiempo después, las enseñanzas de la Iglesia católica son ofrecidas como vehículo para la armonización de un desarrollo sustentable y a largo plazo. La disociación entre la ley natural y la dinámica que la vida económica, social y cultural ha adoptado en el mundo contemporáneo es el factor explicativo de lo que se visualiza como disminución tanto de las posibilidades como del desarrollo humano. De ese modo, los textos vaticanos han anclado la noción del desarrollo con las formas en que las sociedades se relacionan con el ambiente y la naturaleza.

Desde esta cosmovisión religiosa, la separación entre razón y ética, propia de la modernidad dominante, ha desembocado en un proceso de devaluación de la vida humana que se proyecta en la explotación y el uso destructivo del medioambiente. El énfasis es colocado tanto en la denuncia de los modelos económicos dominantes como en el impacto moral de su aplicación, y en las consecuencias sociales y ambientales derivadas de un sistema desprovisto de toda ética religiosa.

Ese “silogismo” entre economía deshumanizada, cambio climático y degradación social es aludido y condenado por el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*, sobre el cuidado de la casa común, divulgada en 2015. Emprende un recorrido histórico en el que destaca otros documentos papales, reforzando así la línea de memoria cimentada por la Santa Sede frente a estas problemáticas, que comenzó con la *Rerum novarum* de

León XIII, en 1891. Hace mención de *Pacem in terris* de Juan XXIII, de la Carta Apostólica *Octogesima adveniens* de Pablo VI, de *Redemptor hominis* y *Centesimus annus* de Juan Pablo II y de *Caritas in veritate* de Benedicto XVI.

En sintonía con la trama argumentativa de sus predecesores, Francisco enmarca la gravedad de la situación ecológica en la crisis ética, espiritual y cultural derivada del desarrollo industrial propio de la modernidad capitalista. El predominio de un sistema económico basado en el consumo de bienes materiales, y en el despliegue de una racionalidad científico-técnica al servicio de la generación de mayores utilidades, habría conllevado inevitablemente un deterioro de la naturaleza y profundas asimetrías sociales. Citando la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI, recuerda que, desprovisto de referenciales éticos, “el mercado, por sí mismo, no garantiza el desarrollo humano e integral y la inclusión social” (Francisco 2015). La conjunción entre economía y tecnología al servicio de los intereses de grupos económicos de poder, sin otro encuadre normativo regulador, se ha erigido en el factor explicativo del fuerte desequilibrio del ecosistema mundial.

La cuestión ambiental es un eje vertebrador contemporáneo de la histórica confrontación del ideario católico con el ideario liberal y burgués (Poulat 1977). Para Francisco, no es la lógica del mercado la que resolverá los problemas sociales y ambientales, habida cuenta de que la maximización de los beneficios motoriza su dinámica.

En algunos círculos, se sostiene que la economía actual y la tecnología resolverán todos los problemas ambientales, del mismo modo que se afirma, que los problemas del hambre y la miseria en el mundo simplemente se resolverán con el crecimiento del mercado. Quienes no lo afirman con palabras, lo sostienen con los hechos, cuando no parece preocuparles una justa distribución de la riqueza, un cuidado responsable del ambiente [...]. Con sus comportamientos expresan que el objetivo de maximizar los beneficios es suficiente. (Francisco 2015)

Como sus antecesores en el Vaticano, Francisco, desde una cosmología *integralista*, enlaza la preocupación por la ecología con la cuestión social. Luego de advertir de que la degradación ambiental no está escindida de la degradación humana y que el mayor impacto de los problemas ambientales (contaminación, ausencia/carencia de agua potable y redes cloacales, concentración de áreas insalubres) lo sufren las poblaciones carenciadas, esboza uno de los núcleos angulares de su pensamiento cuando esgrime que “hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (Francisco 2015). De manera explícita, coloca a la pobreza y la exclusión como la otra cara de la fragilidad

ambiental del planeta, y contrasta “un superdesarrollo derrochador y consumista con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora” (Francisco 2015). De allí, la proclama de una conversión ecológica global y su apelación a un “desarrollo sostenible e integral”. *Sostenible*, en términos de garantizar la inclusión de los sectores vulnerados. *Integral*, en clave de interpelación a todas las dimensiones del ser humano. Esa tarea, según Francisco, tiene “responsabilidades diversificadas”, dado que los países más pobres ven reducidas sus posibilidades de revertir el impacto ambiental.

Si Pablo VI acuñó la idea de desarrollo humano integral, profundizada luego por Benedicto XVI, Francisco incorpora la noción *ecología integral*. Desde una cosmología anclada en América Latina, el papa argentino contempla las dimensiones humanas y sociales al referirse a las relaciones entre el ser humano y el ambiente donde se desarrolla. Resalta allí el valor del trabajo como componente ineludible, y se inclina por su defensa y preservación, frente a las tensiones originadas por el desarrollo tecnológico y la propensión a reemplazar la labor humana. El individuo, la familia, la comunidad, la nación y el mundo se encuentran afectados por los marcos axiológicos que definen la relación naturaleza-ambiente-sociedad. La condena a los modelos economicistas, basados en la lógica de acumulación del capital, es la contracara de la denuncia de los desequilibrios ecológicos, que son, al mismo tiempo, desequilibrios sociales, económicos, habitacionales, culturales, y de la vida cotidiana.

Esa mirada integral conduce al Papa a aunar el sombrío diagnóstico sobre el cuidado del planeta con la crítica a los poderes económicos hegemónicos. Pero, en un tono esperanzador, convoca a subordinar la economía a una ética universal solidaria y protectora de lo que denomina *la casa común de todos*. Humanizar la economía, el desarrollo y la ecología implica una inmersión en una matriz ético-religiosa que oriente su derrotero. Francisco ejemplifica la superación del paradigma tecnocrático con las experiencias de pequeños productores que promueven un modelo de desarrollo más preocupado por el cuidado del ambiente que por la reproducción exponencial del consumo. Estas experiencias remiten a contextos sociales que han recuperado la centralidad de la naturaleza, colocando la ciencia y la técnica a su servicio, recuperando la dimensión espiritual y la ética cristiana como principio organizador de las relaciones sociales. Si la crisis ecológica ha transparentado la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, la emergencia de estas “lecciones comunitarias” sería el reflejo del advenimiento de un nuevo paradigma que armonice la relación naturaleza-tecnología-sociedad.

En síntesis, la última producción vaticana sobre medioambiente resume los ejes históricos del posicionamiento católico ante otros sistemas reguladores de la vida social. Denuncia la primacía de una economía de mercado desprovista de valores humanitarios, plantea que la crisis

ambiental no está escindida de la crisis social, así como tampoco la degradación ecológica de la degradación humana. La desaprobación de la situación medioambiental remite a una crítica más amplia al modelo de acumulación capitalista y a las asimetrías sociales que este genera. Como trasfondo, subyace a una disputa por hegemonizar los principios rectores que regulan los comportamientos humanos; una contienda que no resulta novedosa desde el advenimiento de la modernidad.

El catolicismo, en particular —aunque el análisis es pertinente para otras religiones, como ha quedado demostrado en los encuentros interreligiosos de Asís en Italia—,³ ha integrado históricamente en su línea discursiva lo económico con lo ético, lo social con lo espiritual, lo público con lo privado, lo local con lo global (Esquivel 2013). Vale recordar que en 1995, durante la asamblea de la Organización de las Naciones Unidas, Juan Pablo II condenó la opresión de los pueblos y culturas a causa de las relaciones económicas neoliberales, y bregó por la adopción de los principios éticos en todas las relaciones humanas. Cinco años después, frente al diagnóstico de una globalización excluyente que sostiene la primacía de un mercado desbocado, propuso una globalización cimentada en un modelo solidario. Planteó la necesidad de “entretejer de solidaridad, las redes de las relaciones recíprocas entre lo económico, lo político y lo social” (Juan Pablo II 2000).

La galaxia cristiana y católica de centros, organismos no gubernamentales, fundaciones e institutos a nivel mundial es un claro ejemplo de una red internacional —con presencia que va desde la ONU hasta los barrios y parajes más remotos del planeta— que funciona como estructura de apoyo a actores y grupos que trabajan cuestiones relacionadas con los pobres, la pobreza y el desarrollo, desde una perspectiva humana y con un sustrato religioso. En esa dinámica de articulación y sustento circulan valores y se arraigan creencias, subjetividades y sociabilidades de resistencia a los patrones de desarrollo hegemónicos. Alejados de una idea del desarrollo economicista, extienden morfológica y socialmente la noción de “desarrollo sustentable en la casa común”, que concierne a toda la humanidad y debe permear no sólo la dimensión internacional, sino también la local y la regional. Talleres de reflexión, cursos de formación, reuniones y diversas publicaciones son algunas de las herramientas utilizadas para apuntalar una sociedad civil y un Estado social que se estructuran a partir de otras matrices culturales, que integren la dimensión social y religiosa al paradigma del desarrollo e instituyan al diálogo y al intercambio como vertebradores de las relaciones humanas.

3 Desde 1986, en dicha ciudad italiana, se reúnen representantes de las iglesias cristianas y de las diversas religiones de todo el mundo, en lo que han denominado “Jornada Mundial de Oración por la Paz”.

En definitiva, la evidencia de situaciones de desarmonía entre el desarrollo económico, social y ambiental y la ausencia de una moral religiosa como lógica subyacente del devenir social movilizan a las instituciones religiosas, que se deslizan hacia el amplio espectro de las políticas públicas.

La fragmentación y la desigualdad social, por un lado, y la desprotección del medioambiente y la creciente contaminación, por otro, muestran las fragilidades de los cimientos de un desarrollo sustentable en nuestras sociedades. Son dos caras de una misma moneda y deben ser llevadas adelante en conjunto. Las acciones desplegadas sobre esas áreas por diversas organizaciones religiosas, junto con otras en la sociedad civil, desde el Estado, creando y aumentando el capital social en las personas afectadas, reflejan las batallas que los grupos religiosos entablan por inculcar sus normas como principios organizadores de la sociedad.

El caso del catolicismo argentino

En Argentina, como en América Latina, la cultura católica y el catolicismo han marcado una impronta en el campo político, social y cultural, a partir de su histórica presencia en el escenario público. Desde los albores de la Independencia y la llamada organización nacional, han intentado asimilar la cosmovisión del ser cristiano con el ser argentino. El modelo de cristiandad, hegemónico por aquel entonces, pretendió homologar la identidad religiosa con la geográfica y cultural. De ese modo, el catolicismo, como pilar de la nacionalidad, otorgaba a la Iglesia el poder y el derecho exclusivo de controlar múltiples aspectos de la vida cotidiana de las personas. Se advierte entonces que desde la conformación de la nación (1810-1880), el comportamiento histórico del catolicismo, lejos de recluirse en el ámbito de la sacristía, se extendió al espacio político y social. Por aquel entonces, los nacimientos, los matrimonios y las defunciones se registraban en las iglesias, y las votaciones se llevaban a cabo en las puertas de los templos. De ese modo, el catolicismo fue reconocido en su condición de fuerza moral integradora, y requerido para cohesionar culturalmente a una nación en formación. A lo largo del siglo XIX, entonces, la Iglesia católica —no sin conflictos, tanto internos como con el liberalismo integral— asumiría un papel de acompañamiento defensivo en la configuración del modelo de Estado-nación: merced a su aporte cultural y religioso, contribuyó al proceso de integración de la sociedad, en especial, de los millones de migrantes de ultramar.

A partir de su consolidación institucional en la década de los treinta del siglo XX, la Iglesia católica desplegó una serie de estrategias de ofensiva para catolizar al Estado y a la sociedad civil. Nace así el movimiento católico. La ascendencia sobre las altas esferas de gobierno, en especial de las Fuerzas Armadas, y la fuerte presencia

en el campo de lo social —donde se destaca la afinidad con el pueblo trabajador peronista y la dislocación institucional— fueron proyectadas como dos engranajes primordiales para diseminar los valores cristianos en todos los órdenes de la vida social. Esto llevó, en el largo plazo, a la militarización y politización de lo católico y a la catolización de las Fuerzas Armadas y los partidos políticos (Mallimaci 2015).

La presencia pública de la Iglesia católica se ha operado además a través de una modalidad actualmente muy vigente también en otros países del continente: nos referimos al papel de mediación que la institución eclesial y el movimiento cristiano asumen, y que son interpelados para que lo asuman. Ante conflictos sociales y/o diplomáticos con dificultades para ser encauzados, los obispados se convierten en espacio de negociación entre las partes involucradas, ya sea por la predisposición de sus máximas autoridades, por solicitud de dirigentes políticos o por ambas (Esquivel 2009). En la última década se destacan las intervenciones de los obispos del Sur (Neuquén, Viedma, Alto Valle), y en Santa Cruz, por cuestiones gremiales y sociales; en Iguazú (Misiones), ante problemas políticos; y en Gualeguaychú (Entre Ríos), ante las diferencias diplomáticas entre Argentina y Uruguay por la instalación de una fábrica de pasta de celulosa en el margen del río Uruguay, y la probable contaminación ambiental de la región. Otro caso es el movimiento de Sacerdotes en Opción por los Pobres, que ha acompañado los reclamos de comunidades originarias, de poblaciones contra la instalación de minería a cielo abierto, y por la contaminación de la Tierra.

En momentos en que el resquebrajamiento del tejido social reflejaba una crisis terminal en Argentina, allá por 2001, fue una institución religiosa —la Iglesia católica— el eje de convocatoria de los actores más significativos de la sociedad política y de la sociedad civil. Garante de la unidad nacional y referente para la construcción de consensos básicos, el catolicismo recuperó protagonismo al validar sus pergaminos en el terreno de la articulación política y en el sostenimiento de una sociedad que corría serios riesgos de desintegración institucional.

La conformación de la Mesa del Diálogo entre representantes religiosos, de la sociedad civil, del Estado y del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se constituyó como el *think tank* para la definición de medidas de emergencia tendientes a paliar la situación social. Presencia institucional, presencia social, presencia en el plano político y en el mundo de los empresarios y de los trabajadores. En esa diversidad de ámbitos se proyectan la prédica y el accionar de un catolicismo que busca reproducir su fuerza espiritual y cultural, desde la cual dejar su impronta tanto sobre las estructuras y los modelos como sobre los individuos y el conjunto de relaciones que entablan. Presencia que, por otro lado, es naturalizada y legitimada por diferentes

actores políticos, económicos, sociales, e incluso de otras religiones.

Predomina una cultura de la subsidiariedad, a la que abona desde espacios políticos y religiosos. Desde la gestión estatal se interpela a las instancias organizativas religiosas para “bajar” las políticas públicas a los territorios. Transferencias de recursos, participación de religiosos en consejos consultivos, cogestión, e incluso la designación de referentes religiosos al frente de organismos públicos,⁴ reflejan el estado de situación (Esquivel 2016). La organización caritativa católica por excelencia —Caritas— se ha convertido en uno de los espacios institucionales más importantes, en términos de capacidad para recepcionar, administrar y ejecutar recursos privados y públicos hacia los sectores populares. De manera simultánea, ha surgido un sinnúmero de redes comunitarias católicas, así como de otros grupos religiosos y no religiosos.

En un plano microsocio, diversas experiencias socio-religiosas han plasmado modelos organizativos y normativos capaces de reconstruir una trama de sentido identitario. Al mismo tiempo, permiten alternativas de desarrollo sustentable, en oposición a las formuladas desde el paradigma del mercado autorregulador de las relaciones sociales. Se trata de redes religiosas que permiten la circulación de recursos económicos, sociales y simbólicos. Promueven proyectos comunitarios destinados a regenerar comunitariamente lazos sociales, a partir del compromiso sostenido por parte de los propios beneficiarios. Los planes de construcción de viviendas, los programas de microemprendimientos productivos, las cooperativas de empleo o vastas iniciativas solidarias son algunas de las acciones impulsadas por organizaciones religiosas, con diferentes grados de inserción eclesial, en el campo social. Trabajan generalmente con poblaciones vulnerables, y la interpelación a estos sectores se ancla en proyectos que apuntan a una mejora en la calidad de vida, cimentada en la edificación de un lazo comunitario solidario.

El dilema de muchas de estas experiencias de economía social se centra en la sustentabilidad de los proyectos, en términos de garantizar su permanencia en el mediano plazo. Por lo pronto, se plantean como espacios de generación de empleo, de contención social y de desarrollo comunitario, y expanden un modelo de sociedad divergente del formato impersonal propio de las relaciones sociales dentro del mercado capitalista.

4 Los ejemplos resultan innumerables y se diseminan en las administraciones nacionales, provinciales y municipales. Involucran a religiosos con diversas trayectorias y con diferentes jerarquías. Uno de los casos más notorios en los últimos años fue el del sacerdote Juan Carlos Molina, designado en 2013 como Secretario de Programación para la Prevención de la Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico (Sedronar), cargo en el que permaneció hasta 2015.

En contextos de fuerte desintegración social se busca recrear las relaciones sociales a partir del trabajo comunitario, y, desde allí, que las propias comunidades generen sus propios marcos de sociabilidad. La apuesta es construir un “capital social solidario” y un nuevo horizonte de sentido, en oposición al que subyace a la modernidad capitalista e, incluso, a las premisas liberales que inducen a la autonomía del sujeto. La finalidad de la acción por parte de estas redes cristianas gira en torno a la integración social, en el marco de una “cultura de la solidaridad”.

Desde una mirada retrospectiva, las luchas contra las dictaduras militares y sus proyectos económicos, políticos y sociales antipopulares primaron en las experiencias de los grupos religiosos pertenecientes al denominado *catolicismo liberacionista* (Mallimaci 2015). Vale la pena aclarar que esas iniciativas tuvieron muy poca vigencia, a pesar de inspirarse en Lucio Gera, que insistía en el vínculo entre el hombre, el pueblo, la cultura y la naturaleza (Azcuy, Galli y González, 2006), y Orlando Yorio, quien planteaba el cuidado de la casa común como eje para tener en cuenta en el “plan del Dios liberador” (Yorio 2015, 98).

Las primeras manifestaciones de una cierta sensibilidad del catolicismo argentino por el tema de la “naturaleza” en las décadas del sesenta y setenta aparecen con los grupos vinculados a las experiencias campesinas e indígenas, insertos en el noreste y noroeste del país. Defender y proteger a los pueblos originarios, así como a las pequeñas propiedades, o los espacios ocupados por campesinos pobres, se fundamentan en la concepción de que “la tierra es de todos”. Allí aparecen el Movimiento Rural Católico y la Pastoral Aborígen como canalizadores de esos reclamos, y que, luego de un camino conflictivo, darán origen a las llamadas Ligas Agrarias (Moyano 1992).

Durante esos mismos años, y desde espacios urbanos, esa sensibilidad también se reproduce en el catolicismo neuquino, impulsada por el obispo Jaime De Nevaes con la lucha por la defensa de la tierra de las comunidades mapuches, invadidas, expulsadas y amenazadas por las compañías petroleras, y con la preservación del medioambiente, de sus pobladores, y la vida de los trabajadores, amenazados por la construcción de represas en la zona del Chocón-Cerro Colorado de la misma provincia.

Durante la dictadura, esta temática es casi inexistente, y en la posdictadura, a partir de 1983, los temas ambientales son hegemonizados por organismos internacionales no gubernamentales con presencia en el país, que hacían énfasis en el cuidado, la preservación y conservación del medioambiente como sinónimos del cuidado de plantas, bosques y animales. Ante la crisis institucional católica, fruto de su complicidad con la dictadura cívico-militar-religiosa, cristianos vinculados

a los Seminarios de Formación Teológica, Curas en la Opción por los Pobres, grupos de religiosas y religiosas organizados en Comunidades Religiosas Insertas en el Medio Popular (CRIMPO) expresan otra manera de ser católicos. Hacen suyas las diferentes sociabilidades del amplio mundo de la pluralidad, diversidad y complejidad de discriminados, estigmatizados, dominados y víctimas del terrorismo de Estado. Desde estos grupos se genera una nueva forma de comprender los desafíos ecológicos desde lo popular (Mallimaci 1995).

La instalación de fábricas de celulosa (pasteras) en el vecino Uruguay, frente a la ciudad costera Gualeguaychú, en la provincia de Entre Ríos, comienza a movilizar en 2005 a nuevos sectores sociales en defensa del medioambiente y contra la contaminación de los ríos. Pobladores y autoridades del municipio, junto con grupos ambientalistas, deciden, en asambleas populares, bloquear el puente que une a esa ciudad con Uruguay, para expresar el rechazo a las pasteras. El obispo de Gualeguaychú, Jorge Lozano, acompañó el reclamo y buscó una conciliación rezando con su par de la ciudad de Salto (Uruguay), donde está radicada la pastera. Por primera vez, un tema ambiental trasciende el ámbito de lo local para visibilizarse a nivel nacional e internacional. Más aún, el gobierno de Néstor Kirchner decide crear una Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, que el gobierno de Mauricio Macri ha convertido en 2016 en Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable, a cargo —como dice la página oficial— del rabino Sergio Bergman. La mayor sensibilidad respecto a los temas de contaminación, y una mirada más amplia sobre la temática, llevaron al prelado Lozano a afirmar que:

[...] el tema de algunos emprendimientos industriales que se están realizando en varios lugares de América Latina obedece más bien a la idea de derivar algunas industrias que en Europa o Estados Unidos no tienen licencia social o tienen impedimentos de tipo legal y entonces quieren instalarse aquí.

Y concluye:

No conozco del emprendimiento que anunció Tabaré Vázquez,⁵ pero son signos de interrogación acerca de qué tipo de modelos productivos estamos pensando para nuestros países, cuál es el lugar que pensamos para el mundo y de qué manera cuidamos el ambiente, la casa común. (“Monseñor Lozano se va de Gualeguaychú” 2016)

La expansión de la frontera agrícola rentable en la década del noventa del siglo pasado (se la conoce como la “cosecha del siglo”, con 60 millones de toneladas de granos, mayoritariamente soja) trae nuevos actores a la dinámica agroexportadora. Para ello es necesaria la

incorporación de semillas transgénicas, que obliga a una cada vez mayor utilización de herbicidas agrotóxicos, lo que produce contaminaciones y enfermedades no conocidas hasta el momento. Grupos católicos —en especial, órdenes religiosas femeninas insertas en lo popular—, junto a pueblos originarios, sectores campesinos pobres y de las periferias de las ciudades vinculadas a la explotación sojera, comienzan a organizar a las poblaciones afectadas y a protestar en el espacio público con la consigna “Paren de fumar y contaminar. Sí a la Vida”. Proponen, al mismo tiempo, otro modelo productivo, social y espiritual. Ya en el siglo XXI, las protestas contra la instalación de empresas mineras a cielo abierto en las provincias de San Juan, La Rioja y Catamarca, junto a la protección del medioambiente en el sur argentino, adquieren una marcada visibilidad pública. En la actualidad, grupos católicos se han sumado en Salta y Jujuy contra la explotación del litio, que ha expulsado a miles de campesinos pobres de esas regiones.

No se trata de experiencias aisladas. La Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos (Confar) año tras año expresa esas denuncias y propuestas. En 2016, la Confar renovó su compromiso ante el “grito de los pobres”:

[...] que sus gritos se vuelvan nuestros gritos, que sus cantos sean nuestros cantos [...] los derechos de los pueblos originarios en todo el territorio continúan siendo no reconocidos y avasallados como hace más de 500 años. Se profundiza la degradación a la Casa Común: megaminería, deforestación salvaje, contaminación ambiental, cultivos transgénicos, etc. (“La Confar renovó su compromiso” 2016)

En la Patagonia argentina, la denuncia ya no es de tal o cual sacerdote, religiosa o grupo, sino del conjunto de los obispos de la región. Para la reflexión de Pascuas, desde 2009 hasta el presente, los obispos del Sur acompañan la defensa de la ecología integral. En su mensaje de Pascuas de 2015 afirman:

Nuestra sociedad, y cada uno de nosotros, tenemos experiencia de manos violentas, o cerradas, porque buscan acumular más y más [...], o mezquinas para dar al obrero su salario, o ausentes de cariño y delicadeza de una manera especial hacia su familia, o depredadoras de la naturaleza. Al mismo tiempo, con impotencia, vemos también que hay muchas otras manos clavadas a la cruz del abandono, de la soledad, de los sin tierra, sin agua, sin vivienda, sin salud, sin futuro, sin trabajo, sin vida digna. Atadas no sólo por la pobreza, sino por padecer hoy injusta exclusión o “descarte”. (Conferencia Episcopal Argentina 2015)

En síntesis, en los últimos veinticinco años se advierte la presencia del “mundo católico” ante las emergentes problemáticas ambientales, que interviene en la promoción de grupos comunitarios con capacidad de

5 Presidente de Uruguay.

incidir en el desarrollo sustentable y en la calidad de vida, así como en la construcción de un universo de sentido contenedor de diversas redes vinculadas a la protección del medioambiente, la defensa de los pueblos originarios y la mejora en las condiciones del hábitat, etcétera. Otros ejemplos por destacar son las experiencias solidarias del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), las acciones en la Triple Frontera por la defensa del agua, la preocupación ecológica por las personas y el hábitat en el sistema educativo religioso, y un sinnúmero de organismos no gubernamentales de inspiración religiosa que hacen de la promoción de un desarrollo a escala humana su principal ruta de acción.

Más allá del mayor o menor grado de inserción dentro de la estructura institucional, la dinámica de estas organizaciones, que articulan lo social con lo religioso, le permite al catolicismo diseminar su presencia en la sociedad y conservar un espacio en el plano de la producción de los sentidos que circulan en la vida colectiva.

A modo de conclusión

Lo cierto es que, tanto para los portadores de una perspectiva funcionalista —que asignan a la religión y sus sustitutos funcionales un papel de legitimación de un orden social establecido— como para aquellos que asumen un encuadramiento sustantivista —centrado en los componentes intrínsecos de memoria, profecía y fraternidad universal—, la historicidad del vínculo entre el factor religioso y los sucesivos modelos de desarrollo no ha sido desatendida desde el campo del conocimiento.

Sobreponiéndonos a esta bizantina discusión que se extiende hasta nuestros días, es indudable que la religión, en general, y las instituciones religiosas, en particular, en su pretensión de regular vastos segmentos de la vida social, despliegan discursos y prácticas para diseñar un modelo de desarrollo sustentable en sintonía con sus marcos doctrinarios, que pueden —o no— enfrentarse a la lógica de la ganancia, a la inversión sin consideraciones, al mercado sin regulaciones, o a la ley natural. A través de pronunciamientos públicos, en el contexto de las celebraciones de culto, o por intermedio de acciones concretas ejecutadas por sus propias organizaciones, en alianza con el Estado y/o entidades no gubernamentales, los grupos religiosos se posicionan en un terreno que consideran inherente al bienestar de la humanidad.

Las religiones se sienten legitimadas en este momento histórico de “desprivatización” y apertura de un espacio público global para realizar su aporte, en el sentido de ampliar derechos y humanizar los modelos de desarrollo desde la construcción de una fraternidad universal. Correspondientemente, cuando incursionan en ese plano, encuentran espacios para legitimarse socialmente. Una legitimidad que, en algunos casos, se ha

traducido en un reconocimiento e impacto mayores por su función social, que por su propia misión religiosa.

Las grandes visiones religiosas (cristianas, judías, islámicas, hinduistas, budistas, etcétera) movilizan institucionalmente, y por su propia cuenta, a gran parte de la población mundial y son tenidas en cuenta en las decisiones diarias de millones de individuos y familias. Los valores espirituales son un componente central del capital simbólico y social de una sociedad, y, según los desafíos históricos concretos, pueden promover o impedir desarrollos sustentables y democráticos.

Las críticas a la implementación de programas neoliberales con sus emergentes “mercados desbocados”, amalgamadas a la persistente proclama de proyectar los valores religiosos en el mundo económico para fraternizar el conjunto relaciones sociales, se enmarcan en una línea discursiva inscrita en una cosmología integral: integrar lo religioso con lo económico, lo social y lo cultural. Un Dios para todos y todas —que ama a las personas y a la naturaleza (contra la cual no se puede ejercer violencia), y que dispone los bienes materiales y simbólicos universalmente para que no haya ningún pobre sobre el planeta Tierra— se presenta como fundamento de la ética y se erige en el reaseguro mediante el cual la religión propone encarrilar el bienestar de la humanidad en todas las áreas de la vida social. Subyace también a tales propuestas —y esto puede ser causal de futuros conflictos con las necesarias autonomías— la búsqueda de restablecer la integralidad del mensaje religioso en el seno de sociedades secularizadas y postsecularizadas que no se han desentendido de sus necesidades espirituales.

Frente a Estados nacionales con márgenes de maniobra reducidos como consecuencia de los mercados globales y la composición de formaciones jurídico-políticas supranacionales —como es el caso de la Unión Europea y del ALCA—, las religiones encuentran un nuevo espacio para penetrar en los entramados políticos, sociales y culturales. Aprovechándose de sus estructuras transnacionales, no renuncian a la discusión sobre la/s ética/s global/es que regula/n el transitar de la humanidad. El Vaticano, con 185 países con los que mantiene relaciones diplomáticas actualmente, es un ejemplo de esos nuevos vínculos.

En una secuencia argumentativa holística, que funciona como compensador ideológico, los agentes religiosos inscriben sus discursos y sus prácticas pastorales relocalizando sus instituciones en un nuevo espacio, dentro del amplio y dinámico mercado social y simbólico. La mayor presencia del mundo religioso en los debates democráticos en la sociedad civil nacional e internacional es deseable y contribuye a la *res publica*, a la esfera pública y a su propia y necesaria democratización.

El perceptible “politeísmo de valores” que identifica el comienzo del siglo XXI obliga a las instituciones y los grupos religiosos a diversificar su prédica y su accionar, empeñados en proyectar sus representaciones religiosas en la sociedad. En ese camino, colisionan con otras cosmovisiones que también “aspiran a una validez excluyente” (Orlandi y Aronson 1995, 11) y a un capitalismo globalizado desregulador que quiere convertirse —como decía Walter Benjamin— en la única religión. Si “todo no es negocio y todo no tiene precio”, el aporte de la religión para un desarrollo sustentable no permanece ajeno a una trama de estructuras democráticas que compiten por imponer un sistema de valores legítimo y hegemónico.

Referencias

1. Aron, Raymond. 1990. *As etapas do pensamento sociológico*. Brasilia: Editora Universitaria de Brasilia.
2. Azcuy, Virginia, Carlos Galli y Marcelo González, eds. 2006. *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Agape - UCA.
3. Benedicto XVI. 2009. *Encíclica Caritas in veritate*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
4. Berger, Peter. 1967. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
5. Berger, Peter. 2012. “Further Thoughts on Religion and Modernity”. *Journal Society* 49: 313-316. <http://dx.doi.org/10.1007/s12115-012-9551-y>
6. Blancarte, Roberto. 1992. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica - El Colegio Mexiquense.
7. Brubaker, Roger. 1984. *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. Londres: George Allen and Unwin.
8. Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
9. Casanova, José. 1999. “Religiones públicas y privadas”. En *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, editado por Javier Auyero, 115-162. Bernal: Universidad de Quilmes.
10. Cipriani, Roberto. 2004. *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
11. Cohn, Gabriel. 1979. *Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: Quieroz Editor.
12. Conferencia Episcopal Argentina (CEA). 2015. *Mensaje Pascual 2015 de los Obispos de la Región Patagonia-Comahue*. CEA. <http://www.episcopado.org/portal/actualidad-cea/oficina-de-prensa/item/940-mensaje-pascual-2015-de-los-obispos-de-la-regi%C3%B3n-patagonia-comahue.html>
13. Durkheim, Émile. 1993. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Editorial Alianza.
14. Eisenstadt, Shmuel. 2001. “Modernidades múltiples”. *Sociologia, Problemas e Práticas* 35: 139-163.
15. Esquivel, Juan Cruz. 1999 “Notas sobre las esferas diferenciadas de valor en Max Weber”. *Revista Ciências Sociais e Religião* 1 (1): 27-50.
16. Esquivel, Juan Cruz. 2009. “Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina”. *Archives des sciences sociales des religions* 146: 41-59.
17. Esquivel, Juan Cruz. 2013. “Catolicismo y modernidad en Argentina: ¿de la confrontación a la conciliación?”. *Revista Estudos de Religião* 27 (2): 193-213. <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v27n2p193-213>
18. Esquivel, Juan Cruz. 2016. “Religious and Politics in Argentina. Religious Influence on Parliamentary Decisions on Sexual and Reproductive Rights”. *Latin American Perspectives* 43 (3): 133-143.
19. Estenssoro Saavedra, Fernando. 2014. *Historia del debate ambiental en la política mundial 1945-1992. La perspectiva latinoamericana*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados - Universidad de Santiago de Chile.
20. Francisco. 2015. *Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
21. Gauchet, Marcel. 1985. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París: Gallimard.
22. Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
23. Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
24. Hervieu-Léger, Danièle. 1996. “Catolicismo: el desafío de la memoria”. *Revista Sociedad y Religión* 14/15: 9-28.
25. Juan XXIII. 1963. *Encíclica Pacem in terris*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
26. Juan Pablo II. 1979. *Encíclica Redemptor hominis*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html
27. Juan Pablo II. 1991. *Encíclica Centesimus annus*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
28. Juan Pablo II. 1997. *Encíclica Rei socialis*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
29. Juan Pablo II. 1999. *Exhortación Apostólica Ecclesia in America*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html
30. Juan Pablo II. 2000. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz en la tierra a los hombres que Dios ama*. Libreria Editrice Vaticana. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace.html

31. "La Confar renovó su compromiso ante el 'grito' de los pobres". 2016. *Agencia Informativa Católica Argentina*, 18 de octubre de 2016. <http://www.aica.org/25622-la-confar-renovo-su-compromiso-ante-el-grito-de-los.html>
32. León XIII. 1891. Encíclica *Rerum novarum*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
33. Luckmann, Thomas. 1973. *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme.
34. Mallimaci, Fortunato. 1995. "Les courants au sein du catholicisme argentin: continuités et ruptures". *Archives de sciences sociales des religions* 91: 113-136.
35. Mallimaci, Fortunato. 2005. "Globalización y catolicismos: la mirada desde arriba y las relaciones cotidianas". En *Culturas, identidades y saberes fronterizos*, editado por Jaime Jaramillo Jiménez, 31-60. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
36. Mallimaci, Fortunato. 2015. *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
37. Mallimaci, Fortunato y Juan Cruz Esquivel. 2011. "Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina". *Revista Argentina de Ciencia Política* 13/14: 127-146.
38. Marx, Karl. 1970. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón Editor.
39. Marx, Karl. 1985. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos - Editorial Camargo.
40. "Monseñor Lozano se va de Gualguaychú a su nuevo destino en San Juan de Cuyo". 2016. *Diario El Argentino*, 1 de septiembre. <http://www.diarioelargentino.com.ar/noticias/167131/Monse%C3%B1or-Lozano-se-va-de-Gualguaych%C3%BA-a-su-nuevo-destino-en-San-Juan-de-Cuyo>
41. Moyano, Mercedes. 1992. "Organización popular y conciencia cristiana". En *500 años de cristianismo en Argentina*, editado por María Cristina Liboreiro, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica y Centro Nueva Tierra, 152-183. Buenos Aires: CEHILA - Nueva Tierra.
42. Orlandi, Carlos y Perla Aronson. 1995. *Cuadernos de Sociología: metodología y epistemología en Weber*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires.
43. Pablo VI. 1967. Encíclica *Populorum progressio*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
44. Pablo VI. 1971. *Carta Apostólica Octogesima adveniens*. Libreria Editrice Vaticana. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html
45. Pace, Enzo. 1997. "Globalização: um conceito polivalente". En *Globalização e Religião*, editado por Ari Oro y Carlos Steil, 62-91. Petrópolis: Vozes.
46. Parker, Cristián. 1993. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
47. Pierucci, Antônio Flávio. 1997. "A propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Revista Novos Estudos* 49: 99-117.
48. Piketty, Thomas. 2013. *Le Capital au XXIe siècle*. París: Seuil.
49. Poulat, Émile. 1977. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction al devenir du catholicisme actuel*. París: Casterman.
50. Roth, Guenther y Wolfgang Schluchter. 1979. *Max Weber's Vision of History. Ethics & Methods*. Berkeley: University of California Press.
51. Stark, Rodney y William Bainbridge. 1986. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California.
52. Weber, Max. 1944. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
53. Weber, Max. 1984. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
54. Weber, Max. 2001. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Alianza.
55. Yorio, Orlando. 2015. *Desde los pobres a todos*. Rosario: Ediciones Didascalía.