

## Más allá de la secularización

Valeriano Esteban

*(Universidad de La Laguna. España)*

En Occidente la relación entre los ámbitos cultural, político y religioso ha venido girando en torno a la teoría y la práctica de la laicidad y el secularismo, si bien de manera en ocasiones conflictiva, a veces incierta y nunca completamente resuelta. En todo caso, en sus diversas variantes, el movimiento secular occidental contó siempre con el apoyo de una idea sobre el cambio religioso, la secularización, que se desarrolló con fuerza en la sociología hasta alcanzar un estatus prácticamente incuestionable. Este hecho en sí mismo ya llama la atención. La sociología es una disciplina que se caracteriza por estar atravesada por debates entre posiciones bastante enfrentadas, bien sea sobre la desigualdad, la condición de la sociedad moderna, la metodología o incluso sobre su propia naturaleza. Esto ha llevado a menudo a caracterizar a esta disciplina como multiparadigmática, a diferencia de otras en las ciencias naturales y sociales, más tendentes al consenso. Los años sesenta del siglo pasado fueron testigos de uno de los puntos álgidos de división, con un enconado enfrentamiento entre una corriente de inspiración marxista y otra corriente funcionalista. Sin embargo, curiosamente, en el ámbito de la sociología de la religión se dio una notable convergencia. Esta convergencia, que no ocultaba la presencia de importantes matices diferenciadores aquí y allá, recibió el nombre de “teoría de la secularización”. El mensaje central de esta teoría era claro: *a medida que las sociedades se modernizan, se hacen más seculares*. Habría una relación directa, observada y esperada entre modernización y secularización. No cabe duda de que esta idea caló en el conjunto de la sociedad.

El consenso respecto a esta idea central estaba tan extendido que incluso sociólogos creyentes la suscribieron. En España tuvo bastante influencia *El dosel sagrado*, un libro de Peter Berger, sociólogo protestante de origen austríaco afincado en Estados Unidos. Berger sostenía que la secularización no se podía reducir a una sola causa. Era un proceso complejo y de largo recorrido. En su relato, como en el de Weber anteriormente, la secularización tiene paradójicamente raíces religiosas. Todo comienza con el proceso de simplificación y racionalización religiosa que tuvo lugar en el judaísmo antiguo, caracterizado por su particular aversión a la magia y un énfasis

correlativo en el monoteísmo, *causa exclusiva* de la que depende la realidad última. Este impulso racionalizador también se dio posteriormente en el protestantismo, con su eliminación de elementos rituales, mediadores y sacramentales, más propios del catolicismo. La Reforma protestante aceleró notablemente el proceso de reducción del ámbito de lo sagrado y sus instituciones, contribuyendo decisivamente a separarlo del ámbito profano. Cabe señalar que el concepto de secularización es bastante complejo, porque históricamente se le han ido añadiendo una serie de capas de las que no siempre es todo el mundo consciente. Esto condena al concepto a una irremediable ambigüedad, por lo que no son infrecuentes los malos entendidos, incluso entre especialistas.

Uno de los primeros significados que adquirió este término está íntimamente relacionado con una particular experiencia europea: la separación y contracción de las instituciones religiosas. Según Berger, fueron estos procesos, junto con un estilo de vida más racionalista, al que tanto contribuyó la puesta en práctica de la doctrina protestante, los que ayudaron al auge de la ciencia, el capitalismo y la industria. Así se crearon las condiciones bajo las que grandes segmentos de la población empezaron a vivir sin conceder a la religión demasiada importancia. Las estructuras temporales puramente seculares fueron ganando terreno, constituyendo un verdadero *territorio liberado* respecto a la religión, autónomo, que crecía imparable. La religión, que había sido el dosel que garantizaba la integración de la sociedad, abarcándola en su conjunto y dotándola de significado, ya no podía cumplir esta función. Pero esto, con ser importante, no lo es todo. La fragmentación de la tradición cristiana posterior a la Reforma significó una situación de pluralismo religioso. Ante el reto de la competencia y la acomodación en el mundo moderno, las diversas autoridades religiosas reaccionaron utilizando progresivamente estrategias racionalizadas y centradas también en lo terrenal. Los individuos comenzaron a recibir con creciente escepticismo las afirmaciones de las autoridades religiosas, anteriormente sin rivales. La situación de pluralismo había devenido en una crisis de credibilidad. Así pues, la secularización había sido primero fruto de una diferenciación estructural y, finalmente, había llegado al ámbito de las conciencias y las prácticas individuales. Esto último nos remite a otra capa del concepto de secularización, mucho más cercana en el tiempo y, por tanto, más familiar. Conviene retener que, aunque relacionadas, estas dos capas, la de la contracción y separación de las instituciones religiosas y la del declive de creencias y prácticas, son distintas y ocurren en momentos históricos distintos.

Otras figuras importantes de la sociología europea de la época se acercaron también a esta cuestión con aportaciones de gran calado, no todas concordantes, con mensajes y metodologías diversas. Así, para Thomas Luckman, célebre colaborador de Berger y también creyente como éste, en la sociedad moderna la religión ante todo se *privatiza* y cambia de significado, pero no desaparece ni pierde importancia. Nos encontramos aquí con otra dimensión del concepto de secularización: la privatización de la religión, emigrada del ámbito público al privado, pero no necesariamente desaparecida (Luckmann, 1963). Bryan Wilson, por otro lado, intentó sistematizar el estudio de la secularización en el momento presente, identificando variables, construyendo modelos y utilizando encuestas y series de estadísticas de participación religiosa. Su conclusión fue que la racionalización consustancial a la modernidad significaba que la religión habría de continuar la tendencia de marginación de la vida pública hasta quedar condenada a la indiferencia entre la mayoría de la sociedad (Wilson, 1985). Otros sociólogos, como David Martin, no se entretuvieron en pronósticos sino que intentaron explicar las variaciones de los caminos hacia la secularización en Europa utilizando un marco histórico e internacional comparativo. Martin veía una relación inversa entre el grado de pluralismo religioso en el nivel institucional y la secularización en el plano individual. Cuanto más organizada estuviera la religión de manera monopolista en un país determinado, mayor y más brusca sería la tendencia hacia la secularización. Por el contrario, un escenario religioso plural solía verse acompañado de una tendencia mucho más suave hacia la secularización (Martin, 1978).

A pesar de estas diferencias, en torno a los años sesenta, la época dorada de los estudios sobre la secularización, había una teoría, o mejor, un paradigma que, aunque no garantizaba un consenso monolítico, proporcionaba un marco conceptual común a cerca de la relación entre sociedad y religión en el mundo moderno y una serie de hipótesis que ordenaban la investigación. La idea hacia la que se convergía era que la religión en la sociedad moderna estaba en serios apuros. Aunque había sido en la sociedad tradicional donde se habían puesto las semillas de la secularización, ésta era todavía una sociedad consustancialmente religiosa. Por el contrario, la sociedad moderna y la

religión no mezclaban bien, y para entender esta situación el mejor concepto disponible era el de secularización.<sup>1</sup>

- *Deconstruyendo la secularización.*

En torno a los años ochenta esta idea empezó a ser crecientemente cuestionada. Como hechos que refutaban la deriva del presente hacia la secularización se citaba siempre la creciente importancia de la religión en la política internacional, la aparición de regímenes que hacían la revolución con líderes religiosos a la cabeza o el vigor de nuevos y viejos fundamentalismos en Europa y fuera de ella. Se trajo menos a colación el declive del marxismo como religión secular frente al renacer de las religiones históricas, pero posiblemente fuera igual de importante. Durante cierto tiempo algunos teóricos entretuvieron la idea de que el marxismo podía ser el mejor ejemplo de cómo las religiones históricas podían verse desplazadas por movimientos seculares carismáticos dotados de una profunda dimensión ética. Pero lo cierto es que el marxismo como movimiento colectivo no consiguió sobrevivir a su fase de rutinización, al contrario de las religiones históricas. Sea como fuere, estos hechos abrieron la puerta a una serie de críticos de la idea de la secularización, críticos que por su virulencia podemos sospechar que nunca habían quedado totalmente convencidos por ella y esperaban ansiosos su oportunidad. La oportunidad la encontraron cuando percibieron que los tres componentes de la secularización (la separación y contracción de las instituciones religiosas, la privatización de la práctica y el declive de las creencias individuales) empezaban a verse cuestionados.

El paradigma dominante podía ser exitosamente desafiado. Con ello también la propia disciplina de la sociología, con la que tanto se había identificado, se vio puesta bajo cuestión. Algunos llegaron a decir que la sociología había *sacralizado* su compromiso con la secularización. El dominio del pensamiento secularista y secularizador de los padres fundadores de la sociología, Comte, Marx, Durkheim, Weber, Spencer, etc., fruto del enfrentamiento entre la Europa liberal y la religión, se había transmitido en la disciplina generación tras generación a través de una cadena ritual. Así, los sociólogos habríamos sacralizado, a veces sin darnos demasiada cuenta,

---

<sup>1</sup> Posiblemente, el análisis teórico más completo sobre el concepto de secularización en sociología sea el de Tschannen (1991, 1992). Para una revisión en español de este análisis véase Beltrán Cely (2009). Véase también Esteban (2007).

como idea recibida, nuestro compromiso con la secularización y sus valores. Recordemos que el fundador de la sociología, Auguste Comte, acuñó este término a principios del siglo XIX para identificar un nuevo campo de conocimiento que reemplazara las mistificaciones religiosas como guía para la moral en el nuevo mundo industrial, turbulento y desorientado, e incluso abogó por el establecimiento de una flamante *religión de la humanidad* basada en los nuevos principios positivos y progresistas. Comte no estaba solo en esto: su predecesor Saint-Simon había dicho cosas parecidas. Posteriormente, aunque de forma más moderada, también las diría Durkheim. Otras voces autorizadas de la sociología, como Marx o Spencer, a pesar de sus visiones políticas opuestas, compartían un feroz anticlericalismo y un profundo recelo ante la religión. Por eso los críticos de la teoría de la secularización pudieron afirmar que el compromiso de la sociología con la secularización había ido más allá de toda prueba empírica o teórica. Para ellos, la teoría había sido principalmente la creación de sociólogos europeos y eurocéntricos, creyentes o no, que habían romantizado el pasado religioso de sus países. Habían utilizado acríticamente un esquema evolucionista estipulando un principio, una sociedad tradicional homogéneamente creyente, y un fin, la sociedad moderna progresivamente liberada de la influencia de la religión. Bien mirada, la teoría de la secularización descansa en creencias sobre el pasado tanto como sobre el presente. Pero estas creencias ni se habían acompañado de datos suficientes, ni se habían dignado en refutar hipótesis alternativas de cambio religioso. Bien pudiera ser que el cristianismo estuviera en una fase solamente temporal de decadencia, como anteriormente había sucedido, y no ante una condena final. Sólo así, sin examinar las alternativas y sin haber estudiado realmente el pasado, se habría mantenido intacta la teoría, que súbitamente aparece como menos científica e incuestionable.

Las dudas se extienden a la situación de la secularización en el presente. En principio, si reducimos la teoría de la secularización a sus componentes más empiristas e inmediatamente verificables, deberíamos encontrar una relación positiva entre indicadores de modernización y de secularización en el nivel de las prácticas y de las creencias. Pero las variaciones dentro del mundo occidental no validan de manera clara estas afirmaciones. Estados Unidos mantiene tasas sorprendentemente altas de participación religiosa si se compara con las de Europa. Dentro de la propia Europa, Alemania occidental es más moderna pero menos secular que Alemania del Este. Fuera de Occidente, ni Japón ni otros países de industrialización tardía, como Corea del Sur,

están acompañados de un proceso de secularización. Quizá la secularización no sea una teoría de alcance general y sólo sea válida para un período muy determinado de la historia europea. Esta parece ser la posición actual de Berger. Después de haber sido una de las figuras de referencia de la teoría de la secularización, ha abjurado de ella. Es hora de admitir, nos dice, que aunque la modernización ha tenido efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros, también ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización. Por ello no hay razón para concentrarse en un supuesto general de secularización, sino en la singular secularidad europea, donde la creencia no ha desaparecido, pero la participación es muy baja. Europa sería una excepción dentro de la nueva tesis de la desecularización del mundo. Quebec, por su historia, sería una prolongación de la Europa secularista, una cabeza de puente en América, de la misma manera que lo son a veces los medios de comunicación y los campus universitarios, especialmente los de ciencias sociales, donde los porcentajes de creyentes son, significativamente, menores incluso que en los de ciencias naturales (Berger, 1999).

Otros sociólogos han ido más allá y han tratado de construir un paradigma rival al de la secularización. En esta empresa destaca ante todo Rodney Stark, quien junto a una serie de colaboradores ha desarrollado una ingeniosa *teoría económica de la religión o del mercado religioso* en torno a los conceptos de demanda religiosa –la práctica y la creencia individual- y la oferta religiosa –las distintas iglesias y organizaciones que intentan satisfacer esta demanda (Stark, 2006). En el caso europeo la verdadera pregunta sería por qué a pesar de las altas tasas de creyentes que las encuestas indican, éstos no ven necesidad de participar con regularidad en las instituciones religiosas. Stark plantea resolver esta incógnita con una serie de axiomas y razonamientos. Para ello parte de la idea de que la variable realmente importante, aquella que explica las variaciones en el compromiso religioso, es la oferta, la actividad de las organizaciones. Según él, la demanda religiosa agregada se mantiene más o menos constante a través del tiempo y el espacio, aunque a veces sea latente. Los individuos, sin embargo, varían en necesidades y gustos, en religión como en lo demás, por lo que unos demandan mucho compromiso y otros menos. Consecuentemente, no puede haber una única empresa religiosa que pueda dar entera satisfacción a tanta diversidad individual. De lo que se sigue que el estado natural de la religión en todo tiempo y lugar es el de pluralismo religioso, el de diversidad de organizaciones que compiten por creyentes o demandantes religiosos. Históricamente, sin embargo, este

estado natural pluralista se ha visto suprimido a menudo en favor de religiones oficiales, que hacían las veces de monopolios religiosos. Ante situaciones de mercado religioso intervenido, los monopolios no tenían incentivos para atraer a su congregación, cautiva después de todo, y podían descuidar sus labores religiosas sin verse expulsados del mercado. Esto es lo que finalmente explica la situación de apatía religiosa a pesar de que la demanda y la creencia sigan presentes, como los estudios revelan. Su latente demanda religiosa no puede ser satisfecha por unas organizaciones acomodadas. Así podemos explicar que haya tantos *creyentes sin pertenencia*.<sup>2</sup> Como el mercado religioso ha estado tradicionalmente intervenido, muchos nichos religiosos con demandas específicas han dejado de cubrirse. La apatía religiosa es consecuencia de siglos de regulación religiosa. No es casualidad, nos dice Stark, que donde el clero está mejor pagado por el estado, como en Alemania y Escandinavia, sea donde podemos esperar tasas más altas de secularización. Contrariamente a lo que Berger creía en un principio, la mejor garantía de vitalidad religiosa la proporcionan situaciones de sano pluralismo competitivo, como lo demuestran tanto la pujanza que el Islam recibe gracias a la pugna entre distintas corrientes como el renacimiento religioso de América Latina, que debemos atribuir a un emprendedor movimiento evangélico que ha conseguido entrar en un mercado previamente atendido por un adormecido monopolio católico (Stark, 2006)

Aunque esta teoría económica de la religión haya recibido fuertes críticas, lo cierto es que ha estimulado la defensa del paradigma de la secularización a través de nuevos trabajos empíricos y nuevos modelos de secularización. En este capítulo destacan los recientes trabajos de Ronald Inglehart y Pippa Norris, quienes utilizando datos de encuesta de más de sesenta países en distintos niveles de modernización, han llegado a la conclusión de que hay pruebas suficientes para hablar de un proceso de secularización de las creencias, pero solamente en aquellas sociedades que además de ser ricas dotan a sus miembros de la suficiente sensación de seguridad personal y social. Es la ausencia de suficiente protección social en Estados Unidos lo que ayudaría a explicar su particular vitalidad religiosa. La religión prospera con la incertidumbre y la vulnerabilidad, no necesariamente con el pluralismo (Inglehart y Norris, 2004). Pero los desafíos de Stark han contribuido ante todo a reformular en términos mucho más estrictos la visión ortodoxa de la secularización. El guante ha sido recogido por el

---

<sup>2</sup> Según la famosa expresión de Davie (1990).

sociólogo británico Steve Bruce (Bruce 2002, 2006). No cree éste que la comparación internacional avale las conclusiones a las que llega Stark, porque en Europa la identificación religiosa es mucho mayor en países monopolizados por una iglesia, como Irlanda y Polonia, que en países más diversos, como Gran Bretaña. Bruce sigue sosteniendo que la estrategia correcta para encarar el problema consiste en utilizar estudios diacrónicos para un país concreto. Lo que se percibe ateniéndonos a ellos, nos dice, es que en la medida en que las sociedades se hacen más diversas, devienen más seculares, fundamentalmente porque el individuo se autonomiza y con ello se empieza a perder el vínculo religioso. No cree que Estados Unidos escape a esta tendencia. Allí lo que ocurre, sostiene Bruce, es que pese al individualismo reinante, condiciones como la estructura federal y difusa de la administración, la enormidad del país y la libertad de los medios de comunicación, permiten a los conservadores cristianos construir subculturas separadas que pueden permanecer relativamente aisladas de culturas alternativas, inmunizando al individuo de los efectos disolventes de la diversidad. A través de todo un mundo paralelo de escuelas, universidades, empresas, periódicos, cadenas de televisión, agencias de viaje, etc., los conservadores cristianos retienen buena parte de la hegemonía de la que gozaba el cristianismo en la Europa preindustrial.

En el plano conceptual, la teoría económica le parece a Bruce un mal planteamiento para acercarse a la religión, ya que ésta nunca ha sido una preferencia más, sino una identidad social heredada: uno solo puede cambiar de religión tras pagar un alto coste personal. La teoría económica puede servir muy bien para explicar la compra de determinados productos, pero no para transformaciones identitarias profundas, que son precisamente la base sobre la que se ordenan las preferencias. Llegamos así a una paradoja: solamente en sociedades muy secularizadas en el plano estructural se puede cambiar de religión como se cambia de mobiliario. El ataque por parte de la teoría económica de la religión a la teoría de la secularización solamente puede tener plausibilidad en un estado de secularización avanzada, donde el cambio religioso no tiene consecuencias sociales profundas. Así pues, no hay razón para desechar completamente la vieja teoría de la secularización. Frente a las malas interpretaciones de algunos de sus críticos, ha llegado el momento de reformularla de la manera más precisa y vigorosa posible. Esto implica dejar claro que la teoría de la secularización siempre se ha restringido de manera implícita al mundo occidental. También admitir que en el desarrollo del proceso pueden darse ocasional o localmente contratendencias que lo retrasen, relacionadas con la emigración o el nacionalismo, por

ejemplo. Finalmente, hay que puntualizar que esta teoría no sostiene que la secularización sea inevitable, pero sí que, una vez extendida, es irreversible, a menos podamos imaginar un giro en la creciente autonomía cultural del individuo. Ello no significará necesariamente un ateísmo generalizado, sino más bien la relegación de la religión a la indiferencia pública, en línea con lo que antes había dicho Wilson. El paradigma de la secularización, por manido y aburrido que sea, es la manera más fiel y menos partidista de representar la realidad (Bruce, 2006).

La situación en la que nos deja este apasionado enfrentamiento es mucho más típica dentro de la sociología: dos interpretaciones del cambio religioso, la teoría de la secularización y la teoría económica de la religión, retadas de manera resuelta y decidida. La teoría de la secularización trabaja con materiales fundamentalmente europeos y considera a Estados Unidos una excepción temporal. La teoría del mercado religioso universaliza el modelo estadounidense y trata a Europa como una anomalía antinatural en curso de ser reparada. Pese a que se ha centrado principalmente en estos términos, el debate difícilmente se resolverá de manera empírica, porque como señala José Casanova, uno de los sociólogos de la religión más perceptivos, esconde un profundo y arraigado malentendido derivado de la distinta experiencia de europeos y norteamericanos (Casanova, 2003). En Europa la experiencia de la secularización es primero la de la contracción del tamaño, poder y funciones de las iglesias frente a las instituciones seculares. La secularización como declive de prácticas y creencias religiosas es posterior y derivada de la primera. Los Estados Unidos nacieron promulgando la ausencia de una religión oficial establecida, así como la separación de iglesia y estado. Por ello la secularización estructural se da por descontada y no se percibe que esta separación haya conducido al declive de las prácticas y creencias, sino más bien al contrario. La separación de iglesia y estado no significa la eliminación de la religión del debate público. Causas políticas dentro del campo progresista, desde las luchas por los derechos civiles hasta la elección del presidente Obama, han contado siempre con formas de apoyo y expresión religiosas (Davie, 2010).

Quizá una de las maneras de empezar a salir de esta situación de punto muerto, en la que ninguna de las dos teorías en liza puede reclamar la hegemonía dentro de los estudios de la sociología de la religión, sería analizar con más detalle la evolución de otras sociedades occidentales fuera de Europa y de los Estados Unidos. Entre ellas, Canadá se encuentra situada en una situación inmejorable, ya que comparte con Estados Unidos un estilo de vida progresivamente asimilable (aunque la ambivalencia

canadiense ante la influencia de su pujante vecino del sur es notable) al mismo tiempo que sus instituciones se han conformado basándose en referencias británicas y francesas, a lo que hay que sumar diversas inmigraciones europeas y, posteriormente, de todo el mundo. En términos socioreligiosos, David Martin sitúa al Canadá contemporáneo a mitad de camino entre Estados Unidos, con alta participación y sin religión oficial, y Gran Bretaña, con baja participación y una religión oficial que, aunque residual, todavía goza de privilegios y reconocimiento. En otro sitio he concluido que el caso canadiense es un severo correctivo para los teóricos del mercado religioso y su deseo de expandir más allá de Estados Unidos la validez de su teoría, puesto que en Canadá la desoficialización de la religión y su correspondiente liberalización han tenido un efecto de disminución de la participación religiosa. Aun así, la participación religiosa canadiense en su conjunto es notablemente superior a la de sociedades europeas con un nivel de desarrollo parecido. El veredicto del caso canadiense no es suficiente para desbloquear la situación (Esteban, 2007).

Las investigaciones particularistas de los estudios de caso nos inducen a subrayar las contingencias históricas del proceso de secularización y a huir de tentaciones generalizadoras, pero poco nos ayuda eso a la hora de construir una visión de conjunto que nos permita orientarnos. Creo que tiene razón Casanova cuando aboga por resituar el problema adoptando una perspectiva todavía más global. Esto se podría conseguir esforzándonos por alcanzar una visión más amplia de las relaciones entre religión y modernidad, lo que nos permitiría también definir mejor las categorías y las ideas con las que hasta ahora hemos entendido esta relación (Casanova, 2006). Empecemos con que quizá no necesitemos desechar por completo el concepto de secularización, como se ha pedido desde algunos sectores, sino reservarlo para describir un proceso histórico particular de transformación de la cristiandad europea. Ciertamente, este concepto pierde relevancia fuera de Europa. Como hemos visto, es problemático para Estados Unidos y todavía más para otras áreas religiosas. No tiene demasiado sentido para religiones que siempre han sido mundanas y laicas, como el área confuciana en general. Todo esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto es útil seguir equiparando secularización con modernidad. Esta visión, que ha sido dominante en Europa durante mucho tiempo, nos impide contemplar la posibilidad de una modernidad no secular y no occidental: el prejuicio provinciano europeo y etnocéntrico es evidente. Así pues, cabe la posibilidad de que seamos incapaces de entender el mundo fuera de Europa y, paradójicamente, lo que de específico tiene la propia

experiencia histórica de secularización europea. Fenómenos tan particulares e interesantes como las pautas de fusión y fisión de iglesias, estados, naciones y visiones no religiosas han quedado oscurecidos tras la búsqueda de tendencias unidimensionales. Probablemente sean estas dinámicas las que expliquen la particularidad europea respecto a la religión. Aunque las causas exactas distan de estar claras, lo cierto es que en Europa, una vez que el estado nacional asumió las funciones de mantener y fomentar la identidad colectiva, las religiones fueron perdiendo la capacidad de funcionar como religiones de salvación individual para amplios sectores de la población. Pero esto no implicó la desaparición de las iglesias nacionales ni su puesta en cuestión existencial, sino más bien su prolongación como entidades tradicionales. Ello nos permitiría explicar también la *pertenencia sin creencia* de tantos sectores de la sociedad, complementaria de la *creencia sin pertenencia*. Si una vez perdida la fe para amplios sectores de la población, no hay gran demanda de otra nueva, en parte se debe a que estas iglesias nacionales siguen estando ahí como bienes tradicionales de utilidad pública, a cuyos servicios se tiene derecho y se puede recurrir cuando se necesiten: ritos de paso, crisis nacionales, identificación colectiva, etc. La necesidad de situar los procesos de secularización y contrasecularización en marcos de conflictos sociopolíticos, antes que económicos, y de relacionarlos con la actividad de movimientos nacionalistas ha sido recientemente subrayada desde distintas corrientes (Gorski, 2003; Spohn, 2010).

- *Reformulando los secularismos.*

Como consecuencia de que la teoría de la secularización haya perdido su estatus de teoría global de la religión en la modernidad, y de que la experiencia europea no sea generalizable, emerge la cuestión del triunfo innegable de lo que se ha dado en llamar el régimen secular o secularista en Europa. Según José Casanova, lo que hay que explicar no es tanto el triunfo de la secularización en Europa, sino que este cambio secular se haya interpretado como algo “normal y progresista”, como consecuencia casi normativa de ser un europeo moderno e ilustrado que ha superado la religión. A pesar de nuestra inveterada tendencia, la explicación no se puede hallar ya en procesos de modernización generales sino en desarrollos europeos particulares. La teoría de la secularización, inadvertidamente o no, ha cumplido y puede cumplir todavía un papel ideológico: ha funcionado como una profecía autocumplida. El estudio de la ideología secular

moderna, como cosmovisión generalizada, como movimiento social, como autopercepción de la modernidad y de las propias ciencias sociales, es para este sociólogo una de las tareas más importantes de la disciplina hoy en día. A propósito de esto, se sorprendía no hace mucho de que en una academia que se ha dedicado en las últimas décadas a deconstruir casi todo, el secularismo permaneciera intocable y su genealogía inabordable (Casanova, 2006a).

Un primer intento en este sentido lo ha trazado el filósofo quebequés Charles Taylor con su monumental libro *A Secular Age*, en el que merece la pena detenerse (Taylor, 2007). En este libro se intentan explorar ante todo los caminos del secularismo contemporáneo. Su punto de partida es la insatisfacción con las definiciones al uso de secularización. No se muestra convencido por las definiciones de secularidad como declive de la creencia. En su opinión nos encontramos más bien en una situación de gran pluralidad de creencias, antes que de declive. La desafiliación religiosa no tiene por qué implicar ausencia de creencia. Tampoco se muestra completamente convencido de la retirada de lo religioso del ámbito público. La pérdida del carácter oficial de las religiones mayoritarias no significa que el papel público de las religiones haya desaparecido obligatoriamente, sino su transformación. El retorno de la religión al ámbito público y su compatibilidad con la condición secular lleva años siendo advertido por Casanova (Casanova, 1994). En cambio, según Taylor, el aspecto más sobresaliente de vivir en una época secular se encuentra en que la adhesión a la creencia religiosa es problemática desde varios frentes. Para aquellos que son creyentes, su creencia aparece rodeada de otras que parecen razonables y posiblemente alternativas.

Para tratar de comprender la situación actual, Taylor lleva a cabo una investigación histórica que nos revela lo que ha cambiado desde un momento donde la creencia en Dios era parte indispensable del entramado de significados a otro donde esta creencia es opcional o se encuentra disputada. Taylor identifica el ascenso del “humanismo excluyente” como máximo responsable de esta evolución. El humanismo excluyente es el punto de vista moral y espiritual que interpreta todo lo humano exclusivamente en términos mundanos. La puesta en cuestión de la religión y la situación que define nuestra condición no es más que una función del triunfo narrativo de este humanismo excluyente, que puede ser explicado históricamente. Solamente podemos interpretar este proceso como “progreso” o como “natural” en la medida en que nos vinculemos a esta narrativa. El hombre ilustrado no emerge, según Taylor, despojándose simplemente de las vendas que tenía en los ojos y mirando por primera

vez limpia y serenamente a la naturaleza y a la sociedad, libre por fin de ensoñaciones, mistificaciones y ansiedades. Por el contrario, es el resultado de un proceso mucho más complicado y tortuoso en el que, irónica y sorprendentemente, son los motivos y aspiraciones religiosas los que proporcionaron el impulso inicial. Hay otros factores que intervinieron en el proceso y no es cuestión de minusvalorarlos, pero sí de señalar cómo la puesta en marcha del proceso obedece a causas religiosas. Weber situó este impulso en el protestantismo, pero Taylor nos recuerda la importancia de los movimientos de reforma dentro del propio catolicismo medieval. Estos movimientos reformistas cristianos –protestantes y católicos- contribuyeron a disciplinar, pacificar y reordenar la vida social salida del desbarajuste feudal. Su objetivo no era simplemente la reforma de la conducta personal, sino la transformación y reconstrucción de las sociedades para hacerlas más pacíficas, más ordenadas y más productivas. Gracias a este proceso racionalizador la sociedad llegó finalmente a concebirse como un sistema, como un conjunto de individuos, sujetos activos de un orden moral nuevo. La creación de este nuevo sistema antropocéntrico se refleja en la emergencia de nuevos órdenes imaginados de individuos asociados en el ámbito económico, social y político, expandiéndose hasta los campos cruciales del conocimiento y la moral.

Así pues, la concepción que muchos secularistas tienen del estado de cosas, la mirada secular como la visión espontánea y natural de las cosas, alcanzada una vez retirada o sustraída la religión, es errónea e ideológica. Es producto de un razonamiento circular que no se compadece con los hechos históricos. Pero solamente cuando impera este tipo de razonamiento es cuando podemos contemplar la contracción de la creencia o la práctica religiosa como un proceso natural o progresista. Esto no significa que se pueda estructurar el escenario actual en términos de una simple oposición binaria entre creyentes y no creyentes. El humanismo excluyente no reina sin contestación. La contestación no es menor desde lo que Taylor, con cierta gracia, llama la “contrailustración inmanente”: movimientos como el posmodernismo, el relativismo, el ecologismo o el expresivismo, que cuestionan desde diferentes ángulos el antropocentrismo y el racionalismo moderno. Ninguno de los tres grandes grupos en liza puede reclamar victoria y, a veces, las alianzas entre los contendientes son de lo más insospechadas. Según Taylor, la modernidad no es tan refractaria a la religión como cierto secularismo nos quiere hacer creer. La experiencia europea no es universalizable. La religión no solo no es incompatible con la ciencia moderna, sino que puede en cambio aportar a la modernidad esquemas de pensamiento y de valores que nos ayuden

a escapar de la anomia, la vaciedad del materialismo y la completa ausencia de trascendencia que mucha gente encuentra difícil de soportar. El malestar con la modernidad tiene mucho que ver con esto. Como ya hemos dicho, lo que caracteriza la era secular es una profusión de diferentes posiciones religiosas y espirituales. Muchas de ellas han sido creadas en la modernidad, y mucha gente transita de una a otra. Según Taylor, la era secular cierra antiguas avenidas de la fe, pero abre otras formas de relación con la trascendencia.

Taylor pronostica que si bien la secularización, entendida como él lo hace, está aquí para quedarse, el secularismo va a ser crecientemente retado y posiblemente transformado. De hecho, convendría hablar de secularismos, en plural, ya que en función del momento histórico y de las condiciones sociales, la interpretación del principio secular en distintos regímenes sociopolíticos ha sido bastante diversa. Algunos secularismos, como el francés o el turco, imponen límites muy estrictos sobre la libertad de expresión religiosa. Por ello, en su intento de acomodar e integrar a las minorías culturales, Taylor ha abogado por un *secularismo abierto* para Quebec que no busque relegar las expresiones religiosas exclusivamente al ámbito de lo privado y que, al mismo tiempo, garantice la neutralidad del Estado, vaciando a las instituciones públicas de cualquier color religioso (Esteban y López Sala, 2009).

Estamos viviendo una modernidad inesperada de la que el retroceso de la secularización forma parte importante. Las expectativas acerca de cómo iba a ser el presente y qué cabía esperar del futuro las cimentó durante décadas la idea de que todas las sociedades irían convergiendo y pareciéndose en último término a las occidentales. Este esquema de cambio social fue el principal aliado de la idea de la secularización. Pero la idea de que hay un modelo maestro de sociedad moderna ha ido progresivamente cayendo en descrédito. En torno al recientemente fallecido Samuel Eisenstadt ha ido emergiendo en los últimos años la alternativa de las “modernidades múltiples” (Eisenstadt, 2000, 2010), un esquema que entiende que las modernidades actuales dependen íntimamente de la particular trayectoria seguida y que, por tanto, diferentes sociedades desarrollan diferentes tipos de modernidad. Este parece mejor punto de partida para el análisis de las relaciones entre religión y modernidad, ya que nos libera de la carga teleológica, de la idea de un principio y de un fin prefijado, que tanto subyace a la teoría de la secularización. Así nos podríamos aproximar mejor al estudio de las nuevas formas que las religiones están adoptando bajo el impacto de la globalización. Estudiarlas desde la pregunta de cómo se están transformando y

adaptando a las nuevas realidades de la globalización es mucho más rico y flexible que si simplemente nos preguntamos si están desapareciendo o no. Las modernidades múltiples permiten pensar en un mundo moderno donde la globalización y sus procesos, con las migraciones a la cabeza, plantean amenazas a las religiones universales, en la medida en que las relaciones tradicionales que estas religiones han mantenido entre historia, pueblos y territorios se van disolviendo. Cada una de estas religiones se ve retada de manera distinta y pueden responder en consecuencia. Pero también, por otro lado, los nuevos medios y procesos globalizadores presentan una gran oportunidad para las religiones en la medida en que pueden liberarse de los límites territoriales del Estado-nación y recuperar las dimensiones transnacionales que siempre formaron parte del carácter de las religiones universales. Las nuevas constelaciones de lo religioso suponen nuevos espacios de conexión y de disputa para los que necesitamos un nuevo arsenal conceptual y político.

Contra los pronósticos de hace unas décadas, la cuestión religiosa no parece, pues, dar signos de agotarse. En los últimos años hemos asistido a una revitalización del pensamiento ateo militante, del cual son testigo los grandes éxitos de ventas de Richard Dawkins y Daniel Dennet, entre otros. Al mismo tiempo se ha venido produciendo una inundación sobre las aportaciones de la religión a la evolución de la sociedad humana, con Karen Armstrong como principal popularizadora. En el apartado menos militante han destacado una serie de reflexiones en torno al proceso de secularización. Quizá lo más significativo es que implican la imposibilidad de volver a alcanzar un consenso sobre el mismo, su alcance y naturaleza. La narrativa maestra de la secularización, que previamente había alcanzado un estatuto casi sagrado, está en crisis. De momento sólo podemos consignar los desacuerdos sobre qué significa e implica el concepto de secularización, desde cuándo podemos hablar históricamente de ella, sobre si es reversible o no, si es más importante hablar de la privatización o del declive de las creencias, si es un fenómeno estrictamente europeo o mundial, si es en realidad el resultado de una profecía autocumplida, si está producido por la ciencia y la industrialización, si se va a exportar a otras partes del mundo desde Europa a medida que se complete la industrialización, si es un fenómeno específicamente cristiano y poscristiano, si es consustancial a la propia modernidad o si solamente el Islam plantea una respuesta real. El caso se ha reabierto. Las pruebas y teorías tenidas por válidas están en tela de juicio.

La sociedad europea posterior a las grandes revoluciones reflexionó sobre los cambios sociales y sobre el papel de la religión utilizando principalmente la idea de secularización. Con la ayuda de unas ciencias sociales etnocéntricas, la idea se reforzó y se proyectó como destino inevitable del desarrollo de toda la humanidad. Esta idea pudo mantenerse durante cierto tiempo, pero a medida que se vio desacreditada para el mundo extra-europeo, también ha empezado a ponerse en cuestión su idea central, la de ser un proceso natural. Proyectar sobre otros nuestra experiencia particular con la religión es cuestionable. Por difícil y arduo que sea, superar determinadas preconcepciones de la realidad permitiría empezar a salir de las perplejidades a las que muchos europeos nos enfrentamos cuando tratamos de la religión en el mundo moderno. Los valores tolerantes y las prácticas del secularismo democrático han de ser actualizados en vista de las nuevas situaciones de multiculturalismo *de facto*, más allá de un etnocentrismo revestido de secularismo reactivo.

### **Bibliografía**

- Beltrán Cely, W., (2009). Secularización: ¿teoría o paradigma? *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 41-81.
- Berger, P. L., (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Doubleday [El Dósel Sagrado, Barcelona: Kairós].
- Berger, P. L., (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Bruce, S., (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Londres: Blackwell.
- Bruce, S., (2006). Secularization. En R. Segal (Comp.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 413-429). Malden MA: Blackwell.
- Casanova, J., (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press [Religiones públicas en el mundo moderno, Madrid: PPC].
- Casanova, J., (2003). Beyond European and American Excepcionalisms: towards a Global Perspective. En G. Davie y otros (Comps.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures* (pp. 17-29). Aldershot: Ashgate.
- Casanova, J., (2006a). Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. En Charles Hirschkind (Ed.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (pp. 12-30). Palo Alto: Standford University Press.
- Casanova, J., (2006b). Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review, Spring and Summer*, 8 (1 y 2), 7-22.
- Davie, G., (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? *Social Compass*, 37, 455-69.

- Davie, G., (2010). Religious America, Secular Europe: Framing the Debate. En Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (Comps.), *World Religions and Multiculturalism* (pp. 41-62). Leiden: Brill Academic Publishers.
- Eisenstadt, S., (2000). *Multiple Modernities*, *Daedalus*, 129 (1), 1-29.
- Eisenstadt, S., (2010). The new religious constellations in the frameworks of contemporary globalization and civilizational transformation. En Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (Comps.), *World Religions and Multiculturalism* (pp. 21-40). Leiden: Brill Academic Publishers.
- Esteban, V., (2007). Cambio religioso en Canadá: historia de dos sensibilidades. *Canadaria*, 2, 7-19.
- Esteban, V., (2007). La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología. En E. Bericat (Coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas* (pp. 299-316). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Esteban, V., & López Sala, A., (2009). La crisis de los acomodos razonables en Quebec: La comisión Bouchard-Taylor. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 33, 191-209.
- Gorski, P., (2003). Historicizing the Secularization Debate: A Program for Research. En M. Dillon (Comp.), *Cambridge Handbook for the Sociology of Religion* (pp. 110-22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R., & Norris, P., (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Luckmann, T., (1963). *Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Friburgo: Rombach [La religión invisible, Salamanca: Sígueme].
- Martin, D., (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell
- Spohn, W., (2010). Globalization, Nationalism and Religion: A Multiple Modernities Perspective on Imperial and Peripheral Nations in Post-Communist Europe. En Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (Comps.), *World Religions and Multiculturalism* (pp. 63-81). Leiden: Brill Academic Publishers.
- Stark, R., (2006). An Economics of Religion. En R. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 47-68). Malden MA: Blackwell.
- Taylor, C., (2007). *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press.
- Tschannen, O., (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), 395-415.
- Tschannen, O., (1992). *Les théories de la sécularization*. Ginebra: Droz.
- Wilson, B., (1985). Secularization: The Inherited Model. En Phillip E. Hammond (Comp.), *The Sacred in a Secular Age* (pp. 9-20). Berkeley: University of California Press.