

# Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

Nro. 2 | 2007



Centro **Interdisciplinario**  
de  
**Estudios Sociales**

Universidad Nacional de Rosario



UNR  
EDITORA  
COLECCIÓN  
ACADÉMICA

# Intersecciones

Escriben:

**Elio Masferrer Kan**

**Lidia Miranda**

**Silvia Montenegro**

# **Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo**

Miranda Lida (Conicet- Universidad Torcuato Di Tella)

## Resumen:

La secularización fue en la sociología clásica una tesis que gozó de amplio consenso e influyó decisivamente en los estudios que desde distintas disciplinas humanas se hicieron sobre el lugar de la religión en la modernidad. Los debates más recientes obligaron, sin embargo, a revisar la tesis de la secularización con más cuidado. La crisis de la era de los grandes relatos abre oportunidades para repensar este tema atendiendo a las transformaciones sociales, políticas y religiosas que se han producido por añadidura. Este artículo propone repasar el significado y las consecuencias de la tesis clásica, los desafíos que a ella le infligió el debate modernidad- posmodernidad y plantear algunos interrogantes útiles para quienes pretenden seguir reflexionando acerca del lugar de la religión en los tiempos contemporáneos.

Palabras clave: catolicismo, modernidad, secularización, Concilio Vaticano II.

**Old and new images of the church: Catholicism in view of the crisis of great accounts in the modern age. An essay**

## Abstract:

In classic sociology, the secularization was a thesis that had a great consensus and a significant influence on different humanistic disciplines' studies about the place of religion in the modern age. However, the most recent debates over modern age require a careful revision of the thesis. The crisis of the great accounts provides opportunities to rethink the subject, considering the social, political and religious transformations that have taken place additionally. This article suggests the revision of the meaning and consequences of the classic thesis, the challenges posed by the "modern age - post modern age" debate. Moreover, the article raises useful questions to those who intend to continue reflecting upon the place of religion in contemporary times.

Keywords: Catholicism, modern age, secularization, the Second Vatican Council.

# Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo.

Miranda Lida\*

Universidad Torcuato Di Tella – CONICET

En la era de los grandes relatos, parecía más o menos fácil definir el lugar que se le destinaba a la religión: se la creía lo contrario del progreso y, por lo tanto, se consideró natural relegarla a un lugar apartado y oscuro. Fue considerada el sinónimo de la barbarie, el oscurantismo y la superchería, sólo capaz de satisfacer los torpes deseos de inteligencias que por un motivo u otro permanecieron ancladas en el antiguo régimen. Durante largas generaciones formó parte del sentido común de muchas personas —en especial, liberales o de izquierda— la idea de que la ciencia, el progreso y la racionalidad se oponían a la fe de una manera determinante y decisiva. Sobre estas bases se construyeron los grandes relatos de la modernidad, cuya solidez se afianzó gracias a la posibilidad de identificar con nitidez aquellos factores que hacían las veces de antihéroes; sin duda la religión fue la que con más facilidad se prestó a convertirse en su antítesis más grotesca.

Para la religión católica, en particular, ello fue tanto una desgracia como una oportunidad. Fue una desgracia porque tuvo que lidiar con enemigos —reales o imaginarios— que la atacaban abiertamente, así como también con crecientes masas de hombres y mujeres que parecían cada vez más indiferentes hacia ella. La historia de las desgracias que el catolicismo debió sufrir en la modernidad ya fue escrita por una larga serie de autores que se encargaron de convertir al catolicismo en víctima fatal del progreso y la racionalización de la modernidad; sería en vano intentar aquí una empresa semejante. No obstante, no hay mal que por bien no venga y fue así que el catolicismo encontró la oportunidad de modernizarse, pulir su imagen y *aggiornarse* a un mundo moderno que, por más racionalista que pareciera, no dejaba de tener ansias de contar con valores en algún sentido trascendentes, que fueran capaces de ir más allá de la aparente frivolidad de una sociedad capitalista en la cual el consumo y el mercado parecían ser los únicos reyes. De este modo, gracias al malestar que la sociedad moderna ha tenido con respecto a sí misma, el catolicismo pudo redefinir su lugar. Fue así que la modernidad no supuso pese a todo un golpe fatal para la religión y la promesa que ella había traído consigo de alcanzar una completa secularización de la sociedad permaneció, para bien o para mal, sin ser cumplida<sup>1</sup>.

No es nuestro propósito en este artículo lamentarnos de que esa promesa no se haya visto plenamente realizada, al igual que tantas otras promesas de la modernidad que habrían permanecido inconclusas; nos limitaremos a tratar de reflexionar acerca de las nuevas oportunidades que el catolicismo supo encontrar en este nuevo contexto de secularización. Es nuestra hipótesis que, en lo que al catolicismo respecta, estas oportunidades estuvieron presentes incluso en el propio siglo XIX, una vez que el Antiguo Régimen comenzó a ser dejado atrás y se hizo sentir con fuerza el impacto de las revoluciones modernas. No hay que esperar ni al advenimiento de los tiempos así llamados “posmodernos” en las décadas finales del siglo XX, ni al *aggiornamento* que se produjo con motivo de la celebración del Concilio Vaticano II en la década de 1960 para dar con la búsqueda de nuevos lenguajes y estrategias por parte de la Iglesia Católica a fin de adaptarse a las distintas épocas en las que le tocó vivir y actuar. La modernidad no colocó a la Iglesia Católica contra la pared, condenándola a un ostracismo sin precedentes a pesar de que durante largo tiempo hubo de sobrevivir el recuerdo de la denostada alianza de Antiguo Régimen “entre el trono y el altar”. Le dio la oportunidad de construir distintas imágenes sobre la Iglesia, unas más viejas, otras más nuevas, que supieron ser modificadas de acuerdo al signo de los tiempos. La secularización no se agota necesariamente en la experiencia de la pérdida de sentido de la religión, tal como supieron pregonar en su momento los principales intelectuales, sociólogos y filósofos del siglo XIX. Quizás sólo le haya infligido una resignificación cuyo costo no habría sido tan alto como sugería la propia tesis de la secularización.

## La secularización en la era de los grandes relatos

---

\* Conicet- Universidad Torcuato Di Tella. Correo electrónico: mlida@utdt.edu

<sup>1</sup> Retomamos aquí la idea que fugazmente sugiere Agnes Heller en su introducción a *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona, 1995.

La era de los grandes relatos fue absolutista, lo cual entrañaba de por sí un carácter fuertemente autoritario<sup>2</sup>. Se creía que era posible alcanzar una Verdad que de tan absoluta corría el riesgo de tornarse dogmática e indiscutible; no casualmente Augusto Comte solía comparar al dogma religioso con la ciencia, al mismo tiempo que lanzaba a la palestra un ambicioso programa de desarrollo científico que sirvió de fundamento —entre otras cosas— para el nacimiento de la disciplina sociológica. Hoy en día, sin embargo, en estos tiempos de “levedad” posmoderna, esa idea tan sólida acerca de la verdad nos resulta difícil de admitir. Nos cuesta aceptar una verdad con mayúscula, inamovible, invariable e indiscutible, casi como si se tratara de palabra sagrada: nuestra concepción de la verdad, por lo demás flexible, es incompatible con la idea metafísica de una verdad absoluta.

No vamos a emitir aquí juicios de valor acerca de cuál de estas concepciones de la verdad es “mejor”; tampoco haremos un juicio filosófico acerca de sus posibles implicancias (teóricas, práctico-políticas, estéticas). Nos interesa simplemente subrayar que —nos guste o no— aquella concepción absolutista de la verdad formó parte del sentido común de la gente durante largas generaciones en un pasado no muy lejano: era de sentido común creer que el conocimiento se acumulaba, que había en este proceso un progreso que se lograba a costa de esfuerzo y perseverancia, que la ciencia ineludiblemente llegaría algún día a revelar los misterios más ocultos de la naturaleza, entre otras cosas. Si el sentido común de nuestros tiempos es relativista, el de la generación de “nuestros abuelos” lo fue en cambio absolutista. Para ellos cualquier creencia era absoluta, ya sea en Dios, en la revolución, en la función redentora de la ciencia y de la razón, en el progreso. Por el contrario, en nuestro propio sentido común está la idea de que las creencias son débiles y que, tanto en un sentido epistemológico como moral, es legítimo “creer que se cree”, tal como escribiera Gianni Vattimo<sup>3</sup>. Es decir, que para nosotros la creencia pertenecería al terreno de la *doxa*, de la opinión incierta, antes que de la fe ciega e irrefutable. Es por ello que remontarnos atrás exige de nuestra parte una tarea hermenéutica mediante la cual podamos poner en sintonía nuestro propio horizonte de interpretación con el de todos aquellos que creyeron en esos grandes relatos que hoy resultan tan difíciles de comprender para el sentido común de nuestros tiempos.

La era de los grandes relatos fue además historicista. Católicos, marxistas, anarquistas y liberales, entre otros, compartían la sensación de que el futuro sería mejor que el pasado y creían de un modo u otro que la historia llevaría a un universo soñado y utópico. En aquella era, el sentido de la historia estaba dominado por una teleología que se definía ya sea en clave política, moral o religiosa; existía un principio rector que regía el devenir histórico y una meta hacia la cual ese devenir necesariamente habría de conducir. Ella podía ser descrita de mil maneras diferentes, pero en todos los casos prevalecía la idea de que había una meta necesaria e inevitable que alcanzar. Contra ello, el sentido común de nuestros tiempos desiste de cualquier sensación de necesidad; parece en cambio estar dominado por un fuerte sentido de la contingencia según el cual no nos sería posible (ni siquiera deseable) predecir el devenir histórico dado que toda predicción se hace inútil a la luz de los bruscos cambios de los que ha sido testigo el mundo contemporáneo. A pesar de toda su aparente solidez, el muro de Berlín se desplomó... Junto con otros, un hecho como éste contribuyó a consolidar nuestra sensación “posmoderna” de que no hay un sentido predeterminado en la historia; aquello que hoy está mañana podrá modificarse de manera radical y no hay necesidad fatal de que las cosas permanezcan invariables o se atengan a determinadas leyes de progreso histórico. El historicismo de la era de los grandes relatos es otro rasgo que nos obliga a abordar nuestra discusión sobre la secularización y la modernidad como si se tratara de una tarea hermenéutica en la que nos será necesario poner en sintonía apropiada dos horizontes de sentido por completo diferentes, tanto el de nuestros tiempos “posmodernos” y relativistas con el de aquellos otros en que prevalecían los grandes relatos.

Si tenemos en cuenta los dos rasgos fundamentales que hemos señalado de la era de los grandes relatos, no es difícil imaginar por qué durante tan largo tiempo la secularización fue interpretada en un sentido absoluto e historicista. Dado que en la era de los grandes relatos prevalecieron los valores absolutos y un fuerte sentido historicista del devenir, fue natural que la secularización fuera concebida como un hecho irreversible para la mentalidad decimonónica, como el resultado de un proceso que se inscribía en el marco de una determinada filosofía de la historia. Se dio por descontado, sin mayor

<sup>2</sup> Sobre este tema, la bibliografía es interminable. Entre otros trabajos, véase LYOTARD, Jean-François *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Planeta, Barcelona, 1993.

<sup>3</sup> VATTIMO, Gianni *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

discusión, que el progreso moderno llevaría a la pérdida de sentido de la religión y, por otra parte, se concibió este proceso como un desarrollo histórico necesario y universal, consecuencia inevitable de un proceso que se habría iniciado a partir de una serie de factores, entre ellos, la reforma protestante, el desarrollo de los estados modernos, el capitalismo industrial y la revolución científica. Este es, en muy pocas palabras, el modo en que se desarrolló la tesis sociológica de la secularización en el siglo XIX. Desde ya, se trata de un tema en el que existe una gran cantidad de matices y variaciones entre los diferentes autores extraídos de la tradición sociológica: si para Augusto Comte la religión estaba destinada a desaparecer de manera irreversible, Max Weber prefería hablar de su declinación progresiva, por ejemplo. No obstante, a pesar de los diferentes acentos que pueden leerse entre los principales autores, creemos legítimo sostener que en la era de los grandes relatos existió en líneas generales un fuerte consenso en torno a esta tesis; no podía ser menos en una era cuyos rasgos sobresalientes fueron su absolutismo y su historicismo. Era de esperar que en este contexto la secularización fuera aceptada como una verdad casi absoluta, infalible y necesaria. En efecto, fue sólo en tiempos muy recientes que el clásico “paradigma” de la secularización comenzó a ser rediscutido<sup>4</sup>.

Veamos más detenidamente este asunto. Decíamos que en la tradición sociológica ha tendido a prevalecer el consenso, a tal punto que entre los sociólogos contemporáneos ha sido legítimo hablar de un “viejo paradigma” para hacer referencia a las tesis más tradicionales acerca de la secularización, tal como ésta fue formulada en la sociología clásica<sup>5</sup>. ¿Qué características tenía el “viejo paradigma”? En pocas palabras, podría decirse que éste pensaba a la secularización como un proceso que se hallaba estrechamente vinculado a la modernización y sugería de algún modo que el lugar tradicional de la religión se había visto profundamente alterado en ese contexto.

Ferdinand Tönnies advertía que con el desarrollo de la *Gesellschaft* (sociedad) moderna —en contraste con la comunidad donde los lazos sociales eran de tipo orgánico—, el lazo contractual forjado a la luz del mercado tornaba innecesaria la comunidad de creencias que estaba por el contrario en la base de la *Gemeinschaft*<sup>6</sup>. O bien, como dice Durkheim en una cita célebre, podrá afirmarse que en la sociedad moderna “los antiguos dioses envejecen o mueren, y aún no han nacido otros nuevos” que—eventualmente— habría que buscar en las nuevas formas de la política de masas, según sugería<sup>7</sup>. Weber, por su parte, señalaba que, una vez que la modernidad consumió el proceso de desencantamiento del mundo, las “antiguas iglesias” sólo servirían de refugio para aquellos que inútilmente pretendieran resistirse al proceso de racionalización<sup>8</sup>. Fustel de Coulanges advertía, a su vez, cómo el desarrollo del racionalismo en el mundo antiguo había dado origen a una sociedad que ya no necesitaba fundarse en la religión<sup>9</sup>... Podríamos seguir acumulando referencias tomadas de la sociología clásica que dan cuenta de este consenso<sup>10</sup>. No obstante, lo que debemos hacer aquí es desmenuzar el concepto de secularización en sus distintas dimensiones.

Una primera es la que se refiere al aparentemente inevitable declinar de la religión, que habría de suceder a la par del desarrollo de la sociedad moderna. Ese declinar se confunde a veces con la desaparición de la religión, anunciada casi como si se tratara de una profecía infalible en la obra de Comte; otras, en cambio, se presenta con cautela y si no es completo aquel declinar, será al menos un descentramiento. De un modo u otro esta tesis ha tenido sus raíces últimas en la Ilustración, que tanto se ha esforzado por enfrentar a las religiones reveladas. El pasaje del oscurantismo al iluminismo, de la superstición a la razón sería desde esta perspectiva inevitable, así como lo es el sentido de la evolución histórica, dado que lleva implícita una concepción teleológica según la cual se presenta el devenir histórico plagado de coherencia, como si el resultado final constituyera una meta a la que inevitablemente se debía arribar. La crítica iluminista de la religión contemplaba distintos aspectos:

<sup>4</sup> Para una síntesis de las discusiones más recientes, véase CASANOVA, José *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

<sup>5</sup> GORSKI, Philip “Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700”, en *American Sociological Review*, vol. 65, n. 1, feb. 2000, pp. 138-167.

<sup>6</sup> TÖNNIES, Ferdinand *Comunidad y asociación*, Ediciones Península, Barcelona, 1979.

<sup>7</sup> DURKHEIM, Emile *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

<sup>8</sup> WEBER, Max *Ensayos de sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1984.

<sup>9</sup> DE COULANGES, Fustel *La ciudad antigua*, Porrúa, México, 1978.

<sup>10</sup> Para un análisis general de la sociología clásica véase ARON, Raymond *Las etapas del pensamiento sociológico II. Durkheim-Pareto-Weber*, Buenos Aires, 1992; NISBET, Robert *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.

desde el reclamo por regenerar las instituciones religiosas que se deja por ejemplo leer en *La religiosa* de Denis Diderot, hasta la crítica epistemológica de la superstición, frecuentemente denostada en la tradición iluminista dado que ella parece conformarse con aceptar las explicaciones sobrenaturales para los fenómenos naturales<sup>11</sup>. Sea como fuere, este pasaje de la superstición a la razón se basa en el mito de que el mundo moderno, desencantado, habría de proscribir a la religión.

Esto no quiere decir de todas formas que la sociología clásica se haya dejado llevar hasta sus últimas consecuencias por los prejuicios iluministas —sólo basta para ello con ver cómo Durkheim le asigna a la religión una función clave, al ubicarla en la base de todas las instituciones sociales—. No obstante, de una manera u otra, los sociólogos clásicos han sabido compartir el pronóstico acerca de que las religiones históricas apenas lograrían sobrevivir al mundo moderno. Quizá quien con mayor cautela y claridad expresara esta idea fue Weber para quien el proceso de racionalización propio de la modernidad habría provocado un completo vacío de sentido en las prácticas mágico-sacramentales. La manifestación más cabal de este proceso se encuentra en la reforma protestante y en especial en la doctrina que le era aneja de la justificación *sola fide* que permitía concebir la salvación del hombre con prescindencia de la mediación sacerdotal; al perder su dimensión sacramental, la religión tradicional pasó a convertirse en un asunto “interior”, subjetivo e individual<sup>12</sup>. No casualmente, fue en este contexto que cobró sentido —según advirtió Weber— el concepto de “profesión” (*Beruf*), que estaba en las bases del *ethos* del capitalismo moderno. El declinar de la religión se explica así según Weber por el proceso de racionalización que trajo consigo la modernidad.

De aquí se deriva una segunda dimensión en torno al concepto de secularización que merece ser destacada: la privatización de la religión. Según esta interpretación, se sostiene que en las sociedades modernas, la religión habría quedado relegada a la esfera privada e íntima de los individuos. A ello habría contribuido una serie de procesos que en el mundo moderno hicieron que la religión perdiera su dimensión pública: desde las sucesivas expropiaciones que sufrieron los bienes eclesiásticos, hasta el abandono del mito de la “unión del trono y del altar”, en el marco de los diversos regímenes políticos republicanos que se fueron consolidando a lo largo del siglo XIX. Desprovista de tal dimensión pública, la religión pasaría a refugiarse definitivamente en las conciencias, hasta que finalmente lograría incluso ser desplazada de éstas, gracias al desarrollo de la ciencia moderna. En los términos de Weber, según afirmara en su conferencia “La ciencia como profesión”, “a quien no pueda afrontar virilmente el destino de esta época debe decirse que se vuelva más bien en silencio [...] a los brazos misericordiosos y ampliamente abiertos de las antiguas iglesias”<sup>13</sup>. Al fin y al cabo, si recordamos a Kant, el iluminismo consistía en el desafío de servirse de la propia razón, un desafío al cual debía enfrentarse la conciencia individual<sup>14</sup>. La privatización de la religión constituye sin embargo uno de los aspectos de la secularización que más dudas despiertan hoy en día entre los sociólogos contemporáneos<sup>15</sup>. Sin ir más lejos, basta con recordar la gran repercusión pública y mediática de algunos papas del siglo XX —así el caso de Juan Pablo II— para poner en duda el alcance y los logros de aquella privatización. La discusión, pues, no está clausurada.

Finalmente, podemos señalar una última dimensión: la secularización entendida como un proceso de diferenciación funcional de esferas que, según Weber nuevamente, constituye la clave para entender el proceso de racionalización propio del Occidente moderno. El proceso de diferenciación al que hacemos referencia se define por la creciente autonomía de la política, la ciencia y la economía con respecto a la religión: en la modernidad occidental, cada una de estas esferas se mueve según su propia lógica autónoma, por completo independiente de la fe. Con ello, la propia esfera religiosa también se especializa, se repliega sobre sí misma y nada tiene que ver con el resto de las esferas. Ya en el siglo XVI

<sup>11</sup> Para una caracterización general de la Ilustración, véase TESTONI, S. “Ilustración”, en BOBBIO, Norberto *et al*, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1997.

<sup>12</sup> Al respecto, véase SKINNER, Quentin *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1978, p. 9-26; HILL, Christopher “El protestantismo y el desarrollo del capitalismo”, en LANDES, David (ed), *Estudios sobre el nacimiento y el desarrollo del capitalismo*, Ayuso, Madrid, 1972, p., 59-72.

<sup>13</sup> WEBER, Max “La ciencia como profesión”, *Ciencia y política*, CEAL, Buenos Aires, 1991.

<sup>14</sup> KANT, Emmanuel “¿Qué es la Ilustración? (1784)”, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

<sup>15</sup> En este sentido, CASANOVA, José *Public religions in the modern World*, Chicago, IL., University of Chicago Press, 1994.

el Concilio de Trento de alguna manera se había propuesto —aunque no necesariamente lo haya logrado— hacer del sacerdote un ministro que tuviera únicamente a su cargo la administración de lo sagrado y de los bienes de salvación sin entrometerse en ninguna otra actividad terrenal ya sea de carácter social, económico o político. Este aspecto de la tesis de la secularización es quizás el que con mayor éxito parece a primera vista haber sobrevivido. Hoy en día, es común entre los sociólogos considerar a la religión como un campo recortado y diferenciado que posee su lógica propia, con autonomía con respecto a los demás<sup>16</sup>.

En fin, el concepto de secularización presenta distintas dimensiones de análisis en la tradición sociológica que aquí sólo hemos intentado definir muy someramente. Si bien este problema puede ser abordado desde diferentes perspectivas, con énfasis distintos según los casos, queremos subrayar aquí que ha tendido a prevalecer la idea de que la secularización constituía un proceso que, en la modernidad, se tornaba irreversible. Es por ello que a la hora de discutir este problema resulta inevitable referir a la mirada que la Ilustración posó sobre él ya que ha tenido un influjo duradero que hemos podido advertir, por ejemplo, en la cita de Weber transcrita más arriba. La lectura que se haga de la tradición ilustrada es en este sentido decisiva.

Las diferentes lecturas que se hicieron de la tradición ilustrada han tenido sus consecuencias a la hora de abordar este problema. Hoy sabemos, luego de largos años de debate en torno al significado y la herencia del proyecto ilustrado, que éste es pasible de ser interpretado de maneras muy diversas, y no todas ellas optimistas, por cierto. La discusión en torno a la modernidad y la validez del proyecto ilustrado lleva implícita de manera tácita la necesidad de revisar los aspectos más importantes de la tesis tradicional de la secularización, incluso aquellos que han sabido gozar de mayor consenso. Desde la publicación del célebre ensayo de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer acerca del iluminismo en 1944, la discusión en torno a la legitimidad del proyecto ilustrado y su legado ha ido en *crecendo* hasta alcanzar su expresión más elocuente en los recientes debates filosóficos y sociológicos<sup>17</sup>. En las últimas décadas, los principales tópicos del pensamiento moderno fueron sacudidos por la fuerte polémica que se desencadenó con la así llamada “posmodernidad”, en un debate que obligó a revisar los fundamentos más relevantes del pensamiento occidental. Las nociones centrales de la modernidad fueron puestas en entredicho, tales como las ideas de razón, progreso, sujeto, Estado-nación, entre otros: la polémica involucraba a los conceptos fundamentales sobre los cuales se había apuntalado la construcción del mundo y la cosmovisión occidental modernas<sup>18</sup>. No es casual que esta polémica cobrara tanta envergadura desde la segunda mitad del siglo XX; la irrupción del así llamado Tercer Mundo luego del conflictivo proceso de descolonización que sucedió a la culminación de la Segunda Guerra Mundial y, más tarde, la caída del comunismo sirvieron de poderoso aliciente a cada uno de estos debates. Los valores absolutos sobre los que se había fundado la tradición occidental fueron conmovidos hasta sus cimientos. Fue así que se instaló en la escena un fuerte relativismo y escepticismo una vez que los valores centrales de la modernidad parecían haber perdido toda su solidez.

Y, claro está, también la tesis de la secularización fue conmovida por la crisis de los grandes relatos. No es casual que en este contexto haya comenzado a asomar un “nuevo paradigma” de la secularización que ha tendido a invertir los términos de la tesis clásica tal como fue presentada por los padres de la sociología: en lugar de pensar la modernización como un proceso que necesaria e inevitablemente conducía al declinar de la religión, comenzó a advertirse que la modernidad ofrecía la oportunidad para un renacimiento de la religión dado que ahora era posible una relación libre entre el creyente y su fe. Si en el Antiguo Régimen la fe aparecía indisolublemente vinculada a la autoridad, el mundo moderno —¿o posmoderno?— ofrecía en cambio un espacio de libertad para el despliegue de las creencias; la consecuencia más evidente de este desarrollo había sido la aparición de un “mercado religioso” cada vez más complejo y plural, donde el catolicismo romano no gozaba ya de un monopolio absoluto sobre

<sup>16</sup> BOURDIEU, Pierre “Una interpretación de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

<sup>17</sup> HORKHEIMER, Max y ADORNO; Theodor *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

<sup>18</sup> La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Entre otros trabajos, destacaremos: BAUMAN, Zygmunt *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005; VATTIMO, Gianni *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2007; BERMAN, Marshall *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1999; HABERMAS, Jürgen *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Taurus, Madrid, 1989.



las creencias en contraste con tiempos pasados —es cierto que todavía podríamos seguir discutiendo si es que alguna vez alcanzó efectivamente aquel monopolio—<sup>19</sup>. En este nuevo contexto de creciente libertad, la religión —lejos de desaparecer— se convertía en una práctica capaz de recibir nuevos y crecientes adeptos, si bien muchos de ellos *sui generis*<sup>20</sup>. En este contexto, el catolicismo fue sin duda una de las religiones que más se vio sacudida.

### El catolicismo en la era de los grandes relatos

Así como el catolicismo debió *aggiornarse* en las últimas décadas para adaptarse a la crisis que la “posmodernidad” le infligió a los grandes relatos, debió también hacerlo en el transcurso del siglo XIX para adaptarse a una era que estuvo regida por sus más firmes tendencias absolutistas e historicistas. Se ha puesto mucho énfasis desde el Concilio Vaticano II en subrayar el gran esfuerzo realizado por la Iglesia Católica para reconciliarse con el mundo moderno pero se ha pasado con frecuencia por alto que el catolicismo “antimoderno” del Concilio Vaticano I solía ser tan absoluto e historicista como lo fue la propia modernidad<sup>21</sup>. En este sentido, lejos de encontrarse en sus antípodas como se ha afirmado con frecuencia y lejos de manifestar un encastillamiento que suponía un profundo distanciamiento con respecto al mundo moderno, adoptó en buena medida rasgos extraídos de ella y se tornó más absoluto e historicista que nunca antes, así como también lo fue en general la era de los grandes relatos. Comencemos por repasar brevemente el devenir del catolicismo en el siglo XIX.

Luego de la profunda crisis que la Revolución Francesa provocó en el seno de la Iglesia Católica, ésta hizo ingentes esfuerzos por reconstituir sus fuerzas. Y los logros están a la vista: en el siglo XIX, los sucesivos pontificados desde Pío IX en adelante fueron autores de un importante corpus de encíclicas que resultaron decisivas para posicionar al catolicismo ante el mundo moderno, dotándolo de una identidad, un discurso y una estructura definidos con la mayor homogeneidad y sistematicidad posibles. León XIII se esforzó por establecer un discurso único y absoluto cuando consagró a una versión decantada del tomismo como doctrina oficial de la Iglesia Católica<sup>22</sup>. El Concilio Vaticano I, por su parte, declaró a la autoridad pontificia infalible en materia de fe en un gesto que fue recibido como un intento deliberado por reafirmar el poder espiritual del papado, una vez que el proceso de la unificación italiana le costara la pérdida de su poder temporal<sup>23</sup>. La imagen de la Iglesia que resultó del Concilio Vaticano I fue la de una institución jerárquica, fuertemente estructurada en torno al centro romano.

Estos elementos parecían suficientes para tornar verosímil la idea de que a la par que se aceleraba el así llamado proceso de secularización, según lo postularan los sociólogos y pensadores decimonónicos, la Iglesia católica estaba ingresando —paradójicamente— en un innegable proceso de romanización que la fortalecería institucionalmente como nunca antes en su historia: lejos de suponer su debilitamiento, la secularización habría traído consigo una suerte de fortalecimiento institucional. Si el siglo XIX fue el siglo de expansión de las ideologías seculares más amenazadoras que pudieron existir a los ojos del catolicismo ultramontano decimonónico —liberalismo, socialismo, anarquismo, entre otras—, fue también al mismo tiempo la época en la cual la Iglesia Católica ingresó en su más acelerado proceso de romanización. No es casual en este contexto la centralidad que adquirió recientemente en la historiografía la tesis de la romanización<sup>24</sup>. Lo que ocurrió fue, en los términos del historiador René Rémond, que los lazos entre el papado y las iglesias locales se estrecharon a tal punto que la Iglesia Católica logró dejar definitivamente atrás un pasado medieval en el que ella había estado compuesta

<sup>19</sup> Puede verse una síntesis de este nuevo paradigma en GORSKI, Philip “Historicizing the Secularization Debate...”, op. cit.

<sup>20</sup> Es en este sentido que Gianni Vattimo habla de un “renacimiento” religioso, en plena era industrial avanzada. Al respecto, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 28-29.

<sup>21</sup> En este sentido, la bibliografía es muy numerosa. Por ejemplo, véase DE CERTEAU, Michel *El estallido del cristianismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1976.

<sup>22</sup> La encíclica *Aeternis Patris* de León XIII de 1879, sobre la restauración de la filosofía cristiana, es el referente obligado en este punto. Sobre la centralidad que adquirió el tomismo, véase PROUVOST, Géry *Thomas d’Aquin et les thomismes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

<sup>23</sup> ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993.

<sup>24</sup> La tesis de la romanización cobró fuerza en la más reciente historiografía hispanoamericana abocada al estudio de la historia de la Iglesia Católica en los diversos espacios nacionales. Al respecto, véase LIDA, Miranda “La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y la Argentina. Religión, modernidad y secularización”, *Historia mexicana*, El Colegio de México, n. 224, abril- junio 2007.

más por una federación de iglesias locales que por una única institución integrada y unitaria como habrá de ocurrir en los tiempos modernos. De este modo avanzó a grandes pasos el proceso de romanización. En sus propias palabras:

*Debe uno cuidarse de proyectar sobre la Europa del Antiguo Régimen la imagen proporcionada por el fortalecimiento de la centralización eclesiástica, el estrechamiento de los lazos entre la Santa Sede y las iglesias particulares, la proclamación de la infalibilidad pontificia promovida al rango de dogma y el prestigio que ha cultivado la institución durante el siglo XX gracias a una sucesión de personalidades excepcionales. En vísperas de la Revolución [Francesa] el papado no ejercía sobre la vida regular de las iglesias que podríamos llamar nacionales más que una tutela lejana y de lo más laxa. La Iglesia católica en Europa era más una federación de iglesias que una Iglesia centralizada: cada una tenía sus propias instituciones, reglas de funcionamiento y costumbres<sup>25</sup>.*

Paradójicamente, y por más contradictorio que parezca, la romanización es el perfecto reverso del proceso de secularización, dos procesos que se aceleran a lo largo del siglo XIX y que son constitutivos de la historia del catolicismo contemporáneo. En pocas palabras, por romanización se entiende habitualmente un proceso mediante el cual el papado fue concentrando un poder en la Iglesia cada vez más omnímodo que se verificaba en distintas esferas y atribuciones: en lo dogmático gracias a la declaración de la infalibilidad pontificia, en el derecho eclesiástico (a fines del siglo XIX, León XIII sentó las bases que más tarde hicieron posible la elaboración del primer Código de Derecho Canónico sancionado en 1917), en la disciplina del clero cada vez más estricta gracias a la codificación eclesiástica, en la liturgia y en la regulación de las atribuciones que les correspondían a los laicos. No fue un proceso lineal ni sencillo; las tendencias que se anunciaron con fuerza ya desde el pontificado de Pío IX no se verificaron en cada una de estas áreas al mismo tiempo. Pero de cualquier forma este proceso tuvo sus hitos, entre los que se cuentan: la condena a Lamennais por parte de Gregorio XVI en 1832, la declaración de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano I, el *Motu proprio* de Pío X de 1903 que uniformó la liturgia sobre la base del canto gregoriano, la condena al modernismo en nombre de un tomismo cada vez más ortodoxo —obra, ella también, de Pío X—, la creación de la Acción Católica por Pío XI en 1922, la instauración de la popular devoción a Cristo Rey de carácter netamente intransigente... En fin, la imagen que resulta de todo este proceso complejo y multidimensional es la de una Iglesia cada vez más piramidal, centralizada y jerárquica, donde el grueso de las decisiones se deposita en el papado.

Decíamos, pues, que la romanización es de algún modo el perfecto reverso del proceso de secularización. En pocas palabras puede decirse que la secularización, por más aberrante que resultara a los ojos del catolicismo ultramontano, no se conformó con ser una pura amenaza. Fue algo más: fue la excusa que el catolicismo decimonónico necesitaba para fortalecerse sobre bases más sólidas y lanzarse a la aventura de la romanización; le permitió estrechar filas y conformar un catolicismo cada vez más centralizado, piramidal y jerárquico. La secularización fue para el catolicismo algo más, que una simple promesa de la modernidad: constituyó un discurso que sirvió de asidero para la acción de todos aquellos que se hallaban fuertemente preocupados por el declinar —real o imaginario— de los valores religiosos tradicionales. Más tarde o más temprano, el catolicismo se puso en movimiento en nombre de la necesidad de luchar contra el imparable proceso de secularización.

Para el caso no importaba si la tesis de la secularización acertaba o no en su diagnóstico de que la fe religiosa tradicional estaba destinada a la larga a perecer; no tenía sentido sumergirse en mayores discusiones acerca de los límites de esta tesis y su capacidad explicativa. De hecho, fueron muy pocos los que reclamaron la necesidad de someter esta tesis a prueba empírica: como excepción puede mencionarse el caso de Alexis de Tocqueville que tuvo la lucidez de advertir que los hechos no necesariamente concordaban con la teoría<sup>26</sup>. Pero la prueba empírica no fue considerada

<sup>25</sup> RÉMOND, René *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX et XX siècles, 1789-2000*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, pp. 41-42 (la traducción es de la autora).

<sup>26</sup> Para Tocqueville esto era, desde ya, algo de lo cual lamentarse: “el celo religioso, decían [v.g., los hombres de la Ilustración] debe extinguirse a medida que la libertad y las luces aumentan. *Es deplorable que los hechos no concuerden con esa teoría*”, TOCQUEVILLE, Alexis *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 293.

imprescindible, ni siquiera para los católicos más fundamentalistas, que tanto temían los avances de la secularización; lo que realmente importaba era que esa misma secularización le ofrecía al catolicismo decimonónico la oportunidad de recomponerse sobre bases todavía más sólidas que antaño. Para éste no había ninguna duda de que la modernidad llevaba a una fatal secularización; ésta era una tesis que no valía la pena tomarse el trabajo de discutir. No es casual que los más fervientes detractores de la secularización y de la sociedad moderna fueran quienes más se esforzaron por insistir en que tal secularización constituía un hecho innegable. Si la sociedad moderna se ha secularizado irremediabilmente, de allí se deducía que la religión debía hacer esfuerzos sobrehumanos para volver a reconquistar lo perdido. De esta manera, la tesis de la secularización resultaba altamente funcional para el desarrollo de un catolicismo intransigente que se jactará de su carácter fervientemente antimoderno y no vacilará en añorar un paraíso perdido que habrá de identificar en los tiempos medievales. La tesis de la secularización fue un argumento que le brindó al catolicismo contemporáneo la posibilidad de reconstituirse sobre nuevas bases.

Fue así que el catolicismo se declaró abiertamente antimoderno; todo lo que resumaba modernidad se convirtió poco a poco en anatema: basta en este sentido con recordar el interminable listado de las libertades modernas que fueron condenadas por el *Syllabus* de Pío XI en 1864. No obstante había aquí una nueva paradoja: por más antimoderno que se declarara en su retórica y en sus encíclicas, por más aberrante que se presentaba el mundo moderno a sus ojos, con todo su elenco de libertades individuales que escapaban de la tutela divina, el catolicismo no dejó de sacar provecho a su modo de los beneficios que la propia modernidad le ofrecía. Por más ultramontana que se mostrara en su retórica, la Iglesia Católica no dejó de mirar con buenos ojos muchos avances del mundo moderno que ella misma aprendería pronto a aprovechar. Los medios de comunicación, utilizados tanto con fines doctrinarios, como propagandísticos, así como también con los fines de articular al laicado católico en torno a redes de publicaciones y asociaciones, fueron utilizados en todas sus expresiones por la Iglesia Católica, desde la prensa, cuya red se extendió desde fines del siglo XIX, hasta el uso sistemático de la radio y el cine ya entrado el siglo XX, para los cuales existen encíclicas específicas de diversos papas — así el caso de la encíclica *Vigilanti Cura* de Pío XI, del 26 de junio de 1936—. Las películas se usaron tanto para la enseñanza del catecismo como para difundir la imagen del pontífice *Urbi et Orbi*.

Otro aspecto que da cuenta del modo en que la Iglesia se adapta a la modernidad —lejos de apartarse de ella como la propia tesis de la secularización parece sugerir— es la búsqueda cada vez más conciente de la organización y preparación de ceremonias religiosas masivas, así como también la construcción de grandes basílicas y santuarios capaces de albergar multitudes abigarradas, proceso que se preparó justo en el mismo momento en el que la modernidad europea caminaba en su dirección hacia la conformación de sociedades de masas; no es casual que el primer congreso eucarístico internacional, de asistencia masiva, se haya celebrado en 1881 en la ciudad industrial de Lille, centro importante del desarrollo industrial francés en el siglo XIX. No se puede pasar por alto que este congreso se desarrolló y preparó en pleno apogeo del positivismo.

También podríamos mencionar en este mismo sentido la preocupación por afianzar la organización social de los católicos. No es casual que el *Volksverein*, la primera forma de organización estable, firme y duradera que encontró el catolicismo decimonónico, se haya desarrollado en Alemania, un país en el que se contaba con dos ventajas organizativas formidables: por un lado, se conocía bien el modelo organizativo proporcionado por la socialdemocracia alemana que, si bien en la retórica era su más declarado enemigo, no por ello dejaría de servir de ejemplo a la hora de preparar las organizaciones sociales y políticas más novedosas de su época, entre las cuales cabe destacar que se encontró el catolicismo alemán. Por otro lado, supo además sacar provecho del clima de persecución religiosa que se desencadenó en Alemania en la década de 1870 cuando se declaró el *Kulturkampf*; esta última fue una excusa importante para acelerar la organización social católica.

Por último, otro aspecto en el cual la Iglesia Católica hizo también ingentes esfuerzos por modernizarse fue en su estructura institucional, jurídica y administrativa: desde la preocupación por modernizar el marco proporcionado por el derecho canónico hasta la reforma de la curia romana. En este sentido es indiscutible la fuerte influencia que ejerció la renovación jurídica decimonónica, inspirado en buena medida del Código Civil de Napoleón Bonaparte de 1801, sobre todos los intentos

ulteriores de sistematización del derecho canónico que se verifican a partir del papado de Pío IX<sup>27</sup>. Bajo cualquier aspecto que se lo mire, puede verse que la Iglesia no perdió de vista la necesidad de adaptarse a los nuevos códigos, formas y lenguajes de un mundo que ya para fines del siglo XIX estaba abandonando más tarde o más temprano sus viejos rasgos de Antiguo Régimen.

El catolicismo no sólo sacó provecho de la gran cantidad de “novedades” que el mundo moderno le ofrecía, sino que además se esforzó por construir un “gran relato” que le era propio. El “gran relato” construido por el catolicismo abominaba de todas las libertades modernas y postulaba la utopía de una “nueva cristiandad” construida sobre sólidos valores religiosos, los únicos que se presentaban como “verdaderamente trascendentes” en la modernidad; construyó así una nueva metafísica y estableció un dogma capaz de fundar una utopía cristiana que se entroncaba con una filosofía de la historia en la cual se anunciaba de modo profético la redención de la humanidad. Más todavía: se esforzó además por construir una cultura propia, con sus redes de sociabilidad alternativas y su prensa que circulaba en circuitos cerrados en el seno de su propio entramado parroquial; esta cultura alternativa se parecía más de lo que estaba dispuesta a admitir a la de los socialistas, a pesar de que en la propia retórica católica éste solía ser definido como su más declarado enemigo<sup>28</sup>. En este contexto, el “gran relato” construido por el catolicismo encontró un espacio fértil para su difusión y divulgación.

El “gran relato” católico no era en muchos sentidos muy diferente del que a su vez proporcionaron y elaboraron los liberales, socialistas o marxistas, si bien se declaraba su más abierto enemigo. Lo cierto es que, guste o no, coincidía con ellos en su carácter absoluto e historicista. El catolicismo se presentaba a sí mismo como la única Verdad y pregonaba la idea de que el desarrollo histórico llevaría a una “nueva cristiandad” tan armónica como habría sido el Medioevo. Éste fue un aspecto fundamental en el cual el catolicismo supo captar el espíritu de los tiempos: lejos de quedarse atrás, tuvo al igual que el socialismo su propio “gran relato”. Fue éste su modo de ingresar al universo moderno. A pesar de que contaba con una retórica que contenía gran cantidad de elementos arcaicos —así el caso de la apelación a la autoridad indiscutible de Santo Tomás de Aquino—, procuró combinarlos con el recurso a las más novedosas formas de expresión y adoptó formas modernas para transmitir su Verdad<sup>29</sup>. La utilización de la prensa, la radio y el cine y la organización de eventos religiosos masivos fueron sus recursos más modernos. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el catolicismo hablaba para los hombres de su tiempo con un lenguaje absoluto e historicista, plenamente acorde con los tiempos. En la era de los grandes relatos, cuando los dogmas estaban a la orden del día, el catolicismo no desentonaba en absoluto. De hecho en lugar de pregonar la idea de retornar al Antiguo Régimen, supo redactar encíclicas que hablaban de los nuevos tiempos y tenían por destinatario a los hombres de su propio tiempo. La más célebre de entre ellas fue sin duda la *Rerum Novarum* de 1891.

Dado que el catolicismo supo pulsar con tanta claridad las características fundamentales de la era de los grandes relatos —en especial, su absolutismo y su historicismo—, la crisis de esta última no lo dejará indemne. No obstante, lo encontrará preparado para adaptarse a los tiempos “posmodernos”, con nuevos lenguajes, formas y lógicas propias. La nueva época que retrataremos a grandes trazos a continuación encontró su emblema en el Concilio Vaticano II (1962-1965) que se propuso adrede borrar con un pasado que no sólo era juzgado absolutista y dogmático, sino además comprometedor, tanto en un sentido político cuanto moral. Ello es así porque a la Iglesia dogmática de la época del Concilio Vaticano I no tardó en echársele encima una importante cuota de responsabilidad en lo que respecta a la crisis del liberalismo y la democracia que vivió Occidente en el período de entreguerras, cuyo saldo más elocuente fue el Holocausto; apenas se ingrese en la segunda posguerra podrá encontrarse a

<sup>27</sup> De hecho Pío IX se preocupó por el cuerpo canónico e intentó reformas sobre él. Algunos documentos al respecto se hallan transcritos en HERNÁNDEZ, Francisco Javier *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruselas, 1889, pp. 291-296, 365-366.

<sup>28</sup> En este sentido retomamos la idea de cultura alternativa que utiliza LIDTKE, Vernon *The alternative Culture: Socialist Labor in Imperial Germany*, University Press, New York, Oxford 1985; también, ROTH, Gunther *The social democrats in imperial Germany. A Study in working class social isolation and national integration*, Totowa, New Jersey, 1963 (caps. 7 y 10). Para una historia general de la política de masas en Alemania, véase MOSSE, George *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

<sup>29</sup> Esta combinación de elementos arcaicos y modernos no es sólo propia del catolicismo por cierto. Existen estudios que dan cuenta de la misma combinación en ideologías finiseculares del siglo XIX. Así, por ejemplo, SCHORSKE, Carl *Fin-de-siècle Vienna. Politics and culture*, Vintage Books, New York, 1981.

autores que desde la literatura primero, luego desde diferentes disciplinas (sociología, historia, ciencia política) y también más tarde en el cine abordaron esta espinosa cuestión, la más de las veces en tono de denuncia<sup>30</sup>. Si bien este lastre fue demasiado pesado, la Iglesia Católica pudo sin embargo *aggiornarse* una vez más y hacer frente a la crisis de los grandes relatos.

### El catolicismo y la crisis de los grandes relatos

Si la ortodoxia tomista había sido el criterio dogmático predominante desde el Concilio Vaticano I, la crisis de los grandes relatos y el desmoronamiento de los criterios absolutistas y autoritarios que fueron dominantes antaño supusieron en este contexto una buena oportunidad para que nuevas voces comenzaran a ser oídas en el seno de la Iglesia Católica sin correr con el riesgo de la anatema, la censura o la persecución. Fue así que la *nouvelle théologie* cosechó nuevos y entusiastas adeptos. El pluralismo se instaló poco a poco como valor; las nuevas voces encontraron su lugar y florecieron nuevas publicaciones —entre ellas, *Concilium*, *La vie spirituelle*, *Christus*—que le dieron su tono al catolicismo de la segunda posguerra. También en la Argentina se vio este mismo reverdecer del debate teológico e intelectual, dando lugar a un ámbito cada vez más plural donde era posible identificar distintas corrientes y sensibilidades religiosas, filosóficas, estéticas y políticas<sup>31</sup>. Desde la teología se pregonaba la idea de lograr un contacto mayor entre el mundo trascendente y el secular, así como también se enfatizó su estrecha relación con la historia humana de cuya contingencia comenzó a cobrarse conciencia. A través de estos desarrollos, el catolicismo se preparó para aceptar el abandono del absolutismo y del historicismo que habían prevaecido en la era de los grandes relatos. En los términos de Jean-Pierre Jossua, es legítimo pensar que el fin de la cristiandad —la tradicional simbiosis entre poder político, autoridad y teología cuyas raíces últimas podríamos remontar hasta Constantino— abrió el camino a una refrescante “nueva cristiandad” cuya característica más sobresaliente fue precisamente el pluralismo<sup>32</sup>.

En este contexto, la relación entre historia y religión se hizo cada vez más estrecha dado que la propia Iglesia comenzó a ser concebida históricamente, en relación con la acción humana y no ya simplemente con su origen divino. Un buen fruto entre tantos otros que podríamos mencionar de esta nueva preocupación por una “nueva historia” del catolicismo fue la aparición de la revista *Cristianesimo nella storia*<sup>33</sup>. En torno a ésta y otras iniciativas, se produjo todo un esfuerzo por renovar la historiografía católica, guiados por una nueva sensibilidad cada vez más abierta al mundo, al hombre y sus problemáticas. En este contexto, uno de los temas que más interés cobró fue —no casualmente— el debate eclesiológico, dando origen a importantes discusiones donde se ponían en cuestión las concepciones más autoritarias acerca del poder en el seno de la Iglesia Católica y se recuperaba la tradición conciliar<sup>34</sup>. Fue en este contexto precisamente donde cobró su mayor relevancia la discusión en torno al problema de la romanización. La aparición de esta cuestión daba cuenta de una fuerte preocupación por el modo en que se despliega el poder en el seno de la institución eclesiástica; distintos

<sup>30</sup> La obra teatral *Der Stellvertreter* de Rolf Hochhuth (*Le Vicaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1963) fue pionera en este sentido. Fue llevada al cine en 2002 por Costa-Gavras (*Amen*). Se ha publicado sobre este tema gran número de trabajos, entre ellos: FRIEDLÄNDER, Saul *Pío XII y el Tercer Reich*, Península, 2007; CORNWELL, John *Hitler's Pope. The secret history of Pius XII*, Penguin Books, 1999; GOLDHAGEN, Daniel *La Iglesia Católica y el Holocausto*, Taurus, 2003.

<sup>31</sup> Acerca de la renovación de la posguerra en la Argentina véase ZANCA José *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Buenos Aires, 2006.

<sup>32</sup> “Fin de la chrétienté ou nouvelle chrétienté selon M.-D. Chénu”, *Cristianesimo nella storia*, 2005, vol. 26, n. 3.

<sup>33</sup> La revista la edita el *Istituto per le Scienze Religiose di Bologna* y su principal responsable es Giuseppe Alberigo, uno de los más importantes protagonistas de la renovación de la historia eclesiástica después de la Segunda Guerra Mundial. Al respecto, véase “I 50 anni dell'Istituto per le Scienze Religiose”, en *Cristianesimo nella storia*, 2005, vol. 26, n. 2, pp. 527-544.

<sup>34</sup> Desde esta perspectiva se revisó la historia del catolicismo en la modernidad y, en especial, durante la Revolución Francesa, dando lugar a significativos aportes que daban cuenta del carácter reformista del catolicismo del Siglo de las Luces. En este sentido, pueden verse como ejemplo las obras de PLONGERON, Bernard *Théologie et politique au siècle de Lumières 1770-1820*, Genève, Droz, 1973.

y también ALBERIGO Giuseppe *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, 1964.

actores clamaban por discutir a fondo las relaciones de fuerza y el lugar que jugaban en ella tanto la comunidad de fieles como el clero secular, las congregaciones, los canónigos y los obispos.

La llegada del Concilio Vaticano II, que sin ser la causa de los cambios producidos en el catolicismo contemporáneo se convirtió en su gran catalizador, no fue inesperada para católicos y no católicos, laicos y sacerdotes. El Concilio llegaba en el momento justo. En plena década de 1960, la Santa Sede pulsó el clima de intenso cambio social que estaba atravesando el mundo occidental y decidió que era un buen momento para intentar *aggiornarse* y pulir su imagen. Los vientos de revolución corrían por el mundo entero y la Iglesia no quería parecer a los ojos de sus fieles como una institución vetusta y anquilosada; comenzó a despojarse de sus viejas vestiduras y se preparó para adoptar un rostro acorde con una era en la cual casi todos —en especial los jóvenes— parecían atribuirle gran importancia a la imagen que cada cual portaba a los ojos de los demás. La década de los sesenta supuso grandes cambios en las modas, como se sabe, tan grandes fueron los cambios que llegaron hasta el seno de la Iglesia Católica y la imagen que los fieles —y la sociedad en general— tenían de ésta logró así transformarse de manera radical.

A la luz del Concilio, se hizo evidente que la Iglesia Católica era un mundo complejo y heterogéneo. Si en los tiempos del Concilio Vaticano I la Iglesia parecía jactarse de su homogeneidad, así como también de su carácter compacto, jerárquico y estructurado, para la década del 60 en la imagen de la Iglesia se produjo un estallido en todas direcciones. Con la Segunda Guerra Mundial se inició en el así llamado “Tercer Mundo” el proceso de descolonización, que trajo consigo una era de apertura a diversas religiones no cristianas que comenzaron a despertar la curiosidad y la fantasía de Occidente en la muy movilizada década del 60; en este contexto, la Iglesia Católica —que a lo largo de su desarrollo histórico había permanecido fuertemente anclada en el occidente europeo— se sintió tan descentrada como lo hizo la propia Europa<sup>35</sup>. Así se aceleró el estallido de una Iglesia Católica que parecía haber perdido su centro de referencia; la diversidad religiosa se multiplicó aceleradamente, tanto dentro como fuera de la propia Iglesia. Ello se hizo tan evidente que ni siquiera resultó inadvertido para los medios de comunicación masiva más vulgares y corrientes, en absoluto especializados en temáticas religiosas.

El Concilio Vaticano II no podía llegar en mejor momento. De hecho, captó el pulso de la época cuando a través de la Constitución *Gaudium et Spes* le concedió un papel central al desarrollo de los medios de comunicación masiva: la Iglesia se dio cuenta de que no debía desatender la imagen que brindaba a la sociedad a través de los medios y se preocupó por cuidar lo más posible su relación con ellos. A poco de andar, en 1967, se celebró la “I Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales” en el seno de la Iglesia Católica. En América Latina, a su vez se llevaron a cabo congresos similares de índole local. Así el caso del Congreso Latinoamericano de Prensa Católica celebrado en San Pablo en 1969, donde se demostró visible interés y preocupación por cuidar la imagen de la Iglesia proyectada por los medios de comunicación. En este congreso se insistió en que debía tomarse conciencia de que la Iglesia.

*Es responsable de la imagen que de ella se proyecta a través de los medios de comunicación. Si no se comprende la necesidad de facilitar información suficiente y oportuna, ésta será cubierta con grave deterioro de la imagen de la Iglesia. Se propone la creación de una efectiva Secretaría de Información a nivel de cada diócesis y de cada conferencia episcopal. Se recomienda que la jerarquía eclesiástica ponga en manos de periodistas profesionales la información dentro de la Iglesia.*<sup>36</sup>

Esta preocupación no fue casual en los años que sucedieron a la celebración del Concilio Vaticano II: fue ésta la época de la expansión de la televisión en el mundo y la Iglesia quería, ella también, encontrar allí su lugar. El Concilio había inaugurado exitosamente la exhibición televisiva de eventos religiosos y no se quería desaprovechar el impulso adquirido. La Iglesia procuró *aggiornar* su imagen a los tiempos en que la televisión y los *mass media* ejercían un poderoso atractivo. No casualmente, el Concilio dispuso que en la misa el sacerdote no debía dar nunca la espalda a los fieles como en la Iglesia tridentina... ¡Tampoco debía hacerlo a la cámara televisiva cuando la misa se transmitía en vivo! No había mejor

<sup>35</sup> Una reflexión sobre este tema en HELLER, Agnes “Europa, ¿un epílogo?”, en HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Ediciones península, Barcelona, 1994, pp. 284-299.

<sup>36</sup> “Recomendaciones finales del Congreso Latinoamericano de Prensa Católica”, *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, 10 de septiembre de 1969.

estrategia para *aggiornarse* que aprender los lenguajes de los medios masivos de comunicación. La relación con ellos se volvió una prioridad.

En efecto, el impacto mediático del Concilio fue tan grande que incluso se interesaron por él las revistas de divulgación general y los columnistas no especializados en asuntos religiosos. Esta cuestión dejó de ser un área destinada a especialistas de tono solemne. En este sentido, no se puede pasar por alto que en nuestro país el Concilio fue objeto de crónicas periodísticas redactadas en el estilo fresco y ameno de un periodista de la talla de Tomás Eloy Martínez quien en las páginas de *Primera Plana* acercaba al lector a los claustros del Vaticano y le permitía a éste sentirse cómodo en un ámbito que hasta hacía poco tiempo casi no le resultaba familiar. Se presentó al Concilio como si se tratara de una verdadera *revolución* gracias a la cual finalmente la Iglesia se colocaba “de cara al mundo”<sup>37</sup>. ¡Y de hecho lo hacía desde el momento en que el sacerdote se animó a mirar a cámara directamente! Gracias al Concilio, la Iglesia se convertía en tema de tapa en las revistas de divulgación más populares y se mostraba de puertas abiertas.

La imagen de la Iglesia en los medios de comunicación se transformó de lleno en la década de 1960, lejos de la solemnidad que antaño figuras tales como Pío XI o el cardenal Copello le habían sabido imprimir en la década de 1930. Ya no se hablaba con reverencia de la Iglesia y sus autoridades; éstas aparecían en su faceta humana desprovistas de sus más solemnes vestiduras. Más que cualquier constitución conciliar o resolución dictada en tiempos de concilio, fue el abandono de la tradicional sotana y la adopción del moderno *clergyman* lo que más contribuyó a humanizar al sacerdote y a la religión en los años sesenta. La decisión de adoptar el *clergyman* fue aplaudida por una revista como *Primera Plana*, que se entusiasmó todavía más cuando advirtió que había incluso monjas que se atrevían incluso a utilizar medias de nylon, tacos y *rouge*<sup>38</sup> ... Estos fueron los más evidentes cambios en la Iglesia sobre los cuales se procuraba llamar la atención de los lectores, receptores y la sociedad en su conjunto; los pormenores de los debates teológicos y eclesiológicos, si bien de gran interés para una revista como *Criterio*, no estuvieron en el centro de sus preocupaciones. Lo que importaba era el rostro visible que la Iglesia parecía mostrarle a la sociedad. Gracias al nuevo atuendo sacerdotal, el hombre de Iglesia no podía ya dar la impresión de vivir fuera del mundo. Sólo unos pocos conservaron fidelidad al viejo hábito; en este contexto, bastaba con usar sotana para ser tildado de “tradicionalista”. En una era de enorme expansión de los *mass media* —eran los tiempos en que Marshall McLuhan pregonaba a la manera de un profeta que “el medio es el mensaje”— las vestiduras eran decisivas: mientras el episcopado argentino debatía la supresión de la sotana, *Primera Plana* titulaba en su revista que había que pensar el “atuendo como vía de comunicación”<sup>39</sup>.

En pocas palabras, pues, con el Concilio Vaticano II la imagen de la Iglesia en la opinión pública se volvió menos solemne. Para enfatizar el cambio producido, nada mejor que contar con la presencia real o imaginaria —para el caso no importaba— de algunos pocos sacerdotes más o menos anticuados que procuraban a toda costa resistirse a las transformaciones. No tardaron en ser tildados de tradicionalistas; para ellos fue que se acuñó el mote de “preconciliar”. La presencia de los así llamados preconciarios enfatizaba la envergadura del cambio que el Concilio proponía. En contraste con la vieja sotana, la Iglesia conciliar se mostró tan a la vanguardia del cambio que no tardaría en volverse familiar su aproximación al marxismo y a la revolución. Cuando en la década de 1960 la revolución y el cristianismo dejaron de ser antónimos no hubo ya motivos para sorprenderse demasiado. Fue aquí que el término “preconciliar” se convirtió prácticamente en un insulto. Fue usado indiscriminadamente para descalificar a todo aquel que no hablara el mismo lenguaje de los así llamados “posconciarios”. Si bien no eran más que etiquetas que se usaban en un sentido muy arbitrario y sin demasiada lógica, el mensaje fue claro: la Iglesia católica era un mundo complejo, nada monolítico, plagado de una diversidad tal que era difícil de encasillar. La imagen de la Iglesia se hizo así más inasible: se había vuelto tan plural como la propia sociedad. No había dudas de que para entonces la era de los grandes relatos había ya fenecido y sus caracteres absolutistas, autoritarios e historicistas eran cosa de otros tiempos. La Iglesia recibió esta crisis de brazos abiertos.

<sup>37</sup> Véase al respecto la crónica del concilio de Tomás Eloy Martínez, “La Iglesia, de cara al mundo”, *Primera Plana*, 6 de octubre de 1964, pp. 42-44.

<sup>38</sup> “La Nueva Iglesia. La Universidad de las monjas con tacos”, *Primera Plana*, 27 de abril de 1965, pp. 44-45.

<sup>39</sup> “El atuendo como vía de comunicación”, *Primera Plana*, 28 de abril de 1964; “Sin sotana, junto a los hombres”, *Primera Plana*, 13 de octubre de 1964.

## Conclusión

La interpretación que aquí propusimos del lugar del catolicismo en el tránsito de la “modernidad” a la así llamada “posmodernidad” se basó en unas pocas premisas que no queremos dejar de explicitarle al lector antes de concluir estas páginas. Nuestras premisas se derivan de la cautela propia del historiador.

La cautela nos obliga a vacilar cuando nos topamos con tesis que postulan un cambio histórico drástico y definitivo, sin matices, de fuerte carácter rupturista, así como también desconfiamos de las explicaciones de carácter teleológico. Las interpretaciones rupturistas han sido las más: así en primer lugar la propia tesis de la secularización, que involucra la idea de un cambio radical con respecto al “antiguo régimen” y que, según vimos, merece ser discutida tanto en sus causas, como en sus postulados y sus consecuencias dado que el cambio quizás no haya sido tan drástico y definitivo como esta tesis sugería. En segundo lugar, la idea de la romanización, gracias a la cual se logró construir una imagen compacta de la Iglesia, sea una fortaleza asediada o una milicia victoriosa, que fue proyectada con una enorme fuerza sobre la sociedad, sin importar en lo más mínimo si esa imagen se ajustaba o no a la realidad. En tercer lugar, la interpretación corriente acerca del Concilio Vaticano II, concebido como un parteaguas que divide la historia de la Iglesia católica contemporánea en dos eras, la primera de ellas de carácter monolítico y autoritario, la segunda en cambio más flexible y fácil de asimilar al mundo moderno.

Existiría entre estas tres tesis una vinculación. La secularización es la madre de la romanización y a su vez ésta, por sus contradicciones internas, habría desembocado por último en la era del Concilio Vaticano II que habría barrido con su pasado más oprobioso, a la par que construía una nueva imagen de la Iglesia acorde con los tiempos que corren, construida sobre el contraste entre los tiempos preconciliares y posconciliares. Así, pues, la vieja imagen de la Iglesia preconiliar, con su carácter monolítico, jerárquico y homogéneo resultó altamente funcional para la nueva imagen que fue construida en los años sesenta. Para el caso no importaba si estas imágenes se ajustaban cabalmente o no al desarrollo histórico.

La crisis de la era de los grandes relatos ofrece una buena oportunidad para repensar estos problemas dado que el sentido común de nuestro tiempo ya no es absolutista y relativista como antaño. ¿Por qué deberían continuar siéndolo los conceptos y las tesis con las que trabajamos? ¿Por qué deberíamos aceptar como dato indiscutible las viejas y las nuevas imágenes de la Iglesia que fueron deducidas de esas tesis? ¿No son acaso estas imágenes sino unas burdas caricaturas que se limitan a retratar la Iglesia a través de unos pocos trazos básicos que la tornan inteligible y reconocible, pero la reducen en ese mismo acto a un boceto simple que oculta más de lo que explica? Ni unas ni otras nos parecen del todo convincentes. La discusión está abierta. *Alea jacta est.*