

Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización

Roberto Blancarte

Resumen

Muchas cosas han cambiado desde 1973 en el ámbito de las religiones y, consecuentemente, en el estudio de las mismas. A principios de la década de los setenta del siglo XX, el mundo parecía empujado por Occidente hacia un proceso ineluctable de secularización. Una “teoría” se elaboró al respecto. Cuarenta años después, la “evidencia” estaría mostrándonos exactamente lo contrario; es decir, que la religión no sólo está viva, sino que no tiende a desaparecer e incluso parece haberse fortalecido y formar parte esencial de la cultura de todos los pueblos del mundo. Después de analizar las trayectorias de las discusiones sobre el tema, tendríamos que reconocer que la crisis de la “teoría de la secularización”, ha terminado por convertirse en una redefinición de su alcance.

Palabras clave: secularización, laicidad, religión, sagrado, modernidad.

Abstract

Religion and sociology; four decades around the concept of secularization

Many things have changed since 1973 in the sphere of religions and, consequently, in the research and study concerning them. In the beginning of the decade of the 70's of the 20th Century the world seemed to be heading, driven by the West, into an unstoppable process of secularization. A “theory” about it was elaborated. Forty years later, the “evidence” would show us exactly the opposite, namely that religions are not only alive and are not disappearing but it even looks like they have become stronger and an essential part of all cultures in the world. After analyzing the trajectories and discussions over this issue, we may have to recognize that the so called crisis of the “theory of secularization” has ended up in a redefinition of its reach.

Key words: secularization, laicity, religion, sacred, modernity.

El “retorno de lo sagrado”

En las casi cuatro décadas transcurridas desde 1973, muchas cosas han cambiado en el ámbito de las religiones y, consecuentemente, en el estudio de las mismas. A principios de la década de los setenta del siglo XX, el mundo parecía empujado por Occidente hacia un proceso ineluctable de secularización. Las “teorías” respectivas no hacían más que reflejar lo que las sociedades aparentemente estaban viviendo: procesos de urbanización e industrialización acelerados y una disminución de las creencias religiosas o por lo menos de la presencia de las religiones en el espacio público, lo que conducía a pensar en una creciente privatización de las creencias espirituales. El diagnóstico, apoyado por esta “evidencia”, apuntaba en una sola dirección: las sociedades occidentales u occidentalizadas (como Japón) se dirigían a una creciente secularización y eventualmente las otras sociedades seguirían ese camino, en la medida que también conocerían procesos de modernización social y económica.

Cuarenta años después, la “evidencia” estaría mostrándonos exactamente lo contrario; es decir, que la religión no sólo está viva, sino que no tiende a desaparecer e incluso parecería haberse fortalecido y formar parte esencial de la cultura de los pueblos del mundo, incluidos los de las naciones desarrolladas. Los grandes cambios internacionales ocurridos hacia fines del siglo XX y principios del XXI están incluso ligados a cuestiones religiosas. La caída del Muro de Berlín y del bloque soviético puede vincularse a factores religiosos tan diversos como la participación de la Iglesia católica en el movimiento “Solidarnosc”, de las Iglesias protestantes en las manifestaciones contrarias al régimen de Alemania del Este y el surgimiento de los mujahedín en Afganistán, que terminó siendo una catástrofe militar y política para las tropas y el régimen soviético. A principios del siglo XXI, no cabe duda de que el acontecimiento de mayor impacto internacional, el cual modificó completamente el panorama mundial, fue el ataque a las torres gemelas de Nueva York y a otros objetivos militares, como el Pentágono. Quienes llevaron a cabo esos ataques lo hicieron motivados religiosamente, a partir de una concepción que no distingue, como lo hace Occidente, entre esferas de actuación económica, política o religiosa. Como es bien conocido, el ataque de Al Qaeda desencadenaría la intervención militar de Estados Unidos en Afganistán y posteriormente en Irak, a partir de una nueva doctrina de la Seguridad Nacional, con implicaciones globales de largo plazo. Estamos ya a una década de dichos acontecimientos.

Los ataques del 11 de septiembre o el fin de la Guerra Fría no eran, por lo demás, los primeros indicios de lo que se dio en llamar el “retorno de lo sagrado”. En realidad, la fractura de la visión secular se había gestado desde

la década de los setenta, y la primera señal había sido la llegada al poder del ayatollah Jomeini, simiente lejana de todo lo que ha sucedido desde entonces en Medio Oriente, Asia Central y Sur asiático. La revolución islámica en Irán y la caída del régimen secular del Sha permitieron observar lo que de hecho ya estaba sucediendo en otros lugares y que permitía cuestionar la tesis de la secularización —por lo menos en su versión dominante— que sepultaba a la religión como un vestigio del pasado, o como un fenómeno crecientemente relegado a la esfera privada. Los especialistas comenzaron a observar otros fenómenos similares, donde era evidente que la religión seguía siendo parte importante de la vida social y política de las naciones. En América Latina, por ejemplo, el auge de la Teología de la Liberación mostraba claramente que la religión era un poderoso motor para luchar por la justicia social. Al mismo tiempo, la región comenzaba a mostrar signos de una creciente pluralidad, más que de un agotamiento religioso. En la década de los setenta comenzó a ser evidente que el protestantismo, el evangelismo y otras expresiones cristianas, como los mormones o los testigos de Jehová, incrementaban su presencia de manera significativa en muchos países latinoamericanos, acabando de hecho con el monopolio católico, con consecuencias tanto culturales como políticas. Lo mismo sucedía en otras regiones. En Europa misma, considerada por muchos como el continente secular por excelencia, subsistían conflictos con fuerte carga religiosa, como el de Irlanda del Norte. Ya se mencionó aquí la importancia de la estructura organizativa de la Iglesia católica y luterana en el apoyo a los movimientos de resistencia dentro del bloque soviético en Europa del Este, lo cual rompía con la noción de que el ateísmo oficial había mermado la capacidad de respuesta de las organizaciones religiosas. Hacia finales del siglo, otros conflictos étnico-religiosos, como el de la ex Yugoslavia, habrían de confirmar la importancia persistente del factor religioso en la gestación de identidades, divisiones sociales y conflictos políticos.

Una vez que la perspectiva cambiaba, se podía observar que, de hecho, la religión seguía siendo importante para comprender fenómenos políticos diversos, desde el ascenso de la llamada Nueva Derecha Cristiana en Estados Unidos de América, hasta los conflictos en India y Pakistán, pero ciertamente también en Medio Oriente, en Palestina e Israel, pero también Líbano, Egipto y por supuesto Irán y Afganistán. Era como si el mundo “repentinamente” se hubiera vuelto religioso, aunque lo que más precisamente había ocurrido era una toma de conciencia, entre los propios investigadores y observadores de la realidad socio-política, de la importancia —pero sobre todo de la persistencia— de un fenómeno que se había asumido estaba en vías de desaparición o confinado a las sociedades pre-industriales.

En cualquier caso, la religión, para efectos analíticos, había “regresado” a la escena pública, y los científicos sociales, fuesen o no especialistas de la religión, tenían que dar cuenta del “nuevo” fenómeno. Quedaba sin embargo la pregunta: ¿qué pasaba entonces con la llamada “teoría de la secularización”, la cual se había de hecho constituido desde la fundación de la sociología como un eje central explicativo del fenómeno religioso frente a la modernidad? ¿Cómo se había llegado a tal explicación y cuáles de los elementos explicativos tenían alguna solidez? ¿Era necesario descartar completamente el paradigma o simplemente transformarlo?

La teoría de la secularización. Origen y desarrollo

Hacia principios de la década de los setenta la teoría de la secularización se había asentado en algunos textos que se habían vuelto canónicos en la materia. Thomas Luckmann había escrito a principios de los sesenta un texto titulado *Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, que en 1967 fue publicado en inglés como *The Invisible Religion; the Transformation of Symbols in Industrial Society*. La tesis de Luckmann no suponía la desaparición de lo religioso en el mundo moderno, sino más bien argumentaba que lo religioso es parte de la condición humana y se hace presente en todas las sociedades, así como en todos los individuos socializados.¹ Para él, la religión es sin embargo mucho más que las Iglesias o las instituciones que tienden a organizarla socialmente. El individuo, por razones propias de una nueva relación con lo social y de una secularización de las propias Iglesias, se convierte en un consumidor autónomo con capacidad para seleccionar de entre las distintas propuestas, provenientes tanto del aparato oficial como de las diversas representaciones religiosas, con lo cual termina construyendo su propio sistema de significados últimos. Esto convierte a la religión en un asunto esencialmente privado.²

Otro texto que se volvió paradigmático de la teoría de la secularización fue *The Sacred Canopy*, de Peter L. Berger, publicado también en 1967, el cual de hecho se presentaba como la continuación de otra obra publicada conjuntamente con Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality; a Treatise in the Sociology of Knowledge*.³ En este libro, Berger planteaba

¹ Luckmann (1967), Un análisis de la obra puede encontrarse en Swatos (1998).

² Véase Go Fish Ministries (2011).

³ *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion* (Berger, 1967), traducido al español como: *Para una teoría sociológica de la religión* (Berger, 1971). Luckmann y Berger habían publicado también un ensayo titulado “Secularization and Pluralism”, en el

que la secularización se entendía como el proceso por el cual “algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos” (Berger, 1981:154). La consideración de los símbolos y la cultura era importante porque implicaba para el autor que la secularización era “algo más que un proceso socio-estructural y que existe también una vertiente subjetiva, es decir una “secularización de las conciencias”. Berger señalaba que, al menos en lo referente a Europa, era posible afirmar que la religiosidad ligada a una Iglesia era más fuerte (y por ello la secularización estructural menor) “en los márgenes de la sociedad industrial”, tanto en términos de clases como de individuos marginales (Berger, 1981:155-156).

Siguiendo la tradición weberiana, Berger afirmaba que el “portador” de la secularización en la civilización occidental “es el proceso económico moderno, esto es la dinámica del capitalismo industrial” y la expansión de esta economía en otras partes del mundo, incluidas las de organización socialista, era la determinante principal de la secularización fuera del ámbito occidental (Berger, 1981:158). En realidad, el autor estaba interesado en demostrar que por lo menos en cierta medida la tradición religiosa occidental contenía “la semilla de la secularización” y que, en ese sentido, el protestantismo, al despojarse del misterio, el milagro y la magia, había desempeñado un papel central en lo que Max Weber denominó el “desencantamiento del mundo” (Berger, 1981:159-161).

Podría decirse, sin embargo, que Peter Berger no pretendía desarrollar una “teoría de la secularización” como tal, sino más bien explicar la relación entre religión y modernidad, siguiendo las preocupaciones weberianas. Sería otro autor, David Martin, quien, por lo menos formalmente, propondría tal posibilidad en un libro titulado precisamente *A General Theory of Secularization* (Martin, 1979), donde él especificó algunos de sus elementos. Martin señalaba que algunos de éstos ya habían sido bien establecidos con anterioridad, como los siguientes: 1) que las instituciones religiosas eran afectadas adversamente en la medida que un área era dominada por la industria pesada; 2) que éstas serían las más adversamente afectadas si el área concernida era homogéneamente proletaria; 3) que la práctica religiosa declina proporcionalmente con el tamaño de una concentración urbana; 4) que la movilidad social y geográfica erosiona las comunidades religiosas estables, organizadas en una base territorial; que también contribuye a la relativización de perspectivas a través de un contacto cultural extenso; 5) que la Iglesia se vuelve institu-

International Yearbook for the Sociology of Religion (Luckmann y Berger, 1966), que luego Berger retomó en el libro antes señalado.

cionalmente diferenciada en respuesta a la diferenciación de la sociedad, de manera notoria en denominaciones y sectas pluriformes; 6) que la Iglesia se vuelve parcialmente diferenciada de otras esferas institucionales, tales como la justicia, la legitimación ideológica, el aparato de Estado, el control social, la educación, el Estado de bienestar, y esto viene acompañado por una compartimentalización del papel religioso del individuo; lo cual puede motivar una amplia gama de variaciones en la religión personal, que a su vez contribuye a la desintegración institucional. Y a esto se le pueden agregar otras tendencias. Para David Martin, el punto es que éstas son “lo que uno quisiera llamar los ‘procesos universales’ de la sociedad industrial” (Martin, 1979:3). La propuesta de Martin es que estos procesos generales se enfrentan a contextos culturales muy diversos, los cuales terminan por moldear el tipo de secularización. En ese sentido, habría “eventos cruciales” que tendrían un impacto decisivo en el desenlace específico de estos procesos. Estos eventos serían en primer lugar el éxito o fracaso de la Reforma luterana, y estaría acompañado de otros eventos, como el resultado de la guerra civil inglesa entre 1642 y 1660, el resultado de la revolución de independencia norteamericana de 1776, el de la Revolución Francesa en 1789, el de la Revolución Rusa de 1917, el de las revoluciones holandesa, escocesa y la Reforma suiza, así como las no-revoluciones en los países luteranos. Estos acontecimientos históricos cruciales habrían formado entonces patrones sociales que afectarían particularmente la relación entre las organizaciones religiosas y las civiles o políticas. Tendríamos así el “patrón estadounidense”, el “patrón británico”, el “patrón latino”, el “patrón sudamericano (latino extendido)”, el “patrón ruso”, el “patrón calvinista” y el “patrón luterano”. Dentro de esta lógica, los dos sistemas de pensamiento más importantes para el proceso de secularización son el calvinismo y la Ilustración. Finalmente, Martin agregaba otros dos componentes que afectan dichos procesos, que serían la relación de la religión con el crecimiento del nacionalismo y la identidad cultural; ambos elementos relacionados con la identificación de algunas religiones con las identidades nacionales, como es el caso del nacionalismo polaco estrechamente ligado al catolicismo (Martin, 1979:4-10). Martin focalizada su teoría en los tres elementos centrales ya mencionados: industrialización, urbanización y movilidad social (lo que conducía a una relativización de perspectivas). El factor subyacente a estos fenómenos era el debilitamiento, tanto de lo que él llamó los lazos verticales (el impacto de la clase social), como el debilitamiento de los lazos horizontales (el impacto de la anomia con la disrupción de las solidaridades orgánicas, estuvieran éstas asociadas o no a la religión). La primera Revolución Industrial habría producido condiciones de anonimidad y despersonalización, así como la ruptura de los lazos verti-

cales; mientras que la segunda Revolución Industrial, con la llegada de los medios electrónicos (todavía no se conocía el impacto que habría de tener la red de internet), tendía a ser más corrosiva, sobre todo para la práctica religiosa. De esa manera, la segunda Revolución Industrial conducía a una ruptura general de los lazos sociales:

Las instituciones acordes a la industria moderna, con burocracia y racionalidad técnica, son grandes, impersonales y mecánicas en su operación. Los lazos íntimos de comunidad horizontal, clase trabajadora o de otro tipo, se rompen; la ecología de la ciudad promueve la fragmentación [...] Y en general el estilo urbano asociado a estos desarrollos engloba una todavía mayor parte de la población. (Martin, 1979:83-91)

El modelo “teórico” de Martin permitía entonces explicar por lo menos un fenómeno que era evidente en algunos países occidentales, pero sobre todo en las Iglesias cristianas: la baja en la práctica religiosa y el alejamiento por parte de los feligreses de las instituciones religiosas tradicionales. Al final, sin embargo, el gran esquema teórico de Martin se transformaba en una compleja descripción de patrones diversos, en que el modelo ideal de secularización seguía siendo aquel que había conocido la Reforma luterana y la revolución inglesa, con eventual influencia de la Ilustración francesa, siendo los otros patrones desviaciones de un modelo ideal de secularización. La “teoría de la secularización” se convertía entonces en una descripción de la diversidad en el mundo occidental y la posición de cada experiencia histórica respecto de un modelo único, más que una verdadera elaboración teórica que hiciera comprensible el proceso general de secularización o que explicara la posibilidad de diversas vías de dicho proceso.

¿Cuál era el problema o los problemas de dicha interpretación? ¿Por qué fue hasta cierto punto modificada y superada? Quizás habría que hacer una valoración más sosegada y objetiva a distancia de casi medio siglo de su elaboración. En primer lugar, es evidente que había un enfoque evolucionista, probablemente derivado de la misma concepción weberiana, respecto al proceso de secularización. Desde esa perspectiva, Occidente estaba a la cabeza del mundo desarrollado, y las sociedades marginales eventualmente se incorporarían al modelo de desarrollo o estarían condenadas a vivir en el atraso. Aquellas sociedades fuera del mundo judeo-cristiano estarían entonces obligadas a generar un proceso de secularización forzado, so pena de permanecer bajo la férula de las religiones y de estancarse económica, política y culturalmente, en especial por no haber logrado un proceso de diferenciación social que recluyera a la religión en la esfera de lo privado y

permitiera la expansión de las fuerzas económicas y del capitalismo. Por lo menos esa fue la lectura de muchos líderes políticos que, bajo la influencia de Occidente, comenzaron un proceso de separación en ámbitos como el legal y el político, impulsando reformas para industrializar sus economías. Ese fue el caso de países como Egipto, Irán o Turquía, que conocieron regímenes secularizantes con distintos grados de éxito. Pero precisamente por esa razón, la reacción que se manifestó con la revolución islámica en Irán, a través de la expansión de lo que en los setenta se denominó el “Islam político”, se constituyó en una rebelión que amenazó con propagarse por todo el mundo islámico, desde el Maghreb y el Mashrek hasta Indonesia, pasando por las repúblicas soviéticas de Asia Central, así como Pakistán e India. En los temores a esta expansión de lo que después habría de catalogarse como el “fundamentalismo islámico” se encontraría la intervención soviética en Afganistán, con las consecuencias ya mencionadas para el orden internacional en el siglo XXI.

Pero si esas eran las consecuencias políticas de una perspectiva sobre la secularización, difusamente compartidas por líderes políticos de todo el mundo y sistematizadas por Berger, el principal problema de la teorización del proceso de secularización, por lo menos en dicha versión predominante hasta la década de los setenta, era que no alcanzaba realmente a explicar lo que estaba sucediendo fuera de Europa e incluso, como después habría de verse, en ese continente. Respecto a Norteamérica, el propio Berger había admitido que la situación se presentaba “diferente”, aunque todavía pretendía incluirla en el mismo modelo:

La situación se presenta diferente en Norteamérica, donde las Iglesias aún ocupan una posición simbólica más central, pero se puede aducir que si han logrado adquirir y mantener esta posición es porque ellas mismas se han secularizado mucho, con lo que se deduce que los casos de Europa y América no son más que dos variaciones del mismo tema de la secularización global. (Martin, 1979:156)

La teoría de la secularización, sin embargo, no alcanzaba a explicar lo que estaba sucediendo en muchas partes del mundo —y en la propia Europa— con el llamado “retorno de lo religioso”, manifestado a través de los llamados “nuevos movimientos religiosos” y otras manifestaciones que, por lo menos desde cierta perspectiva, cuestionaban los postulados de la secularización. La explosión de manifestaciones político-religiosas en la década de los ochenta, plasmada en acontecimientos dramáticos como la muerte de Anwar-el-Sadat o de Indira Gandhi, confirmaban que el factor religioso seguía

presente, ya como retorno, ya como permanencia, y no necesariamente como un residuo de sociedades o individuos marginales.

La revisión de la “teoría”

Los cuestionamientos sobre la “teoría de la secularización” fueron en efecto muy diversos desde la década de los ochenta. Algunos proponían desecharla por completo, mientras que otros proponían ajustarla, reinterpretando los “nuevos” datos. Algunos estudiosos del fenómeno religioso comenzaron a revisar y a complejizar el propio concepto. Así por ejemplo, Karel Dobbelaere escribió en 1980 un largo artículo en la revista *Current Sociology*, titulado “Secularization: a Multi-Dimensional Concept” (Dobbelaere, 1981). En este texto, Dobbelaere explica que el concepto de secularización era usado en ese momento de tres maneras diferentes: 1) como un declive en la participación religiosa; 2) como laicización de las instituciones políticas o; 3) como un proceso de cambio religioso, entendido éste como una transformación y adaptación de las agrupaciones religiosas al mundo moderno. Por ello —señalaba Dobbelaere—, secularización es en realidad un concepto multidimensional. Luego este autor distingue entre, por una parte “involucramiento religioso”, refiriéndose en particular al comportamiento individual, y mide el grado de integración normativa en los cuerpos religiosos y, por la otra, el ya señalado “cambio religioso” (Dobbelaere, 1981:8-11). Dobbelaere argumentaba, no sin razón, que la distinción en estas tres dimensiones permitía mayor claridad y ofrecía algunas ventajas metodológicas, explorando las relaciones entre estas dimensiones. Así por ejemplo, desde su punto de vista, la paradoja de Estados Unidos de América que, siendo por un lado la sociedad más moderna de todas las sociedades occidentales, mostraba un declive en la creencia en doctrinas religiosas, pero por la otra mostraba el mayor grado de involucramiento en religiones eclesiales. Para evitar el equívoco de la noción de “secularización interna”, la cual generaba un razonamiento circular, era entonces preferible hacer la distinción entre las distintas dimensiones. En otras palabras, la secularización podía tener elementos de declive religioso, al mismo tiempo que un grado mayor de involucramiento o cambio religioso (Dobbelaere, 1981:11-15). En cualquier caso, el esfuerzo de Dobbelaere por resumir algunas de las teorías sobre la secularización y la introducción del concepto más utilizado en el mundo latino de “laicización”, ciertamente enriquecía el análisis sobre el fenómeno.

Hacia principios de la década de los ochenta, Danièle Hervieu-Léger también replanteó el tema de la secularización, pero esta vez desde una

perspectiva todavía más amplia; la de la relación entre religión y modernidad. En su libro *Vers un nouveau christianisme?; Introduction à la sociologie du christianisme occidental* (Hervieu-Léger, 1986), la autora partía de la constatación de indicadores contradictorios respecto al declive de lo religioso o al retorno de lo sagrado. Lo primero se podía constatar con la caída de la práctica de culto, de ceremonias de paso (bautismo, matrimonio, extremaunción), la caída de vocaciones religiosas y sacerdotales, la disminución de niños catequizados. La segunda por una demanda espiritual que se manifestaba de múltiples maneras, como el empuje de las religiones emocionales, las sectas y los movimientos carismáticos, el flujo de visitantes a los monasterios todavía activos, el atractivo cada vez mayor que ejercen los lugares religiosos y los nuevos movimientos religiosos en general. Todo ello planteaba un cuestionamiento a la supuesta incompatibilidad entre la religión y la racionalidad moderna. Para Hervieu-Léger, la crisis de la década de los setenta del siglo XX habría gestado una crítica de las visiones lineales del desarrollo y del progreso, provocando la descalificación de una concepción de un mundo totalmente racionalizable, del cual la religión se encontraría irremediablemente separada. Y esto habría tenido incluso un efecto sobre los propios especialistas:

A partir de este retorno crítico sobre ciertas representaciones de la secularización, netamente impregnados de un cientificismo tecnocrático del cual los investigadores en ciencias sociales de la religión no fueron inmunes, se plantea la cuestión de la significación social y cultural de una posible renovación de lo religioso, anunciando quizás la emergencia de un cristianismo renovado. (Hervieu-Léger, 1986: cap. 1)

De esa manera, Hervieu-Léger cuestionaba el postulado fundador de la sociología de las religiones, que es el de la sociología misma, el cual establecía una incompatibilidad esencial entre la religión y la racionalidad moderna. La autora señalaba atinadamente que la sociología, por lo menos la europea, para asegurar su legitimidad científica pretendía eliminar las elaboraciones teológicas y metafísicas, por lo que, para proponerse como ciencia, debía asumir como pronóstico la eliminación, al menos tendencial, de la religión a manos de la racionalidad técnico-científica. Para Hervieu-Léger, la secularización no es más que el impacto de la modernidad sobre la religión o, más exactamente, sobre la configuración tradicional de las relaciones entre religión y sociedad. Así, en el mundo moderno la magia y la religión estarían cediendo terreno al racionalismo y el empirismo. Las relaciones tradicionales de la comunidad serían reemplazadas por el juego de

papeles especializados y anónimos, y la Iglesia como organización total y oficial estaría siendo reemplazada por otras manifestaciones religiosas. De allí el interés por los llamados “nuevos movimientos religiosos” que permitían entender la existencia de una “racionalidad alternativa” a la racionalidad técnico-científica dominante, lo que los convertía en la manifestación más avanzada de una utopía posmoderna, “liberada de las ilusiones positivistas de la autonomía humana absoluta”. Hervieu-Léger insistía en que estos nuevos movimientos religiosos expresan al mismo tiempo una protesta contra la incertidumbre y el desorden producto de la crisis, un tipo de religiosidad compatible, “incluso una afinidad electiva” con la sociedad moderna, o al menos con ciertas de sus características. La investigación sobre los nuevos movimientos religiosos permitía entender que muchos fieles habían simplemente perdido su fe en la capacidad de las Iglesias convencionales para interpretar y servir la creencia en lo sobrenatural. En otras palabras, que la secularización, en tanto que proceso ilimitado, no se opone necesariamente a la dinámica de la renovación religiosa y que incluso van juntos.

¿Cómo explicar entonces que el movimiento que excluye a la religión, al mismo tiempo la produce bajo nuevas formas? Para la socióloga francesa esto se logra comprendiendo las dimensiones a la vez histórica y utópica de los nuevos movimientos religiosos. La modernidad mina a la religión en tanto que sistema de significaciones, pero crea al mismo tiempo una utopía que tiene una cierta afinidad con la problemática religiosa de la consumación⁴ y la salvación. En otras palabras, la utopía de la modernidad ha tomado el relevo de la promesa religiosa. Sin embargo, en la medida que esta “consumación” en la utopía de la modernidad no puede ser más que un horizonte que se aleja (puesto que la razón, la creatividad, la imaginación obtienen su prestigio porque son ilimitados), se genera entonces una brecha utópica, al mismo tiempo que los conocimientos y las técnicas se desarrollan a ritmo acelerado. Esa brecha constituye así un espacio donde se redefinen y rediseñan las representaciones religiosas que el racionalismo desagrega de manera igualmente permanente. Para la socióloga francesa la secularización no es entonces la desaparición de la religión confrontada con la realidad, “sino el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal” (Hervieu-Léger, 1986: cap. 1).

El planteamiento de Hervieu-Léger formó parte de una fuerte oleada crítica, que llegó a cuestionar incluso si tenía sentido hablar de una “teoría de la secularización”. William H. Swatos Jr. y Kevin J. Christiano reseñaron

⁴ El término en francés es *accomplissement*.

algunas de ellas (Swatos y Christiano, 1999). De acuerdo con su narración, ya desde 1971 Roland Robertson la habría criticado por ser más bien una ideología basada en creencias del pasado. Jeffrey Hadden, en su discurso en 1986 como presidente de la Southern Sociological Society presentó un agudo análisis acerca de las debilidades de la teoría de la secularización, en el que señaló que, “desde su génesis, la secularización constituyó más una ideología que una teoría basada en presuposiciones las cuales [...] representan una ideología dada por hecho por los científicos sociales más que un paquete sistemático de proposiciones interrelacionadas”.⁵ La consecuencia fue que en los círculos científicos la idea de la secularización se había sacralizado, es decir, convertido en un sistema de creencias basado en la fe. Swatos y Christiano señalan que la teoría de la secularización fue atacada con cuatro tipos de argumentación: 1) La teoría fue presentada como internamente débil en cuanto a su estructura lógica; 2) La teoría no parecía estar apoyada por datos o constataciones empíricas; 3) La aparición de nuevos movimientos religiosos en las sociedades supuestamente más secularizadas y; 4) La emergencia global de la religión como una fuerza vital en el orden político mundial (Hadden y Shupe, 1989:210-211).

Una de las aportaciones del artículo de Swatos y Christiano era que mostraban el recorrido intelectual que, por lo menos en Estados Unidos de América había llevado a los especialistas a creer en estas tesis. Citaban, por ejemplo, una investigación hecha en la década de los veinte del siglo pasado por el Instituto de Investigaciones Sociales y Religiosas, a cargo de Robert y Helen Lynd, quienes después de vivir en un típico pueblo del Medio Oeste (llamado Middletown, en realidad Muncie, Indiana) durante un tiempo en esa década y la siguiente llegaron a la conclusión de que la religión estaba en declive en esa comunidad. En la década de los setenta, la National Science Foundation repitió la investigación y encontró que había más religiosidad en Middletown en los setenta que en los años veinte. Swatos y Christiano señalan cómo la influencia de Talcott Parsons, introductor de Émile Durkheim en Estados Unidos, fue determinante para el establecimiento de una concepción evolucionista de la secularización. De allí, según Hadden, habría pasado a autores como Wright Mills (Hadden, 1989:13). (Y podemos entonces presumir que posteriormente a Luckmann y Berger), mostrando una trayectoria clara de pensamiento mediante el cual se asumía que el proceso de secularización conduciría inevitablemente al confinamiento de lo religioso a la esfera privada, en el mejor de los casos.

⁵ Dicho texto sería publicado posteriormente por Hadden como “Desacralizing Secularization Theory” (Hadden, 1989).

La sistematización y redefinición del concepto

Cabe mencionar que mientras las críticas a la teoría de la secularización arreciaban, algunos especialistas intentaban sistematizar los elementos teóricos propuestos y, en ese sentido, rescatar la validez de sus postulados. Como había sido el caso una década antes con el de Dobbelaere, en 1991 Olivier Tschannen publicó un artículo en la revista de la Society for the Scientific Study of Religion, mediante el cual intentaba una sistematización de las teorías que habían sido propuestas en el tema de la secularización (Tschannen, 1991). A diferencia de otros intentos de sistematización previos, en que los autores enfatizaban las diferencias de perspectivas, Tschannen proponía examinar las convergencias para poder presentar los elementos centrales de la teoría. Examinando a los autores clásicos sobre el tema de la secularización (Luckmann, Berger, Wilson, Martin, Fenn, Parsons y Bellah) Tschannen llega a la conclusión de que el núcleo del paradigma de la secularización contiene tres elementos: diferenciación, racionalización y mundanización. Pero también hay otros elementos importantes, como son la autonomización, la pluralización, la privatización, la generalización (de lo religioso, en el sentido de una religión invisible, pero todavía presente aunque individualizada), el declive en la práctica y otras de menos trascendencia. Tschannen concluye que el elemento de la diferenciación es mucho más rico, en consecuencia, que los otros elementos. Diferenciación es el proceso por el cual la religión se vuelve progresivamente diferenciada de otros terrenos o esferas de la vida social (educación, política, economía, cultura), con la eventual consecuencia de que las instituciones de estas esferas se van volviendo cada vez más autónomas de la religión, que antes englobaba todo. De esa manera, las instituciones religiosas terminan perdiendo poder y control social respecto al resto de la sociedad. Es este concepto, central en el paradigma de la secularización, el que se fortalecerá en los años recientes; mientras que otros, como el del declive religioso o incluso el de privatización, se verán más cuestionados.

Es el caso de la obra de José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, quien allí señala no compartir la perspectiva de que la secularización era o es un mito: “El núcleo de la teoría de la secularización, la tesis de la diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto a las normas e instituciones religiosas, sigue siendo válida” y no sólo, sino que dicha tesis “es todavía el núcleo defendible de la teoría de la secularización” (Casanova, 1994:6-7). Sin embargo, él también rechaza la idea de que la diferenciación social moderna “necesariamente conlleva a la marginalización y privatización de la religión”, o su lógica contraparte, “que la religión pública necesariamente pone en peligro la estructura diferenciada de la modernidad”

(Casanova, 1994:7). La tesis de Casanova es que “somos testigos de la ‘desprivatización’ de la religión en el mundo moderno”. Por desprivatización entiende “el hecho que las tradiciones religiosas en el mundo se niegan a aceptar el papel marginalizado y privatizado que las teorías de la modernidad, así como las teorías de la secularización le han asignado” (Casanova, 1994:5). Casanova sostiene que “la era de las divisiones religioso-seculares, de las luchas sobre el proceso histórico de la secularización moderna ha llegado a su fin en el área histórica de la Cristiandad Occidental” (Casanova, 1994:220). Las Iglesias estarían aceptando la transferencia de sus particulares privilegios a la persona humana y el principio de libertad religiosa como un derecho humano universal, en lo que él llama, “la transformación de la Iglesia de una institución orientada al Estado a una orientada a la sociedad” (Casanova, 1994:220).

Las tesis de Casanova son interesantes por muchos motivos. Una de ellas es que parecía anunciar el fin de una perspectiva de la secularización que indicaba no sólo la desaparición de lo religioso, sino la disminución de la práctica y el atractivo de las Iglesias tradicionales, y en su lugar le oponía una realidad (muy visible y aparente) en la cual las religiones se oponen a ser privatizadas, es decir, marginadas a ese ámbito, y aparecen con toda su fuerza en el espacio público. Otra cuestión interesante es que, según señala Casanova, la reacción de las religiones sería contra “las teorías de la modernidad y la secularización”, más que contra agencias políticas o estatales, mostrando en todo caso la estrecha relación entre la sociología de la religión y algunas políticas públicas.

Mucho más cuestionable es la idea de que las divisiones religioso-seculares y las luchas sobre el proceso histórico de la secularización moderna han llegado a su fin, por lo menos para el caso de América Latina, que ahora no sólo forma parte del área histórica de la Cristiandad Occidental, sino que se ha convertido en la numéricamente más importante. Ni la Iglesia católica ni el creciente número de las evangélicas parecen haber aceptado, como sostiene Casanova, la transferencia de sus particulares privilegios a la persona humana. Las Iglesias en América Latina, y en particular la católica, que es a la que parece referirse el mencionado autor, no parecen estarse transformando en instituciones orientadas a la sociedad. Siguen enclavadas en el Estado y luchando por que éste responda a sus intereses y doctrina.

En cualquier, durante las últimas décadas el debate sobre la secularización en general ha seguido en los términos antes señalados. Una de las aportaciones más interesantes, aunque también muy criticada metodológicamente, ha sido la de Ronald Inglehart, quien, basado en una encuesta de enormes proporciones sobre valores, escribió el libro *Modernization and Postmodernization*;

Cultural Economic, and Political Change in 43 Societies (Inglehart, 1997). En dicho texto, el autor, con datos de encuestas realizadas desde 1970, exploró la hipótesis de que como resultado del rápido desarrollo económico y el sistema de bienestar que siguió a la segunda guerra mundial, los valores de las nuevas generaciones estaban cambiando. Ese grado sin precedentes de seguridad económica estaba conduciendo en las sociedades industriales a un cambio de valores “materialistas” (que enfatizaban la seguridad física y económica por encima de todo) hacia prioridades “postmaterialistas” (con énfasis en la auto-expresión y la calidad de vida). Otro supuesto importante es que dichos fenómenos (económicos, políticos y culturales) que están cambiando al mundo vienen juntos en patrones coherentes. Un elemento central en la gestación de estos cambios es un sentido de “seguridad existencial”, que antes era provisto por la religión y las normas culturales absolutas. Esto, según el autor, ha disminuido la necesidad de la religión para generar este sentimiento de seguridad (Inglehart, 1997:32, 33, 42). Ello no significa, sin embargo, que las preocupaciones espirituales se han desvanecido. De hecho, en virtud de su mayor seguridad existencial, la gente pasa más tiempo pensando acerca del sentido y propósito de la vida en una transición de la racionalidad instrumental hacia preocupaciones sobre los fines últimos de la existencia.

Apoyado en los resultados de la Encuesta Mundial de Valores, Inglehart parece regresar a las tesis propuestas treinta años antes por Berger:

Nuestra evidencia apunta a una amplia tendencia hacia la secularización. Claramente, los movimientos pro-vida y en favor de la oración tienen devotos seguidores. Pero su reavivamiento de cuestiones religiosas refleja una reacción entre un sector tradicionalista desmoronándose gradualmente, más que un ascenso del conservadurismo cultural entre la población [...] La intensidad con la que las cuestiones religiosas han sido adelantadas en años recientes refleja la convicción apasionada y alarmada de que algunos de sus valores más básicos están siendo rápidamente erosionados y no el crecimiento de un apoyo masivo para la religión tradicional. (Inglehart, 1997:58)

Inglehart se manifiesta convencido de que la secularización es inherente a la modernización y de que esto sucede a pesar de las afirmaciones de que hay un incremento del fundamentalismo religioso en el mundo. Por el contrario, señala este autor, la evidencia muestra que en las sociedades industriales avanzadas las formas tradicionales de la religión han estado y siguen declinando. Los fundamentalismos en este sentido no serían una ola del futuro, sino la reacción de grupos atrasados de un pequeño y decreciente sector de la población (Inglehart, 1997:72). De la misma manera, aquellas sociedades

donde la religión tradicional tiene un papel importante, los valores y las normas en materia de sexualidad, el lugar de la mujer y otros temas como la homosexualidad y el aborto suelen ser más conservadores; mientras que en los países más ricos, donde las religiones tradicionales han dejado de ser importantes, se ha dado el cambio hacia valores más liberales y tolerantes, centrados en la aceptación de los derechos de todos, la búsqueda espiritual, el bienestar y otros valores postmaterialistas.

Las tesis antes señaladas, presentadas con mayor complejidad y matices (alimentadas por los resultados de la Encuesta Mundial de Valores desde 1981 hasta 2001 en 80 países) fueron el objeto de otro libro de Inglehart, en esta ocasión escrito en coautoría con Pipa Norris, ya en el siglo XXI (Norris e Inglehart, 2004). En esta ocasión los autores trataban de explicar que si bien el mundo era cada vez más secular, ello no era contradictorio con el hecho de que, por razones demográficas, en el mundo hubiera cada vez más gente religiosa.

En cualquier caso, un debate que parecía llegar al fin de la teoría de la secularización en la década de los ochenta, retomó claramente nuevos bríos en los noventa y a principios del siglo XXI. Los hechos internacionales ya mencionados y el nuevo orden que surgió de ello habrían sin duda de contribuir a la persistencia de las discusiones. Algunos autores como Steve Bruce, refiriéndose de manera exclusiva al mundo occidental, escribió en 2002 un libro con el provocativo título *God is Dead; Secularization in the West*, en el cual aseveró su convicción, basada en un análisis de la situación religiosa en países occidentales, de que la secularización era evidente por la importancia decreciente de la religión en las operaciones de instituciones como el Estado y la economía, por el declive en el estatus social de los papales y las instituciones religiosas y por el declive en prácticas y creencias religiosas y en la manera de conducir otros aspectos de su vida como lo proponen dichas creencias (Bruce, 2002:3). Otros autores, o los mismos que han alimentado la discusión, han reaccionado y propuesto visiones que pretenden ser más complejas sobre el señalado debate, con resultados diversos y desiguales. Un ejemplo de ello fue el número especial publicado en 2006 de *The Hedgehog Review; Critical Reflection on Contemporary Culture*, titulado sintomáticamente “After Secularization” (Institute for Advanced Studies in Culture, 2006). Participaron especialistas en el tema como José Casanova, Grace Davie, Steve Bruce, Paul Heelas, Danièle Hervieu-Léger, Pipa Norris y Ronald Inglehart, o Talal Assad, quien también ha hecho aportaciones importantes al debate. El balance no es fácil de hacer; sin embargo, queda claro que hay por lo menos algunos elementos centrales de lo que se denominó “la teoría” de la secularización, que siguen siendo válidos en términos explicativos de la

relación entre religión y modernidad. Por lo mismo, aunque el alcance de la teoría haya sido reconsiderado, o incluso su estatus como tal sea denegado, es claro que por lo menos algunas de sus tesis centrales continúan explicando procesos generales y siguen por lo tanto estando vigentes. Bryan Turner, en un libro publicado recientemente, expuso de manera sintética y conclusiva algunas de las certidumbres que la mayoría de los especialistas tienen acerca del *concepto* (subrayado mío) de secularización:

A pesar del crecimiento del fundamentalismo, las religiones nacionales y las religiones públicas, el concepto de secularización puede todavía ser aplicado al mundo contemporáneo, siempre y cuando permanezcamos imaginativamente reactivos a la diversidad de las religiones modernas. La secularización supone, como Niklas Luhman ha argumentado de manera persuasiva, la diferenciación de esferas de actividad en las sociedades modernas entre religión, economía y política. Significa que las instituciones religiosas tienen que competir con una amplia gama de agencias (tales como proveedores de bienestar) en la entrega de servicios de bienestar. La religión tiene que competir, normalmente sin éxito con las interpretaciones científicas de la realidad. Significa que la extendida autoridad de las tradiciones religiosas ha sido erosionada. Significa que, en una cultura comercial secular, la práctica y la creencia religiosa está permeada por ideas y prácticas comerciales acerca de cómo vender la religión y el mercadeo de las instituciones religiosas. Finalmente, significa que una cosmología religiosa que explica el lugar de los seres humanos en el universo tiene poca venta en el mundo moderno, donde las teorías evolutivas del desarrollo humano, a pesar de las objeciones fundamentalistas, son dominantes. (Turner, 2011)

Como se puede observar en este largo párrafo, si bien probablemente la mayoría de los especialistas en el tema ya no habla de una teoría, continúan convencidos de que la secularización existe y tiene características muy específicas ligadas a la modernidad y su relación con el mundo de las creencias y prácticas religiosas. La religión existe y puede incluso ser un fenómeno mayoritario en el planeta, pero las estructuras sociales determinan su alcance e influencia, según los modelos y procesos de desarrollo de las distintas naciones, países y áreas culturales.

Conclusiones

La crisis de la “teoría de la secularización”, ha terminado por convertirse en una redefinición de su alcance. A lo largo de los últimos treinta años, los especialistas pasaron a hablar de “paradigma”, para terminar eventualmente

en “tesis”, “enfoque”, “concepto”, o alguna otra definición menos englobante.

Una de las principales críticas al también señalado “paradigma” ha sido que, incluso si se pudiera aplicar a la realidad social de los países económicamente desarrollados en Europa Occidental y América del Norte, es inaplicable a los países en desarrollo del Sur. Hay quienes incluso sugieren que el modelo alcanza a explicar únicamente lo que sucede en el viejo continente, pero ni siquiera lo que sucede en Estados Unidos de América, por el alto índice de práctica religiosa, involucramiento social y más recientemente influencia de las religiones en la vida pública de ese país.

En otro lugar, quien esto escribe ha advertido también sobre la necesidad de entender por un lado la trayectoria intelectual de dicho concepto y los usos políticos hechos de ella, voluntaria o involuntariamente. Así, por ejemplo, en buena parte del siglo XX, hasta la década de los setenta, un malentendido básico condujo a la idea de que una de las causas principales —si es que no “la” causa— del subdesarrollo de muchos países, por ejemplo en el mundo musulmán, era la ausencia de un proceso de secularización similar al experimentado en el mundo cristiano, donde la libertad de conciencia, la autonomía del Estado frente a la Iglesia y la independencia del conocimiento habrían llevado al progreso científico y tecnológico. La inevitable conclusión era que el resto del mundo debía seguir el mismo camino o estar condenado al subdesarrollo (Blancarte, 2007). También critiqué la teoría por su etnocentrismo y ausencia de un debate necesario y esfuerzos comparativos con otras realidades fuera de Europa y América del Norte. Lo cierto es que, salvo algunas excepciones notables, la mayoría de los expertos ha evitado discutir la “teoría de la secularización” en el contexto de los países en desarrollo. Algunos especialistas en el campo religioso, que tienen una perspectiva desde lugares donde se establecen la relevancia y validez de la producción científica, probablemente trabajan bajo la impresión de que el proceso de secularización concierne principalmente a las regiones desarrolladas, y que los países del Sur o en desarrollo son el dominio de la magia, la espiritualidad y la religión. Al hacer eso, los especialistas están ligando la secularización al desarrollo económico y social, es decir a la modernización, la industrialización y la urbanización. Consecuentemente, la expectativa es que los países que solían llamarse del “Tercer Mundo” tendrían que alcanzar al menos cierto grado de desarrollo económico para poder conocer algún grado de secularización y que eventualmente lo harían si siguieran el camino trazado por las sociedades secularizadas.

Como he afirmado en otras ocasiones, de hecho la secularización, y lo que en algunos países latinoamericanos llamamos el proceso de “laicización” (la

secularización del Estado), pueden operar en ocasiones independientemente de los factores económicos. Eso significa que el paradigma de la modernización ligado al desarrollo económico no debería estar necesariamente ligado al proceso de secularización societal. En otras palabras, los procesos de secularización y laicización pueden tener lugar de manera independiente de los factores económicos que indudablemente acompañaron su desarrollo en el Norte (Blancarte, 2000). Lo anterior, por lo demás, es consistente con lo que expresan autores como Casanova y Norris e Inglehart, en el sentido de la posibilidad de múltiples expresiones de la modernidad y de la secularización.

En otros lugares he afirmado que, de hecho, los primeros cuestionamientos de la teoría vinieron de la simple observación de lo que estaba sucediendo en muchas áreas del mundo fuera de los países desarrollados de Occidente. En particular la revolución islámica en Irán y el surgimiento de lo que en la década de los setenta se denominó el islam político, pero también la reconsideración de desarrollos religiosos en otras partes del mundo, incluyendo Europa y Norteamérica. De esa manera, lenta y paulatinamente la redefinición del concepto o el paradigma de la secularización ha surgido de un intento real por construir una teoría general, más allá de las singularidades de la experiencia occidental judeo-cristiana.

Hay además una diferencia entre entender la secularización como un proceso de privatización que como uno de diferenciación social. En el primer caso, la “reaparición” de la religión en el espacio público ha sido observada no sólo en los países del Sur, sino también en los del Occidente industrializado, hasta cierto punto. Y si bien es cierto que la privatización de la religión ha tenido lugar claramente desde el siglo XVI, ello no ha obstruido el papel social de las organizaciones religiosas. En el segundo caso, la reconsideración del papel de la religión en la esfera pública no significa que la religión es todavía el marco conductual que rige la vida cotidiana de la gente en estos países.

Se puede afirmar entonces que la secularización es la manifestación de la modernidad en el ámbito religioso, aunque esto no significa que el proceso de secularización ha sido siempre el mismo o aparecido en forma similar en todo el mundo. De hecho, la modernidad ha tenido un impacto diferencial en las sociedades porque el alcance y el impacto de la occidentalización han sido diversos. Así por ejemplo, el impacto de la conquista de algunas regiones americanas por españoles y portugueses, aunque parte de ese proceso de occidentalización fue diferente al impacto de la colonización británica o de la francesa en Norteamérica. Lo mismo puede decirse de cómo la relativa occidentalización del Medio Oeste y de los países de África del Norte difirió esencialmente de la de Japón o de la de India. El resultado de ese proceso (de occidentalización y en algunos casos de secularización) no debería ser

entendido como de mayor o menor religiosidad, sino como mayor o menor diferenciación social o mayor o menor mundanización de las agrupaciones religiosas. La conclusión lógica es que la tesis de la secularización nos ayuda a explicar lo que sucede en cualquier parte del mundo, pero ello no significa que la modernidad y la secularidad se expresen en todos lados de manera uniforme. Es precisamente como resultado de la occidentalización que ciertas formas de secularización fueron introducidas en países que no habían conocido un gran desarrollo económico. Como consecuencia de ello, no todos los procesos de secularización de las conciencias, o de secularización interna de las Iglesias o de secularización de la cultura en una sociedad dada fue producto del desarrollo económico. La introducción del pensamiento liberal en América, por ejemplo, no se debió al surgimiento de una clase social específica o a un sistema social que estaba requiriendo esas reformas; no hubo ni Reforma protestante, ni Ilustración surgida de una burguesía en ascenso. En su lugar, por razones históricas, sí encontramos formas de religiosidad popular que se inclinaron hacia un cierto anticlericalismo y al apoyo de medidas liberales propuestas por las élites cercanas a la Ilustración filosófica. En consecuencia, la relativa secularización (o laicización) de las instituciones políticas fue un proceso que surgió más de consideraciones políticas que económicas o de un desarrollo social. De hecho, en muchos casos fue el proceso político de modernización institucional el que indujo el proceso de desarrollo económico y diferenciación social. En México, por ejemplo, las reformas liberales que introdujeron a mediados del siglo XIX la libertad de creencias y de culto, la desamortización de bienes eclesiásticos, la separación entre el Estado y las Iglesias, la educación secular, la creación del registro civil, el matrimonio civil, la secularización de los cementerios, la libertad de comercio, de expresión y de prensa, entre muchas otras medidas, crearon, desde la política y no desde la economía, las bases para un Estado y una economía modernos. El surgimiento de este Estado laico extendido en países de tradición latina como Italia, Francia, España y regiones como América Latina es fundamental para cualquier explicación del desarrollo específico de la secularización en un contexto donde la Iglesia católica era hegemónica.

Por otra parte, podríamos afirmar que hasta ahora buena parte de la literatura sobre secularización y el continuo, aunque relativo impacto de la religión en la esfera política se ha centrado en el binomio privado-público. Me parece que, más allá de las diferencias respecto a la tesis acerca del nuevo papel público de las religiones en la era moderna, habría que discutir si la dualidad público-privado no debe enriquecerse con la idea de lo social como un punto intermedio de participación de lo religioso. Lo social, que es la expresión grupal o colectiva (por ejemplo de la religión), no es nece-

sariamente lo público, que es el espacio de todos (pensemos en un hospital público o en la escuela pública) y ciertamente no es ni lo privado ni lo individual. Creo que para entender el papel de la religión en la posmodernidad mucho se ganaría haciendo esta diferenciación y entendiendo que quizás el problema inicial ha consistido en asumir que en el mundo moderno la religión sólo podía tener una expresión individual o privada y que cualquier expresión colectiva significaba la intromisión de una doctrina específica en el espacio de todos, es decir en el espacio público. Pero me parece que hay todavía mucho espacio y mucho que decir acerca del papel de la religión en lo social, en las expresiones colectivas, que no necesariamente aspiran o tienden a convertirse en expresiones públicas, es decir dirigidas al conjunto de la sociedad.

Finalmente, quizás tendríamos que reconocer que los resultados de nuestras investigaciones dependen en buena medida de las definiciones que hasta ahora hemos hecho del propio concepto de secularización. Así por ejemplo, recientemente, el debate sobre la secularización se ha centrado, de manera reductiva, en tratar de observar si la influencia social de la religión disminuye o aumenta. Quizás ahora, sin descartar lo anterior, tendríamos que concentrarnos un poco más en el funcionamiento de la maquinaria; es decir, en la manera en que se constituye el proceso de secularización y los elementos que lo hacen más determinante en la vida de las sociedades y los seres que las componen.

Recibido: junio, 2012

Correspondencia: Centro de Estudios Sociológicos/El Colegio de México/
Camino al Ajusco núm. 20/Col. Pedregal de Santa Teresa/Deleg. Tlalpan/C.
P. 10740/México, D. F./correo electrónico: blancart@colmex.mx

Bibliografía

- Berger, Peter L. (1967), *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday.
- Berger, Peter L. (1971), *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- Berger, Peter L. (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*, 2a. ed., Barcelona, Kairós.
- Blancarte, Roberto J. (2007), "Mexico: a Mirror for the Sociology of Religion", en Jay Demerath III y James Beckford (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religions*, Londres, Sage.
- Blancarte, Roberto J. (2000), "Popular Religion, Catholicism and Socio Religious

- Dissent in Latin America; Facing the Modernity Paradigm”, *International Sociology*, vol. 15, núm. 4, diciembre, pp. 591-603.
- Bruce, Steve (2002), *God is Dead; Secularization in the West*, Oxford, Blackwell.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago y Londres, The University of Chicago.
- Dobbelaere, Karel (1981), “Secularization: a Multi-Dimensional Concept”, *Current Sociology, The Journal of the International Sociological Association*, vol. 29, núm. 2, primavera.
- Go Fish Ministries (2011), “An Overview of The Invisible Religion by Thomas Luckmann”, en URL: <http://goo.gl/PCdSz>, fecha de consulta agosto de 2012.
- Hadden, Jeffrey K. (1989), “Desacralizing Secularization Theory”, en J. K. Hadden y A. Shupe (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered, vol. III Religion and the Political Order*, Nueva York, A New Era Book-Paragon House, pp. 3-26.
- Hadden, Jeffrey K. y Anson Shupe (eds.) (1989), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered, vol. III, Religion and the Political Order*, Nueva York, A New Era Book-Paragon House.
- Hervieu-Léger, Danièle (1986), *Vers un nouveau christianisme?; introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf.
- Inglehart, Ronald (1997), *Modernization and Postmodernization; Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University.
- Institute for Advanced Studies in Culture (2006), “After Secularization”, *The Hedgehog Review, Critical Reflections on Contemporary Culture*, vol. 8, núms. 1-2, primavera-verano.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion; the Transformations of Symbols in Industrial Society*, Londres, Macmillan.
- Luckmann, Thomas y Peter L. Berger (1966), “Secularization and Pluralism”, *International Yearbook for the Sociology of Religion*, Köln y Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Martin, David (1979), *A General Theory of Secularization*, Nueva York, Harper Colophon Books.
- Norris, Pipa y Ronald Inglehart (2004), *Sacred and Secular; Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University.
- Swatos Jr., William H. (ed.) (1998), *Encyclopedia of Religion and Society*, Hartford Institute for Religion Research, en URL: <http://hirr.hartsem.edu/ency/invisible.htm>, fecha de consulta agosto de 2012.
- Swatos Jr., William H. y Kevin J. Christiano (1999), “Secularization Theory: the Course of a Concept”, *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, septiembre, pp. 209-228.
- Tschannen, Olivier (1991), “The Secularization Paradigm: a Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 4, pp. 395-415.
- Turner, Bryan (2011), *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge, Cambridge University.

Acerca del autor

Roberto Blancarte es doctor en ciencias sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), en París. Actualmente es profesor investigador del Centro de Estudios Sociológicos (CES) de El Colegio de México. De 2006 a marzo de 2012 fue director del CES. Fue fundador del Centro de Estudios de las Religiones en México. Sus líneas de investigación son religiones y creencias en el mundo moderno, laicidad y secularización y relaciones Iglesia-Estado. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “Género, mujeres y Estado laico”, en la colección *Género, derecho y justicia*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación y Fontamara, 2012; así como “América Latina. Entre pluri-confesionalidad y laicidad”, *Civitas Revista de Ciências Sociais*, vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 182-206; como coordinador, *Culturas e identidades*, de la colección *Los grandes problemas de México*, México, El Colegio de México, 2010.

