

**ENTRE LO “QUE ES” Y
LO QUE “QUEREMOS QUE SEA”:
SECULARIZACIÓN Y LAICIDAD
EN LA ARGENTINA**

FORTUNATO MALLIMACI

CEIL-PIETTE CONICET
Saavedra 15 4º piso (1082) Buenos Aires
fmallimaci@ceil-piette.gov.ar

En este artículo buscaremos hacer una reflexión distinguiendo conceptualmente entre secularización y laicidad y luego analizando y comprando algunos datos a partir de la encuesta nacional realizada en Argentina por nuestro equipo de investigación.

Finalizaré la ponencia con una reflexión sobre el vínculo del investigador con sus estudios y la del ciudadano investigador con la necesaria profundización de la democracia

Palabras clave: Estructura social, religiosidad, secularización, laicidad.

In this article we are trying to conceptually distinguish the differences between secularization and laicity in order to analyze and compare some data from a national survey developed in Argentina by our research team.

The paper will finish with a deeply reflection about the relationship between the researcher, his studies, and duties of the researcher citizen related to the consolidation of democracy.

Keywords: Social structure, religiosity, secularization, laicity

Fecha de recepción del artículo: 2 de setiembre de 2010

Fecha de aprobación: 27 de setiembre de 2010

1. SECULARIZACIÓN Y LAICIDAD

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

La experiencia de compartir estos últimos años conferencias, congresos y grupos de investigación con colegas de América Latina y Europa, me fue convenciendo cada vez más de la importancia de comparar esos procesos analíticamente en el largo plazo y de la necesidad imperiosa de utilizar los conceptos apropiados para cada uno de los casos investigados (Mallimaci, 2008a, 2008b).

Además, esa mirada histórica y sociológica, debía prevenirse de varios prejuicios epistemológicos y teóricos. Por un lado la de evitar historias lineales, evolutivas o deterministas que supusieran que tal hecho o proceso social no pudiera repetirse, retroceder o empantanarse ante nuevos acontecimientos. El otro el de tener como referencia conceptual el proceso particular de tal o cual estado nación y analizar el nuestro como faltante o desviado o anormal o en una escala inferior o momento previo al del "modelo a seguir". De allí la importancia de hacer prevalecer una hermenéutica comprensiva desde nuestro país y región en dialogo abierto, directo y sin tapujos con otras hermenéuticas de otras regiones, donde unas y otras se pudieran enriquecer.

Un concepto clave y necesario a deconstruir es el de modernidad, dado que irradia y penetra el conjunto de los conceptos y categorías de las ciencias sociales. Más aún, cuando de una u otra manera se la liga y relaciona con la modernidad hegemónica y dominante que es la capitalista sin que esto sea mencionado y tenido en cuenta. Las racionalizaciones y diferenciaciones producidas han sido múltiples y diferenciadas a lo largo del planeta según tiempos y contextos y sus efectos vividos de muy diferentes modos según clases sociales, relaciones étnicas, raciales, de género y religiosas.

Recordemos-entre otros- el libro *El siglo de las luces* del cubano Alejo Carpentier para ver como los ideales "emancipadores y humanitarios" de la revolución francesa fueron vividos como un elemento de dominación, represión y

colonialismo para sectores populares cuando llegan al Caribe para disciplinar y ordenar a negros y mestizos y así imponer el “orden colonial” no ya del rey de Francia sino de la nueva república.

Utilizar el concepto de “modernidades múltiples” nos permite evitar las categorías de modernidades avanzadas, ultra modernidad, reflexivas -las de EEUU, las de Europa noratlántica y Central, coincidencia nada casual - contrarrestarlas a modernidades atrasadas, tardías, emocionales, mágicas, subdesarrolladas o emergentes (como las llama actualmente el Banco Mundial o el FMI o algunos colegas investigadores de aquí y de allí mostrando hegemonías de larga duración) a las de América Latina, África o Asia.

Esto nos lleva entonces a intensificar investigaciones históricas y sociológicas de largo plazo de nuestras sociedades, a fin de identificar los propios procesos de racionalidades, diferenciaciones, desmagizaciones y regímenes sociales y culturales de producción vividos en nuestro país y la región y los múltiples modelos de articulación con el sistema-mundo capitalista.

No podemos negar que el capitalismo produce en el largo plazo diversos mundos, esferas, campos con sus propias racionalizaciones, especializaciones, autonomías y conflictos en cada estado-nación. Nuestros estudios empíricos en el Área de Sociedad, cultura y religión en el CONICET, el de nuestros colegas de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR y de otros investigadores de América Latina nos permiten hoy diferenciar y comparar los procesos de México, de Brasil, de Argentina, del Caribe, de América Central y de cada uno de nuestros países.

Los aportes conceptuales para comprender las ciencias sociales de los fenómenos religiosos de Carlos Marx, Emile Durkheim y Max Weber primero, Ernest Troeltch, Antonio Gramsci y Walter Benjamin después y últimamente Pierre Bourdieu han enriquecido y complejizado esa reflexión desde el corazón de esa modernidad capitalista. Nos queda por realizar un profundo estudio académico de los aportes intelectuales latinoamericanos en este campo, que en América Latina, como hemos visto numerosas veces, el político-religioso-cultural. Es una asignatura pendiente en nuestras áreas.¹

Pero no olvidemos que la existencia de los diferentes campos como el económico, el político, el académico, el religioso, el erótico, etcétera son construc-

¹ Habrá que ir quizás hacia las novelas y la producción literaria del siglo XIX y XX para desmenuzar y comparar la riqueza y complejidad de esa problemática mirada desde Latinoamérica.

ciones que responden a las preguntas del investigador y por ende son elaboradas para tal fin. "Como podrá verse fácilmente, cada una de las esferas de valor están agrupadas artificialmente en una unidad racional en que *rara vez* (marcado en el original) se da en la realidad, pero en la que, con todo, pueden darse y *se han dado*, bajo formas históricamente importantes. Allí donde un fenómeno histórico se aproxime en sus rasgos específicos o en su carácter general a una de esas formas, la construcción permite determinar su lugar tipológico -por llamarlo así- estableciendo la cercanía o la distancia de tal fenómeno respecto del tipo del teóricamente construido" (Weber 1998, 527-528)

Por eso los límites y expansiones -históricos y sociales- de esas racionalizaciones y autonomías deben ser investigados para y desde cada sociedad. José Casanova (1994) muestra como el capitalismo anglo-sajón de origen protestante, como el capitalismo latino de origen católico y el capitalismo de EEUU de origen "sectario", han producido sus propias racionalidades religiosas según los vínculos históricos entre estado, grupos religiosos, sociedad política y mercado. ¿Unos más avanzados o retrasados que los otros? ¿Quién se animaría a decir una u otra afirmación al comparar Alemania, Francia y EEUU? ¿Podríamos hacerlo para México, Brasil y Argentina? Una vez más afirmamos que se trata de situaciones diferentes y que las investigaciones concretas de situaciones concretas nos ayudan a comprender, des-esencializar y evitar generalizaciones estériles (Da Costa 2006, Blancarte 2008).

Para el caso de América Latina esas diferentes esferas de racionalización, autonomía y diferenciación que el modo de producción capitalista ha ido creando en el largo plazo presenta similitudes y diferencias según los procesos históricos y los vínculos específicos entre mercado, estado y grupos sociales. Las racionalizaciones, autonomías y diferenciaciones entre las esferas con su consecuente creación de especialistas existen -son el corazón de la lógica de la modernidad capitalista- pero los grados, amplitudes, vínculos y acercamientos deben ser analizados a nivel del estado -nación y regional.

Para nuestro caso específico, la presencia significativa de los pueblos originarios, el tipo de colonización y dominación católica luso-hispana hasta el siglo XIX, la masiva utilización de la esclavitud africana a fin de aumentar la explotación forjaron un tipo de modernidad capitalista latinoamericana con lógicas similares a otros capitalismo pero propias en el devenir histórico económico y cultural. Las esferas de racionalización muestran más vínculos que separaciones, más relaciones que singularidades, más integraciones que autonomías. Estamos más cerca de modelar un poder donde lo económico, lo político, lo religioso y lo

social mantienen redes de influencias mutuas y perdurables. O, quizás más preciso, los especialistas de esos mundos han comprendido y reproducido su poder a lo largo de décadas como formando parte de una hegemonía donde se necesitan mutuamente unos a otros y donde las contrahegemonías han sido olvidadas, invisibilizadas y reprimidas.

Pero es aquí donde debemos seguir profundizando desde América Latina para ver de donde provienen esas integraciones mutuas. Durante décadas se comprendió a la modernidad capitalista como una ruptura total con las “tradiciones” cristianas o si se quiere, con el feudalismo de fuerte tinte religioso. La emancipación de los llamados “resabios religiosos” o “del oscurantismo del medioevo” o “de los pueblos originarios” o de la presencia de las “brujas”, debía hacerse desde una nueva racionalidad (liberalismos, monarquismos, nacionalismos y socialismos varios) que al negar (descalificar, extirpar o borrar según procesos históricos) la anterior, diese un “salto cualitativo” en la esperada y soñada “marcha inexorable de la historia”, entendida esta como la de los mercados sin barreras y sin estados. Los aportes de los últimos años provenientes de la filosofía política –especialmente en Europa- muestran como también la modernidad capitalista ha continuado – la discusión es cuanto, donde y como- las concepciones socio-religiosas del judeo-cristianismo occidental en relación al Estado, la política, la legitimidad, el milenarismo, mesianismo, la utopía, la organización social, etcétera.

Si en pleno siglo XXI, investigadores europeos vuelven a revisitar estos temas es porque los conceptos, categorías y hasta paradigmas desde los cuales se busca comprender el mundo de la vida, no alcanzan para su análisis y comprensión. Desde aquellos que hablan de la “actual democracia como la salida de la religión tal cual la conocimos en la cristiandad” (Gauchet, 1985, 2001), los que critican el absolutismo capitalista y su intento de homogenizar la mundialización (Samama 2001)² hasta aquellos que analizan como ese “inmutable mundo occidental y cristiano” está permeado, penetrado, contorneado por diversos tipos de fenómenos, experiencias y sensibilidades religiosas al interior (Lerat, y Rigal-Cellard

² El autor critica las tesis económicas deterministas, evolucionistas e universalistas occidentales que ven en otros países “desviaciones” al modelo único y tratan desde hace siglos y por métodos violentos que “los otros” sean iguales al “occidental”. Se interesa en las tesis weberianas de la afinidad electiva en el origen entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo metódico y trata de utilizarlas para ver la afinidad de las religiones y sus valores en el desarrollo de los capitalismos y sus “culturalidades” en India, China y Japón.

2000)³ como fuera de la matriz cristiana (Azria,2009)⁴. Creyentes también que se “adaptan” a la racionalidad económica capitalista y al mismo tiempo continúan con sus racionalidades religiosas de origen, “mestizadas” con múltiples aportes, al cual le brindan nuevos sentidos

2. CRISTIANISMO Y POLÍTICA

Por otro lado, desde hace siglos, los vínculos entre religión y política perduran y son de múltiples vías pasando tanto por el accionar de la sociedad política en búsqueda de legitimidad religiosa como de la “sociedad religiosa” en relacionarse con el Estado para ampliar su presencia en la sociedad.

Como hemos analizado varias veces, la pregunta no es si hubo o hay vínculo entre el mundo político y el católico sino cómo, quienes, dónde, y cuales son esos vínculos. En América Latina los lazos sociales de largo plazo no fueron forjados en una matriz de sociedad monacal y parroquial de amplia regulación eclesiástica institucional al estilo europeo sino en el vínculo estrecho entre poder político y poder católico en sociedades híbridas bajo el control de los reyes ibéricos primero y luego bajo las autoridades independentistas de los nuevos estados-nación. La institución que lo efectivizó lleva el nombre de Patronato y fue creada por los reyes ibéricos para que la autoridad política regule la actividad religiosa nombrando a los obispos (no olvidemos que estos no eran designados por el Vaticano sino por Madrid y Lisboa) y continuará en las nuevas repúblicas latinoamericanas. En el caso argentino, por ejemplo, el Patronato, se traslada al Senado quien propone la terna de obispos y seguirá vigente hasta el año 1966 que se firma un acuerdo con el Vaticano donde esos nombramientos – a excepción del castrense - son ahora exclusividad de Roma.

Si hoy las investigaciones avanzan en EEUU y Europa sobre las distinciones de sus modernidades, mucho más debemos hacerla con las modernidades y secularizaciones latinoamericanas. La principal matriz cristiana durante siglos en el caso de la mayoría de América Latina ha sido la católica y se ha relacionado conflictiva y violentamente – como toda modernidad – con el mundo indígena

³ Se trata de una serie de artículos con muy buenos trabajos antropológicos y sociológicos sobre ida y vuelta de grupos religiosos entre Europa, USA, América Latina y Africa.

⁴ Artículo de Regina Azria sobre las transformaciones del judaísmo actual en *El Atlas de las Religiones. País por país, las claves del mundo que viene*, Le Monde Diplomatique, Buenos Aires, 2009

y afro produciendo el mestizaje/hibridaje/dominación que caracteriza a nuestras sociedades. Los estados nacionales se han construido desde diversas matrices políticas: liberales, nacionalistas y católicas, socialistas, dictatoriales; con avances y retrocesos en la secularización y la laicidad; donde la discusión hasta hoy es si han sido transformadores y/o emancipadores y/o autoritarios frente a sociedades civiles supuestamente débiles y poco organizadas. La laicidad mexicana ha sido junto a la uruguaya la que más buscó separar el aparato estatal del aparato religioso. El resto de América Latina y el Caribe han construido laicidades híbridas, numerosas zonas grises de vínculos, relaciones y enfrentamientos.

El politólogo y experto en América Latina, el profesor de la Universidad de Michigan Daniel Levine, acaba de publicar un valioso “paper” sobre el vínculo entre el estado, la sociedad política y la sociedad civil con los movimientos religiosos. A diferencia de otras reflexiones, aquí se comienza por tener en cuenta el contexto estructural político, social y económico. No es que el contexto determine por sí solo el tipo de acción política –religiosa pero sí le fija límites, prioridades, conflictos y posibilidades. Hay una autonomía condicionada. La desigualdad social en nuestra región, el desprestigio institucional, la deslegitimidad de los partidos políticos y la vida parlamentaria, la crisis de identidades y nuevos actores que pujan por ser reconocidos en democracias aparecen como telón de fondo.

Por eso su diagnóstico no es el de la desaparición de lo religiosos sino la competencia entre grupos y partidos políticos: “La cristiandad del futuro estará marcada por una competición vigorosa y un creciente pluralismo en una sociedad civil y un orden político cada vez más abiertos y competitivos”. Según este autor: “Catolicismo y surgimientos de nuevas iglesias evangélica adquieren sentido en el contexto de transformaciones sociales y políticas que han desplazado a países importantes de la región de la guerra civil y el autoritarismo hacia la política competitiva, lo que atrae a las iglesias hacia el espacio público en nuevas formas”. He aquí una importante observación sobre la expansión de los límites del espacio público y una nueva comprensión entre lo privado y lo público que abre a nuevos derechos de ciudadanía de género, sexual, identitario y una mayor demanda por la defensa de los DDHH. Levine ve “una nueva apertura hacia cuestiones de derechos y libertad de organización, pero también en un retiro del compromiso político directo y una diversificación de las posiciones políticas de todas las iglesias” (Levine 2009, 138).

Históricamente uno puede analizar en América Latina varias posibilidades en el vínculo: que la desmagización religiosa revitaliza experiencias partidarias; que el encantamiento religioso se traslada también a la vida partidaria; que la desmagización política lleva a la inserción religiosa; que la penetración religiosa disloca

lo partidario y viceversa y que todo esto en un proceso de idas y vueltas, de recomposiciones múltiples, donde la dominación liberal capitalista es legitimada desde espacios religiosos y también contestada desde otros espacios antiliberales, socialistas o nacionalistas, todos ellos con presencia religiosa activa.

De este modo, un estudio de largo plazo en Argentina desde una perspectiva de sociología histórica que combine miradas diacrónicas y sincrónicas, exige revisar desde múltiples realidades nacionales algunos axiomas en nuestras teorías sociales. Nos interesa revisar tanto aquella que supuso como horizonte de sentido en la "marcha de la historia" la desaparición de lo religioso como la oposición entre religión y política. Numerosos datos empíricos ayudaron a formular esas tesis. El descenso continuo en el cumplimiento por parte de los creyentes de algunas normas del catolicismo y los conflictos entre estados que reclamaban derechos e iglesias nacionales y el Vaticano que defendían privilegios, acompañaban esas conclusiones. Pero el análisis no puede solamente centrarse en lo institucional.

Debemos ser muy cautelosos con estas interpretaciones y evitar pasar del análisis de hechos y representaciones concretas a miradas teleológicas que suponen caminos únicos o irreversibles o binarios o "superadores". Pareciera que tarde o temprano la tentación de predecir, de profetizar, de anunciar el deber ser... surge en temas tan delicados como los análisis religiosos o políticos o sexuales o culturales o... Más que alegrarnos u horrorizarnos o paralizarnos debamos estar atentos a los cambios de registro y asumir las responsabilidades en cada uno de los múltiples espacios a los que pertenecemos...

Nos interesa en las investigaciones dar cuenta de la existencia de modernidades múltiples, de comprender la modernidad religiosa en nuestro país a partir del análisis del "movimiento católico integral", que se presenta como catolicismo en toda la vida, intransigente en sus posturas, que unifica lo social, cultural y religioso, que rechaza el espacio de lo privado, que se autocomprende como instancia política en sentido amplio, que regula vínculos y que ha hecho en el largo plazo de su "antiliberalismo" y "anticomunismo" matriz central de su accionar. Su amplia hegemonía en el campo religioso la ha hecho monopólica frente al estado y los partidos políticos. La lucha "tradicional" en el campo de almas no ha sido su principal preocupación. Al contrario, al proclamar la épica católica como el "sustrato de la nacionalidad argentina" en la cual la ética religiosa atravesaba lo público y lo privado, al llamar a la acción movilizadora para "ganar la calle", desde la década del treinta en el siglo XX en Argentina, gran parte del mundo católico asumió que el proceso de cristianización suponía penetrar el cuerpo social, político y estatal. Catolizar era nacionalizar, militarizar, argentinizar e integrar al conjunto de la población bajo la tutela de la Iglesia. Modernidad

católica profundamente antiliberal (de allí su fuerte sospecha y deslegitimación al “demo-liberalismo”, al proceso democrático “formal”, al individualismo y al “estado de derecho”) que ha dado y da múltiples sentidos para la acción a numerosos grupos y personas.

Si una primera lectura, obvia quizás, indica una fuerte forma de “clericalismo” o “confesionalismo” (colonización confesional de lo público) especialmente en su vínculo con ese actor emergente como son las FFAA, un efecto sustantivo fue el masivo pasaje de actores del movimiento católico integralista a organizaciones sociales, políticas y militares. Este pasaje tenía una marcada legitimidad discursiva: el ser católico integralista impone un principio ético de acción transformadora (la dislocación religiosa de la política) en el largo plazo, en toda la vida y en toda la sociedad.

Para complejizar el análisis debemos analizar estas confluencias no solo entre el ámbito partidario y el católico /religioso. El catolicismo integral en Argentina ha sido profundamente estatista impulsando un estado intervencionista regulador, autoritario, natalista y nacionalista en puja y a veces en oposición al mercado. Ha buscado penetrarlo con sentidos diversos. Por un lado para impulsar su particular concepción de bien común y justicia social. Por otro para compensar desde el Estado aquello que le era imposible recrear en las conciencias de sus fieles. Logró transformar aquello que pregonaba como “pecado” en delitos o prohibiciones asumidas por el Estado (divorcio, educación sexual en las escuelas, ampliación de la despenalización del aborto, creación de nuevos derechos sexuales y reproductivos, etcétera). Esa penetración sigue vigente – con las transformaciones de contextos y relaciones de poder- hasta hoy. Ante la crisis del Estado –nación, del estado de Bienestar que caracterizó durante décadas nuestro país y ante la retirada del estado social crecen nuevas búsquedas de salud, de educación o de asistencia sociales. En gran parte esas nuevas demandas son respondidas por el actor católico y religioso.

En la Argentina, el campo de la “cura” de almas se ha ensanchado y compiten por sanar, curar y salvar no sólo médicos, psicólogos, homeópatas, terapeutas varios, escuelas diversas de filosofía, de educación del cuerpo y hasta del comer y vivir sano sino también manosantas, hechiceros, curanderos, comunicadores y astrólogos múltiples. Por supuesto no debemos olvidarnos de sacerdotes, pastores, rabinos o imanes ni de religiosas, pastoras, rabinas o especialistas en dios y diosas. Así como las clases y diferencias sociales siguen estando presentes en nuestras sociedades capitalistas, el tipo y la forma de competencia por mejorar el espíritu, el alma y el cuerpo no son iguales en los centros urbanos o en las

periferias miserables o acomodadas. No está de más seguir recordando que las personas toman decisiones, son activas, crean, sueñan, aman y producen conocimientos desde diversas racionalidades.

La producción religiosa de la modernidad actual también disloca la institución católica romana que está siendo transformada y cuestionada desde varias dimensiones. Por un lado una desinstitucionalización interna que corroe sus autoridades y sus formas organizativas hegemónicas dando lugar a una explosión de trayectorias individuales y grupales que rehacen sus propios criterios de autoridad y memoria.

Por otro lado se presentan nuevas ofertas religiosas. Crece una creciente competencia y presencia del evangelismo pentecostal, especialmente-pero no sólo- en sectores populares cambiando la fisonomía de barrios y ciudades acompañada en los medios de comunicación masiva por una fuerte propaganda. Evangelismo que incursionó en la actividad política partidaria en 1994 pero no ha logrado consolidarse como en otros países de la región (Gutierrez, 1996).⁵ El movimiento peronista – esa maquinaria de crear poder y de “agarrar todo” – ha incorporado en gran parte ese movimiento evangélico. En Argentina si bien hay numerosos movimientos y grupos en una amplia diversidad religiosa, la hegemonía simbólica público de la trascendencia sigue siendo ampliamente y predominantemente cristiana, especialmente católica. Esta hegemonía simbólica está siendo cuestionada por primera vez en décadas por el gobierno surgido en el 2003 y reelecto en el 2007 (Mallimaci, 2005).

Elemento central a tener en cuenta como producción religiosa de la actual modernidad es el proceso - quizás menos visible pero más profundo por la sociabilidad y subjetividad religiosa que crea - de recreación individual de las creencias (es decir el tomar referencias desde horizontes de sentido múltiples provenientes de experiencias locales, nacionales, internacionales, de la TV, el cable, internet, etcétera) tienden a expandirse al infinito en una sociedad globalizada. Se trata en su mayoría de católicos a su manera, de católicos que hacen suya cierta cultura católica pero viven, toman distancia y son indiferentes a las propuestas y dogmas clericales. Es cierto que el catolicismo sin Iglesia tiene un largo y amplio espesor histórico en la Argentina. En la medida que se perpetuaron gobiernos católicos-empresariales y militares el malestar fue muy difuso. La perdurabilidad de la democracia crea las condiciones para una mayor expresión de un murmullo atornador de fuerte protesta simbólica contra el autoritarismo eclesial que se expresa

⁵ Ver allí el trabajado titulado: Protestantismo y política partidaria en la Argentina actual

en el alejamiento de la práctica cultural dominical, en las conductas y estilos de vida cotidiano de creyentes católicos distantes de dogmas y en la reelaboración “ a su manera” de una cultura católica difusa.

También se debe distinguir la secularización de la laicidad. El primero es el largo proceso de recomposición cultural de las creencias religiosas de nuestras sociedades capitalistas, acompañado de una declinación del poder de las instituciones cristianas y del surgimiento de dominios autónomos de la vida social. La laicidad es la relación histórica y legal de cada Estado-nación en su relación con la sociedad política, civil y religiosa (Bauberot, 2007). En nuestro país, fue dominante la que podemos llamar *laicidad subsidiaria* donde históricamente se destaca una hegemonía liberal (1880-1930), otra católica (1930-1983) y una desreguladora de los últimos años de vida democrática. Los partidos políticos y movimientos sociales buscan tener ‘políticas para los grupos religiosos’ y los grupos religiosos buscan tener ‘pastorales socio-religiosas’ para el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. La votación en 2010 de una nueva ley de matrimonio incluyendo a cualquier contrayente y no solo reducida a un varón y una mujer fue una amplia derrota social en el espacio público, en el parlamento y en el estado, de la institución católica que apareció masiva y monolíticamente como la gran negadora de esos derechos. ¿Será el inicio de una mayor autonomía entre el poder político y el poder religioso y el quiebre de una memoria política que vivía esa amenaza católica de enfrentamiento como una pérdida de votos? ⁶

La diferencia entre secularización y laicidad queda clara, por ejemplo, al analizar históricamente la creación de nuevos espacios de autoridad eclesíastica como son las diócesis. Recordemos que la Constitución Nacional de 1853 fue el fiel reflejo del esquema de poder con el cual la República Argentina se institucionaliza luego de sus guerras civiles. Con una fuerte impronta liberal, garantizaba la libertad y la apertura económica pero no los asuntos religiosos ni el voto democrático. La Carta Magna contempló la libertad de cultos aunque no la igualdad religiosa. Al catolicismo se le reservó un lugar privilegiado, pese a que no se lo estableció explícitamente como ‘religión oficial’ ni “religión de Estado”. El Artículo 2º, aún vigente, dictamina que “el gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico y romano”. En la actualidad son unos 30 millones de pesos. Resaltaba también el

⁶ La expulsión inmediata de un sacerdote que cuestionó en público esa postura de la institución mostró los límites del disenso actual. Un sacerdote (Grassi) y un obispo (Storni) condenados por la justicia por abuso sexual y otro (von Wernich) por asesinatos, torturas y crímenes de lesa humanidad siguen en sus puestos jerárquicos sin ninguna sanción de sus autoridades.

requisito de catolicidad para acceder a la Presidencia de la Nación (Artículo 75°) y la conversión de los indios al catolicismo (Artículo 67°) que fueron derogadas con la reforma de 1994. El papel que la Iglesia adquiriría en la integración cultural de la población, ante una formación política todavía débil y con dificultades para consolidarse, explica la predominancia que los constituyentes otorgaron al culto católico.

¿Cómo se crearon nuevas diócesis y se eligieron los obispos en Argentina? ¿Cuándo y cuántos? Comprender estas nominaciones es analizar, por ejemplo, el tipo de laicidad realmente existente en nuestro país o si se quiere, uno de los tipos de vínculos entre el poder estatal y el poder católico. La norma por la cual se nombraban los obispos era el patronato. Fue una concesión del Vaticano a los reyes de España en la colonia, por la cual éstos gozaban del derecho de crear cargos eclesiásticos. Como contrapartida, facilitaban la difusión de la religión en los territorios ocupados y asumían la responsabilidad de construir templos.

Los nuevos estados en América Latina hacen suyo ese derecho de nombrar obispos y así el poder político no se desprende de los resortes para regular cuestiones religiosas. Al mismo tiempo, las autoridades del Vaticano deberán buscar la manera de iniciar la relación con los "restos" de institucionalidad católica luego de la expulsión del clero hispano a su país. La principal preocupación eclesiástica en el siglo XIX será evitar el nacimiento de iglesias nacionales autónomas y poder así concentrarlas bajo el papado. Por eso aceptar ese "privilegio" a los nuevos estado nación está subordinado a evitar la dispersión católica. Al mismo tiempo se crea en Roma a mediados del siglo XIX un Seminario latinoamericano donde comienzan a formarse y socializarse los nuevos sacerdotes ya no más en la "cultura católica ibérica" de fuertes resabios barrocos sino en la romana con influencia notable del mundo jesuita.

La Constitución Nacional continuó con el Patronato aprobando que: "El presidente de la Nación ejerce los derechos del Patronato nacional en la presentación para las iglesias catedrales, a propuesta en terna del senado" (art. 86, inc. 9). El clérigo constitucionalista que exigió que dijera "previo un concordato con la Santa Sede "no fue aceptado". Cien años después -en octubre de 1966- se firmó dicho acuerdo finalizando con la terna y pasando a ser nombrados por la Santa Sede y "se notificará al gobierno argentino el nombre de la persona elegida, para conocer si existen en su contra objeciones de carácter general". El único caso donde el presidente de la República participa junto con Roma en el nombramiento es en el caso del obispado militar. Es destacable que ningún gobierno elegido libremente por el voto popular (entre 1916 y 1983) creó nuevas diócesis. La mayoría son creaciones de gobiernos dictatoriales.

Cinco diócesis (obispados) existían en el primer censo nacional de 1869, no habían aumentado cuando se hizo el segundo en 1895 y se había duplicado la población de casi 2 a cerca de 4 millones de personas.

El poder político liberal “intervenía” las diócesis. El 3 de noviembre de 1884 dispuso el presidente Roca por decreto: 1) suspender al obispo de Salta de la administración y jurisdicción que ejercía; 2) quedan separados del puesto que desempeñaban los vicarios foráneos de Santiago del Estero y Jujuy.

Otra manera de controlar era no nombrando los reemplazantes a los obispos que se morían o designar en la terna personas no aceptadas por el Vaticano. En 1897 son 8 y en 1910 son once diócesis.

Durante el radicalismo en el gobierno no se crea ninguna diócesis. Más aún la Corte Suprema de Justicia decide en 1925 no aceptar que se designen obispos de otras diócesis a cargo de la ciudad de Buenos Aires – en este caso como Administrador por acefalía- sin previo reconocimiento del Senado. De 1922 a 1926 las sedes de Buenos Aires y de otras provincias están vacantes. Un historiador católico afirma: “Lo que ocurría en Buenos Aires era, sin la menor duda, la más grande de las crisis que afectará a la Iglesia Argentina después de los sucesos que tuvieron lugar durante la primera presidencia de Roca; pero existía también, una situación irregular con respecto a otras diócesis, que sufrían las consecuencias del conflicto por la sucesión del arzobispado” (Auza, 1988, p. 301). En 1927 el nuevo nuncio logra que se nombren obispos para esas sedes.

En 1930, con alrededor de 11.745.000 habitantes, hay once diócesis, es decir 1.067.000 habitantes por diócesis.

En 1935, luego del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, se crean – con el gobierno del general Justo - casi la misma cantidad que desde los orígenes del cristianismo en la región. Se pasa de 11 a 21. Comienza la expansión institucional católica por todo el territorio. En 1939 se pasa a 22.

Durante el peronismo se crea una –San Nicolás- pero no es provista de personal.

La militarización y catolización del 55 al 83 queda plasmado en el aumento geométrico de diócesis: se eleva de 23 a 63. *Ninguna durante el gobierno peronista de 1973 a 1976.*

Desde el retorno de la democracia hasta fin del siglo XX son 6 más. Al obispo (en actividad y jubilado) se le otorga pasaporte diplomático y es remunerado por el estado (vigente desde la dictadura cívico-militar-religiosa de Videla-Martínez de Hoz hasta hoy) con el sueldo equivalente a juez de primera instancia.

La romanización e italianización de la institución católica se observa en los

cardenales. No provienen ni de familias patricias ni de las burguesías dominantes. Son hijos o nietos de inmigrantes mayoritariamente italianos. Son oblatos, le deben todo a la Iglesia que los hizo ser "alguien" y los "cobijó", desde la adolescencia hasta su muerte. Sus nombres son, en orden de nombramiento Copello, Caggiano, Fassolino, Primatesta, Aramburu, Pironio, Quarracino, Bergoglio, Karlic.

3. LOS DATOS SOBRE NUESTRA ENCUESTA: LA PROBLEMÁTICA SOBRE LA SECULARIZACIÓN Y LAICIDAD

Trabajar estos temas desde una perspectiva cuantitativa tiene sus límites: se buscan más homogeneidades que diferencias, el momento y el contexto de las preguntas, el vínculo con el encuestador, el tipo de preguntas, los imaginarios dominantes, etcétera. Al mismo tiempo es un instrumento que nos permite conocer a nuestra sociedad en su amplitud y diversidad según situación etarea, sexual, educativa, urbanización, identidad religiosa, etcétera.

Numerosos países –no es el caso Argentino– tienen censos nacionales cotidianos que permiten comparaciones en el largo plazo y son herramientas confiables en manos de investigadores y funcionarios para sus estudios. En nuestro país solo en los censos de 1947 y de 1960 se preguntó en el siglo XX por la religión. Insistimos oficialmente desde nuestro Centro del CONICET para que en el del 2010 se preguntara, pero no se nos tuvo en cuenta.

De allí la importancia –y al mismo tiempo la prudencia– de estos datos. Varios colegas presentan artículos en este número sobre esta primera encuesta académica.

En lo referente a la secularización de la sociedad argentina tenemos importante información proveniente de esta primera encuesta sobre algunos de los principales indicadores el actual proceso de recomposición religiosa. Vivimos una sociedad ampliamente inmersa en las creencias religiosas y donde las instituciones dominantes en el largo plazo –especialmente la católica– no es la estructurante de esos vínculos ni define solamente la economía del lazo social. Los conceptos sobre: toma de distancia institucional en lo cultural y en el vínculo con lo sagrado (gráfico N°1); el creer por su propia cuenta y a su manera (gráfico N°2); el no cumplimiento en la vida cotidiana de normas y directivas de la autoridad religiosa (gráfico N°3, cuadro N°1), apoyar el aborto (gráfico N°4), solicitar el casamiento de los sacerdotes (gráfico N°1) y que estos puedan ser también mujeres (gráfico N°1), la reafirmación identitaria prima sobre las convicciones; el exigirles a las iglesias preocupaciones sociales (cuadro N°2); son los ejemplos del actual proceso

de secularización que aparecen en nuestra encuesta. Otras dimensiones de la secularización –la transferencia de sentidos, la resignificación, campos de sentidos más amplios- no pueden ser respondidas por estos instrumentos metodológicos.

Para el tema de la laicidad vemos como varias afirmaciones de toma de distancia entre el Estado y las instituciones religiosas que no han sido acompañadas por las actuales leyes vigentes en nuestro país. La mayoría de los creyentes está por despenalizar el aborto y no hay ley aún que lo acompañe; la mayoría de los ciudadanos está en contra del salario a los obispos y se sigue aplicando las leyes de la dictadura; el parlamento votó leyes de enseñanza sexual y de ampliar derechos de salud reproductiva y no se cumplen en las jurisdicciones provinciales, etcétera. Los umbrales de laicidad en Argentina responden más a una laicidad de subsidiariedad (es decir que el poder religioso está legitimado para cumplir todo tipo de tareas sociales –sociales, educativas, salud, económicas- en colaboración con el Estado y la sociedad política y donde los vasos comunicantes son amplios, mutuos y dislocantes según momentos y contextos) que a una laicidad democrática con autonomías entre los diversos campos.

El actual imaginario de laicidad aparece reclamando los mismos privilegios sociales, económicos y simbólicos que hoy tiene la institución católica para los otros grupos religiosos y no una toma de distancia estatal sobre esos temas (gráfico N°5). La igualdad religiosa y la autonomía no es el tema central en el vínculo entre grupos religiosos, sociedad política y estado. No olvidemos que la institución más creíble en la sociedad argentina al realizarse nuestra encuesta era la Iglesia Católica y muy cercana a los medios de comunicación. ¿Será igual luego de la masiva exposición pública de sus dirigentes eclesíásticos contra el matrimonio igualitario y que de todos modos fue aprobado por el parlamento? Las religiones, las sociedades y el mundo partidario cambian y se transforman por caminos múltiples y no previstos.

4. ENTRE LO “QUE ES” Y LO QUE “QUEREMOS QUE SEA”

La última afirmación nos muestra los desplazamientos entre el investigador y el ciudadano, entre el distanciamiento crítico necesario para producir conocimientos de calidad y el compromiso para que esos conocimientos contribuyan a fortalecer la idea que todas las personas son iguales en respeto, dignidad y derechos y así profundizar la vida democrática.

¿Podemos ignorar estas motivaciones y las repercusiones en nuestros paradigmas epistemológicos? Esos desplazamientos ¿deben ser individuales, grupales o sociales?

¿Es un problema de edad y de carrera académica? O sea, cuando me inicio en la carrera de investigador ¿guardo todas las distancias posibles con los actores y trato de "crecer" en el campo académico que tiene sus propias lógicas, producciones científicas agenciadas, conflictos y competencias? Y cuando avanzo en la edad o crezco en credenciales académicas suficientes ¿dejo de lado esos recaudos y opino al mismo tiempo como investigador y como comprometido ideológicamente en uno y otro campo?

¿Es un problema del estado actual "mercado" o del "campo", donde las credenciales académicas pueden conseguirse tanto por "la distancia" con los actores como por el "involucramiento total" con esos actores donde también se puede "lucrar con los márgenes"?

¿Es un problema de los actores investigados? ¿Es lo mismo investigar actores con poder que otros sin poder; es lo mismo investigar los poderes emergentes que los consolidados o que los que están en retirada? ¿Es lo mismo investigar a empobrecidos que a adinerados? ¿Es lo mismo los que tienen capital acumulado y lo defienden a rajatablas que los que deben obtener y disputar esos capitales, sean cuales fueran? Los primeros quieren invisibilizarse en las investigaciones para no mostrar su poder y los segundos quieren visibilizarse al máximo para disputar –desde lo académico– esos poderes establecidos. Unos más reacios y los segundos más receptivos a entrevistas y mostrarse en el espacio académico y público.

Si hay grupos religiosos que son considerados como "reaccionarios" o "discriminados" o que "impiden el cambio" o "que impulsan al cambio", ¿cuál será la mirada, la escucha, la comprensión y la interpretación que se tendrá de esos actores cuando aparezcan en el espacio público y "amenacen" el orden o desorden establecido o los capitales hegemónicos? ¿Qué creencias investigaremos de esos grupos? ¿La construcción realizada por los medios, la familiar, la "histórica" psico-social, la simbólica, la de los planes de estudio de cada facultad, la que necesitamos para nuestras "credenciales" o todas juntas?⁷ Una vez más debe-

⁷ Las miradas históricas nos ayudan a evitar universalizaciones, creer que es la primera vez que ocurre o suponer que somos los primeros en el campo de investigación. Las clasificaciones son ordenadoras de las subjetividades y de las dominaciones. "La supervivencia de las más antiguas supersticiones y, como consecuencia de ella, una credulidad inconcebible, caracteriza a todos los pueblos... Los que ejercitan el llamado ministerio de la religión, esclavizando el espíritu humano por medio del dogma y de la superchería... Explotan a los creyentes... son parásitos del cuerpo social... millares de frailes y monjas han invadido a nuestro país, especialmente a Buenos Aires... solo cabe la esperanza de que una nueva faz del proceso evolutivo de la humanidad determine su extinción completa..." (Ingenieros, 1908, 215-6)

mos recordar la importancia entonces de los imaginarios dominantes sea como representaciones sociales, como ideologías y como sentidos que damos a nuestro accionar cotidiano.

Sin trabajo de campo, sin conocimiento de los actores en su espacio, territorio, lugar de sueños y fracasos, no es posible producir nuevos y significativos conocimientos. No hay calidad en la comprensión de la vida de los actores investigados sin un vínculo estrecho con los “otros” y “otras”. El vínculo sólo no garantiza una interpretación exhaustiva pero sin ese vínculo entre personas ontológicamente iguales y diversas en su cotidianidad no puede haber densidad y calidad en la interpretación de los datos.

Cuando analizamos “grupos religiosos” en el espacio público, ¿cuáles son nuestros supuestos? ¿Partimos de la igualdad entre todas las personas, es decir suponemos que toda persona tiene igual derecho a utilizar el espacio público que otra o reproducimos las jerarquías y naturalizaciones dominantes? ¿Las mayorías tienen derechos que no les corresponde a las minorías? Si la ley dice lo contrario, esto es, privilegia a mayorías o sectores con poder religioso no respetando la igualdad entre todas las personas como sucede en nuestro país ¿Cuál será nuestra interpretación? ¿Cuál será nuestro compromiso como investigador y como ciudadano por transformar esas leyes injustas? La consagración que la ley realiza de la diferencia a favor de un grupo ¿No influirá la interpretación del investigador acerca del derecho inalienable de ese grupo respecto del lugar simbólico, físico, social, cultural que ocupa y/o reivindica?

Sobre el tema de los privilegios en materia religiosa que hoy se efectiviza en un Fichero de Cultos donde “todos” deben inscribirse en el Estado previamente a ejercer su libertad religiosa salvo la institución católica, puede sernos útil para reflexionar sobre estos temas. Una vez más el imaginario donde unos “deben” inscribirse y “otro no”, aparece como representación dominante en el siglo XXI mostrando continuidades de siglos en la jerarquización del espacio, el cuerpo, la subjetividad, la diversión, lo admitido y lo prohibido, lo legal y lo ilegal. En sociedades democráticas un derecho- la libertad religiosa o el matrimonio o la decisión sobre su cuerpo- supone la igualdad de todos aquellos que compiten en el mercado de bienes de salvación más allá de los comportamientos sociales, morales o políticos de sus clérigos o especialistas. Lo interesante es constatar la persistencia de imaginarios de larguísima duración -poniendo en tela de juicio los supuestos “cambios de mentalidad” en otros temas- que siguen pensando, ordenando y organizando las sociedades en términos de grupos y personas culpables y grupos y personas inocentes, unos sin derechos y otros que sí los merecen. En estos temas ¿cuáles son las interpretaciones dominantes en los investigadores?

¿Podemos como investigadores resistir a las presiones de un mundo de la vida estructurado por la lógica del mercado y normalizado en sus jerarquizaciones por teorías sociales que se han hecho "sentido común" sin crear e incorporar modelos alternativos de interpretación de hechos, representaciones e imaginarios que surjan del vínculo entre millones de "otros" y "otras" con grupos de investigadores? No solo podemos sino que debemos ¡¡!!

Otro tema es saber si hay más o menos creencias religiosas que hace cien años; más o menos desinstitucionalización que hace cien años o más o menos práctica cultural que hace cien años. El más o menos de tal o cual conducta, acto o motivación no deja de tener fuertes reminiscencias positivistas sobre cierto "determinismo social". Una primera reflexión en el equipo de trabajo fue –por ejemplo- la cantidad de marcas religiosas y cómo interpretarlas ¿Hay más o menos marcas que hace diez o cincuenta o cien años en el espacio público? Más allá que tenemos pocos trabajos desde la sociología histórica y desde la historia sobre el tema, innegablemente lo que ha cambiado es la noción de espacio público, espacio privado y de su utilización. Esa frontera es hoy fluida, permeable y ampliamente porosa. Comparar en el largo plazo supone tener categorías epistemológicas que supongan que las nociones de lo público, de su utilización y de su demarcación están en movimiento.

¿Cómo debemos interpretar entonces los supuestos y las acciones del investigador en la temática secularización y laicidad, como interpretar la tensión permanente entre lo que nuestras investigaciones muestran y aquello que deseamos que acontezca? Creo que tenemos que producir los mejores trabajos de calidad académica que podamos y debemos también colaborar con nuestra producción académica a lograr una mayor distribución de los múltiples capitales y la democratización en personas, grupos y sociabilidades. Ser funcionario estatal exige –como compromiso individual y como exigencia de un centro de investigación público- un compromiso solidario, afectivo y efectivo con los más olvidados, discriminados, empobrecidos e invisibilizados de nuestro país. Los caminos para lograrlos son múltiples y nada ni nadie nos podrá garantizar que el que cada uno toma individualmente es el correcto, el errado o el mejor o el peor, pero sí hay que intentarlo y explicitarlo.

Si nuestras investigaciones no tienen en cuenta en sus interpretaciones –en el actual estado-nación- estos diferentes procesos en la construcción de sus categorías y análisis, estaremos más repitiendo y reproduciendo imaginarios dominantes sobre estos temas y grupos sociales que creando teorías sociales que partan de nuestras situaciones globales y particulares al mismo tiempo.

Sería, entonces, importante que cuando los investigadores interpretemos actores sociales exterioricemos previamente cuales son nuestras empatías, simpatías, miedos, amenazas y teorías sociales según cercanía-lejanía social, política, religiosa, de género, económica y simbólica con respecto a los “otros” y “otras”. Una doble y triple hermenéutica -la del actor, la del investigador, la del vínculo entre ambos- no solo es necesaria sino imprescindible hoy para comprender e interpretar el amplio y complejo mundo de la vida.

BIBLIOGRAFÍA.

- Auza, Néstor Tomás (1988) *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Tomo III*, Buenos Aires, Ed. Docencia.
- Bauberot, Jean (2007) *Les laïcités dans le monde*, París, PUF.
- Blancarte, Roberto (coord.), (2008) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México.
- Casanova, José (1994) *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Christian, Lerat y Bernadette Rigal-Cellard (2000) *Les mutations transatlantiques des religions*, Presses Univesitaires de Bordeaux.
- Claude Raphael, Samana (2001) *Developpement mondial et culturalités. Essai d'archeologie et de prospective éco-culturelle*, París, Maisonneuve et Larose.
- Da Costa, Nestor (org.), (2006) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, CLAEH/ALFA.
- Gauchet, Marcel, (1985) *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.
- Ingenieros, José (1908) “Prólogo” en Gómez, Eusebio *La mala vida en Buenos Aires*. Buenos Aires, Instituto de Criminología, pp. 5-15
- Gutierrez, Tomás (comp.), (1996) *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*, Lima, CEHILA.
- Levine, Daniel (2009) “The future of Christianity” *Journal Lat. Amer. Studies*, 41, Cambridge University Press , pp. 121-145
- Mallimaci, Fortunato (ed.), (2008) *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, ALFA/UBA, Buenos Aires, Biblos.
- Mallimaci, Fortunato (comp.), (2008) *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
- Mallimaci, Fortunato “Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner” *América Latina Hoy*, 41, pp. 57-76, Salamanca, España, 2005

Weber, Max, (1998) "Excurso", en *Ensayos sobre sociología de la religión Tomo I*, Buenos Aires, Taurus, pp.527-562

ANEXO.

GRÁFICO 1. TOMA DE DISTANCIA INSTITUCIONAL Y AUTONOMÍA.

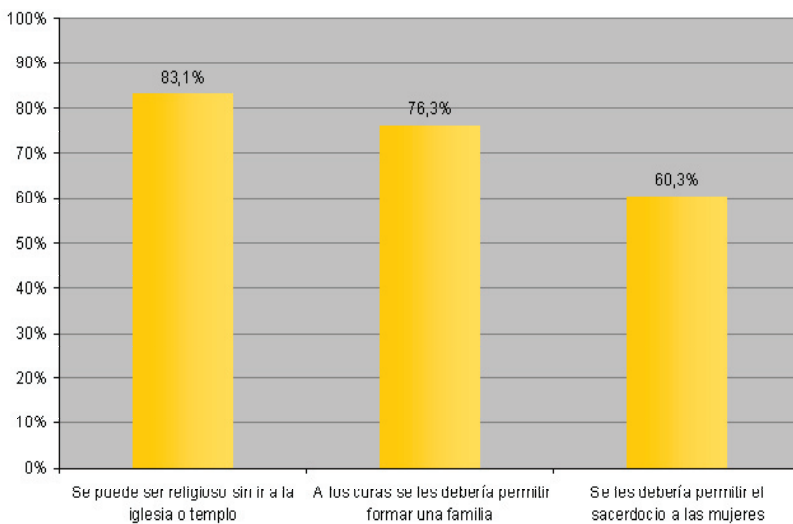


GRÁFICO 2. CREER POR SU PROPIA CUENTA Y A SU MANERA.

USTED SE RELACIONA CON DIOS A TRAVÉS DE :

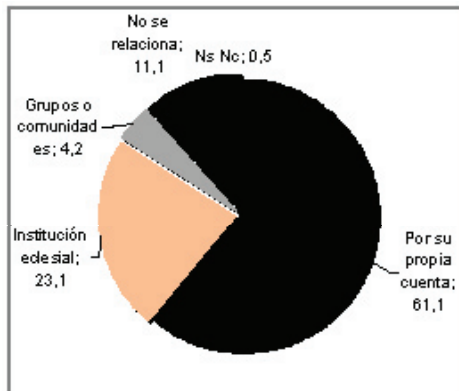


GRÁFICO 3. VIDA COTIDIANA ALEJADA DE LOS PRECEPTOS Y MANDATOS CATÓLICOS

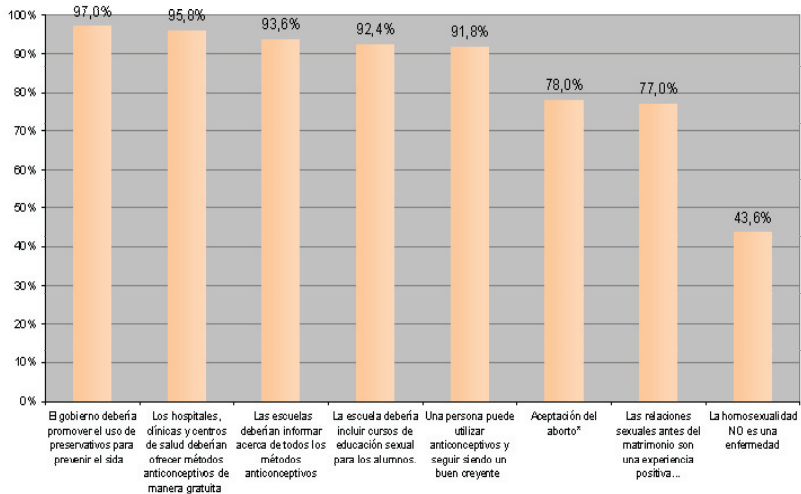


GRÁFICO 4. LA MAYORÍA DE LOS CREYENTES ACEPTA EL ABORTO EN ALGUNAS CIRCUNSTANCIAS

OPINIÓN SOBRE EL ABORTO

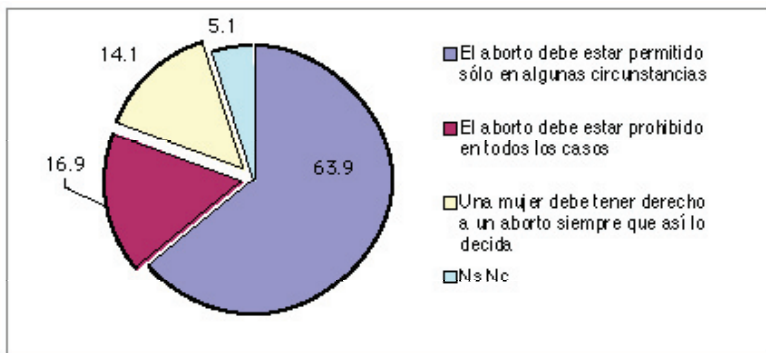
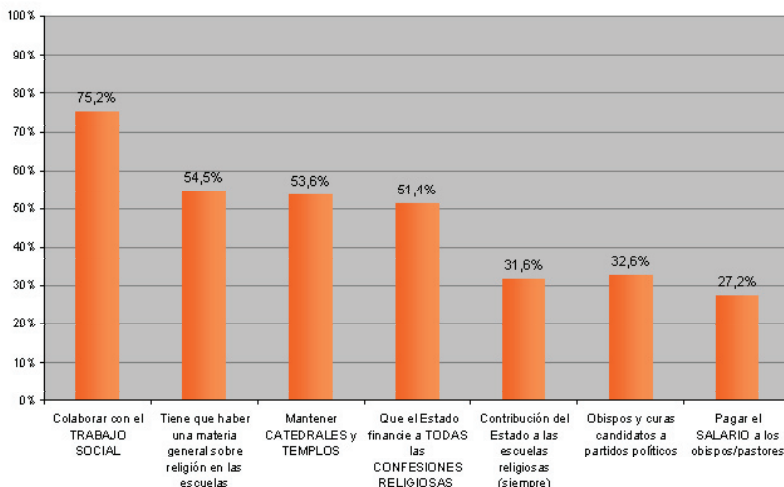


GRÁFICO 5. LAICIDAD DE SUBSIDIARIEDAD Y NO DE RECHAZO O SEPARACIÓN TOTAL. ESTADO, SOCIEDAD POLÍTICA Y GRUPOS RELIGIOSOS DEBEN COLABORAR.



CUADRO 1. ALTOS RECLAMOS DE DERECHOS Y MAYOR AUTONOMÍA RESPECTO A NORMAS DOCTRINALES.

| EDAD | 18-29 años | 30 a 44 años | 45-64 años | 65 años y más |
|---|------------|--------------|------------|---------------|
| El gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida | 97,9% | 97,8% | 96,4% | 94,9% |
| Los hospitales, clínicas y centros de salud deberían ofrecer métodos anticonceptivos de manera gratuita | 97,7% | 98,9% | 92,7% | 91,7% |
| Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos | 97,2% | 94,3% | 91,8% | 88,5% |
| La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos. | 96,2% | 94,8% | 89,6% | 85,4% |
| Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente | 94,7% | 95,6% | 88,1% | 85,7% |
| Acepta el aborto al menos en una circunstancia | 80,9% | 81,5% | 75,3% | 71,0% |
| Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva... | 86,5% | 86,0% | 70,4% | 53,7% |
| La homosexualidad NO es una enfermedad | 54,4% | 49,1% | 36,2% | 25,3% |

CUADRO 2 CREDIBILIDAD SOCIAL MAYOR QUE SALVÍFICA. ACTIVIDADES A LAS QUE DEBERÍA DEDICARSE LA IGLESIA EN PRIMER LUGAR

| | |
|--|-------|
| Ayudar a los pobres | 39,0% |
| Defender los derechos humanos | 35,0% |
| Formar a los fieles en cuestiones morales | 19,7% |
| Proponerse como canal de protesta y lucha social | 2,3% |
| Influir en las políticas de los gobiernos | 2,1% |
| NS NC | 1,8% |
| Dedicarse a temas políticos | 0,2% |