



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

## 'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en  
las sociedades avanzadas'

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA  
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

VALERIANO ESTEBAN

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

**COMUNICACIÓN:** *La secularización en entredicho*

Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007.



## 'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

#### Resumen

Siguiendo a José Casanova, podríamos decir que estamos en una situación de *impasse* en la lucha por la hegemonía en la sociología de la religión. La tesis de la secularización (en sus múltiples formulaciones), de larga raigambre en la empresa sociológica, se ha visto desafiada recientemente por la *tesis de la desecularización del mundo* (Peter Berger) y la teoría económica de la religión de Rodney Stark. La situación de punto muerto se da cuando la tesis de la secularización, sin recurrir a prolijas matizaciones, es válida solamente para Europa (donde la tesis de la secularización ha funcionado en gran medida como una profecía autocumplida), al mismo tiempo que el enfoque económico tiene como mejor ejemplo el estadounidense. Una y otra denotan cierto provincianismo, condenando a Norteamérica o a Europa, respectivamente, al papel de "excepciones". Con esta comunicación se pretende dar cuenta de este debate y presentar algunas opciones posibles para salir del punto muerto, de los cuales, posiblemente el primer paso sería reconocer el carácter eurocéntrico y cristianocéntrico del concepto de secularización, que pudiera no ser aplicable a otras religiones mundiales.

---

#### 1. Sociología y religión

La sociología siempre ha sido una disciplina donde los consensos son más bien escasos, pero curiosamente, sobre el papel de la religión en la sociedad moderna ha habido hasta hace poco un acuerdo prácticamente general: la religión en la sociedad industrial está condenada a la marginación y la irrelevancia. En esto, la sociología no hacía mucho más que trasladar las ideas de la Ilustración europea y la Revolución francesa, que soñaron con un mundo donde la ciencia y el librepensamiento nos liberaran de las tinieblas de la superstición y el atraso de la tradición. De hecho, el fundador nominal de la sociología y de la corriente positivista, Augusto Comte, acuñó el



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

término sociología para identificar un nuevo campo de conocimiento que reemplazara las alucinaciones religiosas como guía para la moral en el nuevo y turbulento mundo industrial, e incluso abogó por el establecimiento de una *nueva religión* basada en estos nuevos principios. Las relaciones de la sociología con la religión nunca fueron fáciles, y por tanto la sociología no se ha acercado al estudio de las religiones de la misma manera que lo ha hecho con otros campos de estudio. Los marxistas, encarnizados rivales de los positivistas en la lucha por el liderazgo del cambio social, tampoco tendrán una relación cordial con la religión. Para el marxismo, la religión es fundamentalmente mistificación y falsa conciencia, e intenta ocultar las confrontaciones del mundo real con un mundo imaginario de unidad lleno de representaciones fantasmagóricas. De hecho, Marx no ofreció una teoría general de la religión porque entendió que no era un fenómeno autónomo que pudiera entenderse por sí mismo. Su evolución está ligada necesariamente a la de los modos de producción. Está condenada a la desaparición con la aplicación del programa del socialismo científico.

Con el establecimiento de la sociología académica, la beligerancia antirreligiosa y la cuestión de la falsedad de sus creencias fue marginada en gran medida. Sus dos figuras centrales, Emile Durkheim y Max Weber, contribuyeron a este desarrollo pero a partir de ideas muy distintas. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (e. o. 1912), la cuestión de la falsedad de las creencias es abandonada, ya que para el funcionalismo durkheimiano no hay religiones falsas: todas son verdaderas a su modo; todas responden de diferentes maneras a las condiciones dadas de la existencia humana. La religión sobrevive porque desempeña ciertas funciones sociales básicas, aunque posiblemente los rituales y representaciones hayan de cambiar para satisfacer las nuevas necesidades. Durkheim cree que la consolidación de sociedades con una conciencia colectiva difusa, como tienen a serlo las sociedades industriales, sólo puede significar la atenuación de la fuerza de lo sagrado. Con ello se abre la vía para grandes males sociales, pero también la oportunidad para una reorganización de lo sagrado. Nuevas religiones, cívicas o políticas, pueden llenar el vacío de las religiones históricas. La religión es, más allá de sus dogmas y doctrinas, fuente de identidad y pertenencia, es una auténtica religación que impide la caída en la entropía anómica. La religión es todo aquello que nos vincula con el conjunto de la



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

sociedad e impide que ésta degenerare en una lucha bestial de todos contra todos. Cuando una religión sale por la puerta, otra ha de entrar por la ventana, podríamos decir.

Todavía se discute hasta qué punto Weber incorporó la distinción durkheimiana entre sagrado y profano en sus exhaustivos estudios histórico-comparativos sobre la religión. En cualquier caso, lo cierto esta dicotomía carece del dinamismo del carisma y su rutinización, de lo sagrado y su racionalización, un tema central para Weber. De hecho, es a Weber a quien debemos en gran parte la introducción del concepto de secularización dentro de la sociología, a pesar de que no hiciera un uso sistemático de él. Weber estaba interesado en explicar cómo los métodos de cálculo racional habían llegado a dominar prácticamente todos los aspectos de la vida moderna, un proceso que denominó el “espíritu del capitalismo”. Sus estudios comparativos le convencieron de que desde el siglo XVI había tenido lugar un proceso singular en la civilización occidental, como consecuencia del cual prácticamente todas las esferas de la vida habían quedado sujetas a la creencia de que las explicaciones de los acontecimientos y de su funcionamiento se podían encontrar en la experiencia dentro de este mundo y en la aplicación de la razón humana. La reforma protestante habría jugado inadvertidamente un papel crucial en este proceso singular racionalizador. Sin proponérselo directamente, una parte de la humanidad se había hecho más racional que otra y consiguió así dominar al resto. Pero una vez que las nuevas fuerzas económicas racionales se pusieron en juego con toda su potencia transformadora, el espacio para la religión se vio reducido de manera espectacular. Habiendo ayudado a alumbrarlo, el mundo del capitalismo no necesita obligatoriamente a la religión: el capitalismo puede llegar a ser un hijo muy desagradecido. En todo caso, la consecuencia de esta nueva cosmovisión racional sería que las explicaciones que hicieran referencia a fuerzas externas a este mundo serían progresivamente abandonadas: la religión quedaría reservada para aquellos que no pudieran sostener la mirada a la modernidad. Weber le dio el nombre de secularización a este doble proceso de racionalización y desencantamiento o desmistificación. La secularización era tanto el proceso como el resultado del proceso.



## 'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

En resumen, y siguiendo a Gellner (1995), podríamos decir que las variantes disponibles que explican y proponen la secularización son básicamente tres: 1) la posición intelectualista, y sociológicamente más ingenua, que sostiene que la evidencia científica ha ido contra el contenido doctrinal de la religión. La ciencia y sus efectos demostrativos acaban con la religión directamente; 2) la visión durkheimiana, en la cual la religión es la expresión directa de la organización social. En una sociedad fluida y anómica, la debilidad de la organización social se expresa en la debilidad de su expresión ritual, pero aún así, la sociedad necesita algo que la religie; 3) la variante weberiana, que sostiene que entre las distintas religiones, la que históricamente se reveló como más importante, se desarrolló de tal manera que acabó encontrando su propio fin (aunque no lo buscara), a través de la racionalización de sus propias creencias. Por decirlo de alguna manera, se racionalizó tanto que ya no se hizo necesaria en absoluto.

#### 2. El paradigma de la secularización

En torno a los años sesenta del siglo pasado aparecen muy bien perfiladas un conjunto de formulaciones teóricas sobre el cambio religioso que, en un momento es que las traducciones de los clásicos están disponibles en el mundo anglosajón, combinan de manera variable las variantes weberianas y durkheimianas, junto a otras aportaciones. Lejos de percibirse como problemática, esta hibridación hacía gala implícita o explícitamente de la complementariedad de ambos enfoques.

Estas formulaciones se encuadraron además completamente dentro del marco más amplio de la teoría de la modernización, dentro de un modelo básicamente neolucionista y deudor del funcionalismo estructural. La secularización se convirtió en uno de los axiomas centrales de la propia teoría de la modernización, hasta el punto de llegar a identificarse. La idea era que a medida que las sociedades se modernizaban, se hacían más complejas y diferenciadas, más racionalizadas, más individualistas, y menos religiosas. Para algunos, una sociedad secularizada era automáticamente moderna. Curiosamente, en la actualidad la teoría de la modernización tiene pocos seguidores, excepto entre los teóricos de la secularización. Mientras que el resto de



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

la disciplina ha asumido en gran medida las críticas que a este paradigma se le han venido haciendo desde finales de los años sesenta, los defensores actuales de la teoría de la secularización continúan en gran medida utilizando el viejo marco, aunque con mayor cautela.

Esta idea general que vinculaba modernidad y secularización fue asumida tanto por sociólogos creyentes como no creyentes. Tanta convergencia en una disciplina tan dividida como la sociología requiere explicación. Se ha defendido que en la emergencia de la teoría de la secularización, los protagonistas de este enfoque estaban interesados sobre todo en devolver a la sociología de la religión una posición *dentro* del conjunto de la sociología (Tschannen, 1991). En el período de entreguerras, por diversas razones, la sociología de la religión de raíz weberiana o durkheimiana no había tenido la continuidad necesaria y se había visto desplazada por una *sociología religiosa* confesional, centrada en las estadísticas de observancia y teóricamente marginal. Desde principios de los años sesenta, el objetivo de los nuevos académicos fue el de conducir a la sociología de la religión a la posición central que en su momento ocupó dentro de la empresa sociológica, conectándola críticamente con el legado de los clásicos y estableciéndola como una subdisciplina con todos los honores dentro de la sociología académica. Este movimiento teórico se desarrolló lógicamente al unísono con el paradigma central dominante, el de la teoría de la modernización. Por añadidura, este grupo de sociólogos consiguió reemplazar a la vieja guardia en la dirección de las asociaciones de estudios de la religión, creando las bases de una comunidad científica. En la opinión de Tschannen, todo esto es suficiente para poder hablar apropiadamente de “paradigma de la secularización”<sup>1</sup>.

Como ejemplo, puede ser útil recordar una de las aportaciones mejor articuladas y que más publicidad tuvo en España gracias a la traducción de *El dosel sagrado* (e. o. 1967). En la interpretación de Berger, la secularización es el resultado de un conjunto de causas múltiples,

---

<sup>1</sup> Esta expresión ha sido utilizada también recientemente por Bruce, aunque con un sentido distinto al de Tschannen, como preferible a la de “teoría” o “tesis” de la secularización, puesto que “capta mejor” la difusa articulación interna de este conjunto de descripciones y explicaciones” (Bruce, 1999:87).



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

con la emergencia del monoteísmo, del protestantismo y de la industria moderna a la cabeza. Aunque nunca deja claro si los factores primarios se sitúan en el mundo de las ideas o en el de la estructura social, la huella de la narrativa weberiana se hace palpable: la secularización tiene raíces religiosas, ya que todo comienza con el proceso de racionalización religiosa que tuvo lugar en el judaísmo antiguo. Simplificando lo sobrenatural gracias al monoteísmo, codificando, rutinizando y racionalizando lo que Dios demandaba, aportando, en suma, predictibilidad a lo divino, este estilo de pensamiento permitió el crecimiento de la ciencia y de la tecnología y ayudó al auge del capitalismo y la industria, que crearon las condiciones en las cuales grandes segmentos de la población pueden vivir sin dar a la religión demasiada importancia. Aunque la iglesia católica con sus sacramentos reintrodujo cierto grado de misticismo, y atenuó el monoteísmo del judaísmo, las fuerzas racionalizadoras eran lo suficientemente fuertes como para no poder ser contenidas y se desarrollaron plenamente en el calvinismo. El protestantismo acaba con los elementos sacramentales y rituales del catolicismo, reduce drásticamente el ámbito de lo sagrado y lo separa radicalmente de lo profano. La organización típica del cristianismo, la iglesia, ejerciendo como institución diferenciada, supone que otras esferas de la vida hayan podido autonomizarse y escapar del control de lo sagrado. Actuando en este marco, el principal portador de la secularización es la racionalización (en la religión, pero también en la industria moderna), lo cual finalmente llevó a la separación y posterior liberación y autonomización de la sociedad respecto del control religioso. Esta autonomización se revela en una pluralidad de las organizaciones religiosas posteriores a la reforma protestante en Europa occidental.

Según Berger, en la medida en la que la religión descansa esencialmente en certidumbres sobrenaturales, la situación de pluralismo es propicia a la secularización, porque arroja a la religión a una crisis de credibilidad. En su momento, la fe era como una especie de toldo o dosel que cubría y protegía a toda la sociedad, ofreciéndonos un conjunto de certezas comunes. Pero cuando la tolerancia abrió la puerta a variedades religiosas diferentes, el toldo se rasgó: las certezas compartidas disminuyeron y, con ello, también la fe. Para Berger, la pluralidad de religiones característica de la sociedad moderna implicaba que las diferentes denominaciones



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

religiosas se centren más en lo terrenal, ya que todas deben adoptar estructuras burocráticas similarmente racionalizadas y eficaces en la lucha por la supervivencia y la acomodación al mundo moderno. Según una interpretación muy corriente en la época, la sociedad moderna de masas tiende a la homogeneización en los productos culturales, y la religión no podría ser una excepción.

El proceso de secularización es para Berger como una epidemia de racionalización: la lógica de la industria es el principal portador del virus de la secularización precisamente porque la industria descansa plenamente en procesos racionales. La sociedad industrial moderna ha producido un sector central que es como un territorio liberado respecto a la religión y que se desplaza imparable hacia el resto de ámbitos de la sociedad. La religión ha dejado de ser el dosel sagrado que garantizaba la integración de la sociedad.

Pero hemos de recordar que la posición de Berger no es completamente típica. Su célebre “colaborador” Luckmann, como Berger de origen centroeuropeo pero instalado en Estados Unidos (Luckman, 2001), publicó en 1963 un libro traducido al español como *La religión invisible* (1973), con una visión distinta del proceso. Para Luckmann, la secularización no implica el declive de la religión, sino más bien un cambio en el lugar que ocupa en la sociedad y también en su significado: la religión se privatiza, pero no desaparece ni pierde importancia. Tampoco aportaciones importantes como las de los británicos David Martin (con una visión histórico-comparativa que sigue desarrollando hoy en día, con un gran interés en el pentecostalismo latinoamericano) y B. Wilson (con un enfoque más cercano al positivismo que continúa en la actualidad Steve Bruce) coincidirían plenamente en la interpretación del proceso.

Un paradigma no garantiza pues un consenso. Las diferencias entre las distintas formulaciones son notables y explorarlas iría más allá de los límites de este trabajo. Lo que garantiza más bien es un marco conceptual común. Siguiendo el análisis de Tschannen (1991), que ha realizado un gran esfuerzo entresacando los puntos comunes de este movimiento, este paradigma se basa en tres elementos clave: diferenciación, racionalización y mundanización. La diferenciación significa básicamente que a través de la historia, la religión se diferencia progresivamente de otros





## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

dominios de la vida, emergiendo finalmente como un dominio institucional muy específico dentro de un nuevo tipo de estructura social compuesta de varias instituciones (educación, política, economía). Al mismo tiempo, las diferentes instituciones no religiosas nacidas de este proceso de diferenciación empiezan a trabajar sobre criterios racionalmente relacionados a sus funciones sociales específicas, independientemente de cualquier control o guía religiosa. De manera crucial, la economía y el estado empiezan a trabajar de manera racional siguiendo su propia lógica interna. El impacto de estos procesos sobre la esfera religiosa es muy acusado. Las instituciones religiosas pierden cierta especificidad y se hacen más mundanas. Las organizaciones religiosas empiezan a atender más directamente a las necesidades psicológicas de sus miembros antes que a su salvación.

Estos tres elementos generan una serie de procesos relacionados, siendo la diferenciación el más importante. Las diferentes esferas de la vida (ley, arte, educación, etc...) llegan a ser autónomas y entran en competición con la religión. Puesta en marcha autonomización de las distintas esferas, empezamos a encontrar a la religión privatizándose, porque es el propio individuo el que tiene que encontrar sentido a la existencia, quizá mediante un *bricolaje* de creencias. A pesar de que la religión pueda por ello ahora adoptar un perfil más bajo que le permita en algunos sitios actuar como garante subsidiario de la *religión civil*, las instituciones religiosas ha perdido toda situación de monopolio a favor del pluralismo. Por todo ello, la afiliación religiosa y la práctica se resienten. La religión pierde su relevancia y autoridad, pero no tiene por qué desaparecer.

Una serie de circunstancias ayudaron a articular cierta visión de la relación entre sociedad y religión en el mundo moderno, sintetizándola en una tesis. Interpretada correctamente o no, esta visión será criticada, a menudo ferozmente, por sociólogos que nunca quedaron persuadidos completamente por ella.



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

#### 3. La secularización en entredicho

En las ciencias sociales, no es frecuente que un paradigma permanezca sin ser desafiado durante mucho tiempo. La secularización empezó a ser crecientemente cuestionada en torno a los años ochenta. El vigor de nuevos y viejos fundamentalismos por todo el panorama internacional ha sido invocado a menudo como refutación de un presente en vías de secularización. Menos traído a colación, pero posiblemente igual de influyente en el aspecto teórico, haya sido la importancia del declive del marxismo como religión secular frente al renacer de otras religiones históricas. Entre las ideas recibidas del momento se encontraba la suposición de que entre los subproductos de la secularización estaba la emergencia de religiones seculares, funcionalmente similares a la religión, pero con una doctrina que intentara compartir el prestigio de la ciencia. De entre ellas, la más importante ha sido el marxismo, pero sorprendentemente no ha podido competir como fuente de lealtad y pertenencia (Gellner, 1995).

Sea como fuere, uniéndose a la corriente, sociólogos creyentes como P. Berger, que tiempo atrás habían ayudado a formular una visión de la secularización encuentran ahora razones para pensar lo contrario. Para algunos de ellos, la secularización sería un término “cargado” que debería ser eliminado del vocabulario científico de la sociología. Posiblemente nadie ha expresado mejor el carácter de esta corriente que J. Hadden en su artículo “Toward Desacralizing Secularization Theory” (Hadden, 1987). En este artículo, la crítica fundamental que se le hace al concepto de secularización es que está orientado por una preferencia ideológica y doctrinal antes que teórica. Para Hadden, sólo así se explica que pese a sus evidentes inadecuaciones empíricas, haya podido seguir adelante sin el requerido escrutinio. Si los sociólogos no lo hemos hecho es, en su opinión, porque hemos “sacralizado nuestro compromiso con la secularización”. El pensamiento secularizador de los padres fundadores de la disciplina, fruto del enfrentamiento entre la Europa liberal y la religión, se ha transmitido generación tras generación, gracias a que a través de la socialización anticipada se reclutan mayoritariamente estudiantes con ideología secular y a que el adoctrinamiento en la crítica a la



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

religión hace el resto. Que los sociólogos tengan uno de los porcentajes más altos de no creyentes entre sus filas se explica por este proceso, pero a su vez ayuda a comprender el compromiso de la disciplina con la secularización más allá de toda prueba. Hadden no necesita mucho espacio para formular lo que según él es el verdadero núcleo de la teoría de la secularización:

en su momento, el mundo estaba lleno de lo sagrado –en el pensamiento, en la práctica y en el mundo de las instituciones. Después del Renacimiento y la Reforma, las fuerzas de la modernización barren el planeta y la secularización, un proceso histórico que lo acompaña, relajan la dominación de lo sagrado. A su debido tiempo, lo sagrado desaparecerá, excepto posiblemente, de la esfera privada (Hadden, 1987: 598).

Según Hadden, la teoría de la secularización actual fue una creación de teóricos europeos de los años cincuenta que romantizaron el pasado religioso de sus países de origen, y construyeron la tesis con materiales heredados del evolucionismo. De hecho, la ideología de la secularización descansa más en creencias sobre el pasado que sobre el presente. Pero estas creencias no se acompañan con datos o pruebas, ni con la refutación de hipótesis alternativas de cambio religioso. Ha sido este *abandono* lo que ha mantenido intacta la teoría (Hadden, 1987: 602).

No hay duda de que Hadden presenta con afán polémico una versión reduccionista de la teoría de la secularización, aunque algunas de estas críticas han de tener el efecto de elevar el estándar de la teoría. Ciertamente, a mi modo de ver, nunca se ha establecido más allá de toda duda que el declive religioso del siglo XX sea parte de un declive mayor. La forma de intentar probarlo suele ser proporcionar una batería de datos sobre la situación del siglo XX y confrontarla con una imagen más o menos romantizada de la Edad Media, cuando el cristianismo lo abarcaba todo. Esta imagen ha sido sujeta a revisión. Para los críticos, nunca hubo tanto dominio religioso: la resistencia pasiva entre el campesinado y las clases sometidas fue muy notable. Pero, por otro lado, las contrapruebas que aportan los revisionistas pueden ser parciales y exageradas. No parece que estas disputas respecto a la evidencia empírica y su adecuación



## 'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

con la teoría sean fáciles de resolver, en parte debido a la escasez de datos en los que confiar, pero también debido al problema de cómo medir satisfactoriamente la secularización.

Pero además, que el cristianismo haya perdido pie en las sociedades occidentales no significa que la religión lo haya hecho. Siempre podremos contar con una serie de explicaciones alternativas al proceso de secularización, explicaciones que no han sido descartadas convincentemente. Podemos pensar que estamos en una fase más dentro del cristianismo, una más de las muchas que ha tenido (Martin, 2005). Más allá del cristianismo, nuevas formas de religiosidad están presentes y otras más pueden estar por llegar en tiempos de vacío espiritual. Es difícil probar que el cambio religioso es irreversible, y algunos teóricos de la secularización rechazarían tal empeño por no ser falsable. Aun así, los teóricos de la secularización tendrían que extender sus análisis más allá de la era moderna, algo que no han abordado todavía de manera sistemática.

Por otro lado, 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. Pero las variaciones dentro del mundo occidental no validan estas afirmaciones. En particular, Estados Unidos mantiene tasas sorprendentemente altas de participación religiosa si se compara con Europa. Ni Japón ni los países de industrialización tardía parecen acompañados de una conspicua secularización. Quizá la secularización no sea una teoría de alcance general. Quizá sólo sea válida para un período muy determinado de la historia europea.

Esta parece ser la posición actual de P. Berger. Después de haber sido, como hemos visto, una de las figuras de referencia de la teoría de la secularización, no está tan seguro de su validez.

La modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización. Además, la secularización al nivel societario no está necesariamente vinculada con la



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

secularización de las conciencias individuales. Determinadas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso. A la inversa, las instituciones religiosas pueden jugar importantes papeles políticos o sociales incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan. Como mínimo, la relación entre religión y modernidad es muy complicada (Berger, 1999: 3)

Más bien, si adoptamos un punto de vista global, no hay razón para concentrarnos en un supuesto proceso general de secularización, sino en la singular secularidad europea (donde la creencia no ha desaparecido, pero la participación es muy baja). Berger, de origen europeo pero afincado desde hace décadas de Estados Unidos, reclama para Europa una cláusula de excepción en su nueva *tesis de la desecularización del mundo*. Pero Berger es consciente de no proporcionar una explicación satisfactoria de por qué Europa es distinta y la “euro-cultura secular” se ha extendido del norte al sur de Europa a medida que lo hacía la Unión Europea <sup>2</sup>.

Señalar excepciones y reordenar los términos de las comparaciones sirve para socavar generalizaciones, pero no pone las bases de nuevas teorías que den cuenta de las “anomalías” del paradigma rival. En esta empresa innovadora, por su originalidad y radicalismo destaca Rodney Stark, que junto con una serie de colaboradores ha desarrollado una teoría económica de la religión (Stark y Bainbridge, 1987; Stark, 2006). Para este sociólogo estadounidense, la tesis de la secularización es sumamente insatisfactoria por una serie de razones (Stark, 1999).

---

<sup>2</sup> Según Berger, hay otra excepción a la tesis de la desecularización. Se trata de determinada subcultura internacional “que es ciertamente secularizada y secularizante”, notable sobre todo en las humanidades y las ciencias sociales. Sus miembros, a pesar de ser pocos, son muy influyentes, ya que suelen proporcionar las definiciones oficiales de la realidad. En muchos países forman una élite secular contra la que se levantan movimientos religiosos con componentes populistas (Berger, 1999: 11).



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Las “profecías” de la secularización implican que la secularización será tan gradual como lo haya sido la modernización, lo que no es el caso. Además, tradicionalmente, no solamente han predicho un mayor grado de diferenciación estructural, sino también la secularización de las conciencias. En opinión de Stark, quienes ahora solamente enfatizan lo primero y se olvidan de lo segundo lo hacen simplemente para evitar la falsación de su teoría, rehuendo una necesaria autocritica como la de P. Berger. Según Stark, esta secularización de las conciencias individuales no se ha producido, y además, en el largo plazo nunca se ha demostrado un declive de la participación religiosa en Europa. La verdadera pregunta sería por tanto, siguiendo a Grace Davie, por qué pese a las altas tasas de creyentes en Europa, éstos no ven la necesidad de participar en las instituciones religiosas con regularidad (Davie, 1990). La irreversibilidad de la secularización es un mito, como lo demuestra el renacer religioso en el este de Europa después de décadas de monopolio ateo. Y, finalmente, pese a que la mayoría de los estudios de la secularización se centran en el marco cultural cristiano, sus tesis se suelen extrapolar implícita o explícitamente a otros marcos; “sin embargo, nadie se ha molestado en explicarle esto a los musulmanes” (Stark, 1999: 251-3).

En suma, para Stark, la tesis de la secularización es una teoría del cambio religioso que no sirve para explicar las variaciones que nos podemos encontrar empíricamente, ya que es como un ascensor que sólo bajara. Pero frente a ella se puede levantar una teoría coherente, derivada de unos supuestos limitados, que dé cuenta de las variaciones reales, de la pervivencia de la religión y explique de manera auténticamente científica, dentro de lo posible, la religión. En su opinión, la aplicación de la elección racional al estudio de la religión puede ofrecer mucho, gracias a una saludable medida de reduccionismo. Así, la teoría económica de Stark cuando analiza la religión en el nivel individual, enfatiza las relaciones de intercambio entre los humanos y lo sobrenatural. La herencia de Adam Smith (que en *La riqueza de las naciones* llegó entre otras a la conclusión de que las iglesias establecidas siempre serán perezosas) ha sido reivindicada. Consecuentemente, su enfoque está inspirado directamente en la economía neoclásica, en línea con las teorías de la elección racional que tan boga han estado en las ciencias sociales desde los ochenta. No hay duda de que la religión es un gran reto para la



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

elección racional. Aunque sospecho que más de un teórico de la elección racional (de campos como la economía o la ciencia política) no estaría de acuerdo con esta aplicación a la religión, no conozco ninguna crítica desde este flanco. Pero sea como sea, parafraseando a Frank Sinatra, si la teoría de la elección racional consigue dar una explicación satisfactoria aquí, lo podría conseguir donde quisiera. La recompensa es demasiado grande como para incurrir en los costes que hagan falta.

En el nivel colectivo el enfoque de Stark descansa en los conceptos de oferta y demanda. En su opinión, muchos otros enfoques sobre la religión se han concentrado en la demanda también (aunque se olvidan de la oferta), para la que suelen utilizar el término necesidad; suelen proponer que “la gente se acerca a la fe motivada por privaciones sociales, deseos sublimados, neurosis, ignorancia, miedo, el complejo de Edipo, la falsa conciencia, o cualquier otro defecto, carencia o necesidad que puedan tener los seres humanos” (Stark, 2006b: 48). El enfoque económico por el contrario adopta una visión “normal” de la demanda religiosa y la entiende como más o menos constante en todo tiempo y lugar. La religión es el intento de asegurarse recompensas socialmente deseadas cuando no hay medios alternativos. La vida humana implica por su propia naturaleza privaciones y aflicciones de diversos tipos que no pueden ser satisfechos por medios mundanos. Las ideas religiosas constituyen una guía para la obtención de recompensas, y son por tanto en sí mismas valiosas recompensas.

Si la demanda es más o menos constante, la parte realmente importante, aquella que explica las variaciones en el compromiso religioso, es la oferta. Según Stark, hasta ahora las explicaciones de cambio religioso se habían formulado principalmente en términos de cambio en la demanda. Todo se explicaba en función del cambio en las preferencias individuales. Si la gente deja de acudir a la iglesia se puede interpretar como un cambio en las preferencias, y la conclusión acostumbrada nos suele llevar por los caminos de la teoría de la secularización (la gente ha dejado de ir porque ha perdido la necesidad de la religión). Sin embargo, ahora hay otra teoría disponible. Si partimos del supuesto de que la demanda religiosa es más o menos constante, aunque a veces sea latente, el cambio religioso es producto de transformaciones en el lado de la



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

oferta. En suma, la demanda religiosa permanece relativamente constante, mientras que la oferta es mayor o menor, y el nivel agregado de participación religiosa depende de la diversidad y de la energía de las empresas religiosas que se dedican a ofertar.

Siguiendo con la analogía microeconómica, hemos de conceder que los individuos varían en los gustos y las necesidades, también en lo religioso. Unos individuos demandan mucho compromiso y otros bastante menos. Ninguna empresa religiosa podrá dar entera satisfacción a tanta diversidad individual. De lo que se sigue que el estado natural de la religión en todas las sociedades es el de pluralismo. Pero el pluralismo ha sido típicamente suprimido en favor de religiones establecidas, monopolios religiosos. Mantenido y sostenido de muchas maneras, los monopolios no tienen incentivos para atraer a su mercado, cautivo después de todo. Es esto lo que explica la situación de apatía religiosa a pesar de que la demanda y la creencia estén ahí, como revelan las encuestas. Así se puede resolver la paradoja de los “creyentes sin pertenencia” (Davie, 1990). En una situación de monopolio, con el mercado intervenido, muchos nichos religiosos con demandas específicas pueden dejar de cubrirse. En todo caso, serán las sectas, con alto nivel de compromiso, las primeras que intenten satisfacer ciertos segmentos del mercado.

Por tanto, es la historia europea, donde las iglesias establecidas han sido la norma, la que explica los bajos niveles actuales de participación religiosa. La apatía del mercado es consecuencia de siglos de regulación religiosa. Según Stark, donde más avances ha conseguido la secularización ha sido precisamente entre cierto tipo de clero de las empresas monopolistas, prácticamente ateo, perezoso e incapaz de atender las demandas del público. La religión es una empresa colectiva, por lo que si carece de la fuerza y el compromiso para socializar, la participación religiosa se resiente. Es allí donde el clero está mejor pagado, como en Alemania y Escandinavia, donde podemos esperar las tasas más altas de secularización. En Estados Unidos también podemos encontrar clero negligente o semi-ateo, especialmente entre los protestantes liberales, pero la situación de competición impide que sus efectos se hagan sentir tanto.





## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Pese a que la gran mayoría de los estudios que avalan su teoría son norteamericanos, Stark cree que su modelo es válido para explicar el renacimiento religioso en otros lugares. Así, el renacimiento religioso de América Latina se explica porque el protestantismo emprendedor ha conseguido entrar en un mercado previamente atendido por un negligente monopolio católico, estimulando nuevas respuestas católicas a su vez o el renacimiento islámico por la competición entre sectas. En opinión de Stark, la reciente desregulación en Italia ha sido seguida por un prometedor renacimiento religioso, especialmente entre la población menor de treinta años. El pluralismo puede haber acabado con el dosel sagrado, pero contrariamente a lo que Berger creía, es la mejor garantía de vigor religioso.

No hay espacio aquí para desarrollar todas las implicaciones de esta teoría. Pero me gustaría comentar que éstas van mucho más allá de ser una mera crítica al paradigma de la secularización y sus supuestos. En los últimos años Stark ha escrito una serie de libros de gran éxito donde, bajo el supuesto de que los sistemas de creencias difieren en el grado de compromiso que generan, demuestra la superioridad del monoteísmo sobre otros sistemas religiosos, y sus efectos positivos en la sociedad (Stark, 1996, 2003, 2006). Al español solamente se ha traducido *El auge del cristianismo* (premio Pulitzer) que intenta explicar cómo un culto tan minoritario se extendió por todo el Imperio romano, hasta que, habiendo sido establecido como religión oficial por Constantino, perdió fuerza y vigor moral.

En este movimiento que cuestiona la secularización, no deja de ser curiosa la falta de referencias a Tocqueville, quizá el menos evolucionista y teleológico de los teóricos sociales del siglo XIX, y, a su manera, padre en gran medida del “excepcionalismo”. Así en *La democracia en América I* [e. o. 1835], Tocqueville afirmaba

Los filósofos del siglo XVIII explicaban de manera muy sencilla el debilitamiento gradual de las creencias. El celo religioso, decían, debe extinguirse a medida que la libertad y la cultura aumenten. Lástima que los hechos no concuerden con esa teoría. ... A mi



## 'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

llegada los Estados Unidos fue el carácter religioso del país lo primero que atrajo mi atención (Tocqueville, 1985: 279)

Después de comprobar que en Estados Unidos la separación entre iglesia y estado es transdenominacionalmente tenida por causa del vigor religioso, Tocqueville reflexiona

En América la religión es quizá menos poderosa de lo que en determinadas épocas lo fuera en ciertos pueblos, pero su influencia es más duradera. Ha prescindido de toda fuerza excepto de las propias, pero éstas nadie puede arrebatárselas; no actúa más que en un único dominio, pero lo recorre por entero y en él impera sin esfuerzo (Tocqueville, 1985: 282)

Todo esto le lleva a plantearse que “ante todo hay que investigar atentamente cual debería ser hoy día el *estado natural* de los hombres en materia de religión” (Tocqueville, 1985: 283).

#### 4. La secularización ortodoxa

La defensa del paradigma de la secularización ha estimulado nuevos trabajos empíricos y también la aparición de nuevos modelos de secularización, como el de R. Inglehart y P. Norris (2004), que utilizando datos de encuesta de setenta países en distintos niveles de modernización, se valida totalmente al nivel de las consciencias individuales. Según Norris e Inglehart, la religiosidad es una función de los sentimientos de vulnerabilidad a riesgos físicos, personales y de la sociedad en su conjunto. Consecuentemente, en su *Sacred and Secular* (2004) intentan al tiempo demostrar que “el proceso de secularización, entendido como la erosión de prácticas, valores y creencias religiosas, se ha producido sobre todo entre los segmentos sociales más prósperos de las naciones postindustriales, ricas y seguras” (Norris e Inglehart, 2004: 2) y ofrecer una explicación de la singular vitalidad de la religión en Estados Unidos. El sentimiento de inseguridad social de una sociedad altamente competitiva con escaso



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

desarrollo de las instituciones del *Welfare*, junto con la continua llegada de inmigrantes creyentes, explicaría la paradoja, desde el punto de vista secularizador, de un país con alto nivel de desarrollo y de creencia religiosa. El intento de ir más allá del ámbito occidental es encomiable, pero es difícil quedar persuadido por su utilización de un único marco interpretativo para sociedades con religiosidad muy diferente, como las asiáticas.

Pero la defensa del paradigma también ha suscitado un esfuerzo de síntesis y clarificación de lo que podemos esperar cabalmente del enfoque de la secularización. En este respecto ha destacado el trabajo del británico Steve Bruce, defendiendo la idea de la secularización frente a ataques “insultantes” como los de Hadden, atacando teorías alternativas como las de Stark (“es tan abstracta que no vale para nada”) y recopilando y sistematizando una gran cantidad de evidencia empírica, que debe ser el rasero por el cual se mida el éxito o fracaso relativo de las hipótesis y teorías. Bruce resume así su convicción de encontrarse en el lado correcto del debate:

A medida que se industrializaban, las sociedades se dividían entre los verdaderos creyentes y los que dejaban de serlo. La cosmovisión religiosa cedió el paso a una cultura pública crecientemente secular. Hacia la mitad del siglo XIX, la religión se había separado tanto de la vida cotidiana que sus partidarios podían ser contados. Sea lo que sea lo que contemos, afiliación, asistencia, ceremonias religiosas para marcar los ritos de paso, o los indicadores de creencia, ha habido un gran descenso en todos los indicadores religiosos (Bruce, 2006: 414).

Respecto al estatuto científico de la secularización, Bruce afirma que la relación entre la modernización y el declive de la religión es un fenómeno tan vasto que no puede abarcarse con una teoría unificada. Según Bruce, no existe tal cosa como una teoría de la secularización. Lo que hay son un conjunto de explicaciones verificables con una cohesión como las de cualesquier otras en las ciencias sociales” (Bruce, 2003: 39). Bruce articula este conjunto de explicaciones y causas en un modelo sintético (mostrado en un elaborado diagrama) que



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

combina libremente aportaciones de Durkheim, Martin, Berger, Wilson o Weber, entre otros. Todas ellas coadyuvan en la creciente indiferencia hacia la religión, pero en último análisis encuentran su origen en tres fuentes principales: el monoteísmo, la Reforma protestante y el individualismo moderno. El efecto de factores como la tecnología y la industrialización, el relativismo cultural o la diferenciación estructural también juegan una parte importante en su modelo, aunque puedan ser relacionados causalmente con las tres fuentes principales anteriores.

Bruce es muy crítico con enfoque de Stark. No queda convencido por la metodología empleada por este autor y sus colaboradores, puesto que los intentos de reproducción de sus estudios, que relacionan la vitalidad religiosa y la diversidad en una determinada sociedad no muestran los resultados esperados por Stark. Esta es una crítica que también le hacen Norris e Inglehart. Tampoco cree Bruce que la comparación internacional avale las conclusiones a las que Stark llega, porque en Europa la identificación religiosa es mucho mayor en países monopolizados por una iglesia –como Irlanda y Polonia, por ejemplo- que en países más plurales y diversos, como Gran Bretaña. O, comparando los países bálticos, en Lituania, abrumadoramente católica, la identificación religiosa es mayor que en Letonia y Estonia, más diversas. Para Bruce, cualquier apoyo puntual que pueda encontrar la teoría de la elección racional relacionando la diversidad y la vitalidad religiosa mediante una comparación de varios países en un momento dado, queda cuestionado por los estudios diacrónicos realizados para un país en concreto. En la medida en que las sociedades se hacen más diversas, devienen más seculares (Bruce, 2006: 427).

Pero sobre todo, Bruce critica la estrategia de aplicar la elección racional al cambio religioso

La teoría de la elección racional funciona mejor en los ámbitos donde la demanda general es alta pero la “lealtad a la marca” es baja. No estamos socializados en una cultura que nos prohíba cambiar de coche: somos libres de maximizar. Pero para la mayoría de la gente, la religión no es una preferencia: es una identidad social heredada, íntimamente relacionada con otras identidades compartidas. Solo puede cambiarse tras



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

pagar un alto coste personal. Paradójicamente, sólo en sociedades mayormente seculares, con un comportamiento religioso reducido, la gente tendrá hacia la religión la actitud que el modelo de la elección racional le supone (Bruce, 2006: 427).

Bruce defiende la ortodoxia, como ya hiciera Wilson (1985), “por aburrida que sea” (Bruce, 1999) y sigue fielmente un modelo muy clásico de secularización, vinculado íntimamente al proceso de modernización, pero restringiéndolo al marco cultural occidental, como según él implícita o explícitamente han hecho la mayoría de los teóricos de la secularización<sup>3</sup>. Si alguna de las hipótesis es válida para otras sociedades o no, es una cuestión empírica que puede formularse en la medida en que se encuentren las variables causales encontradas en el marco original. Consciente de que Estados Unidos y sus niveles de participación religiosa son el caso favorito de quienes niegan validez a la relación entre modernización y secularización, Bruce dedica a este país un capítulo entero de su más reciente monografía (Bruce, 2003: capítulo 11). Para él, muchas de las diferencias con la situación europea son más aparentes que reales. Aporta pruebas de que el cristianismo está perdiendo poder y popularidad en Estados Unidos en su conjunto, así como de que el propio cristianismo tiene cada vez más una orientación mundana y material. Tampoco cree que se pueda hablar de un cambio importante, pese a todo el revuelo que acompaña a la nueva derecha cristiana, puesto que el funcionamiento del sistema social en su conjunto no se ha visto alterado. De hecho, para Bruce las diferencias reales existentes entre Estados Unidos y Europa se pueden explicar recurriendo al paradigma de la secularización. El punto clave se encuentra en que la estructura de los Estados Unidos, federal y difusa, permite a los conservadores cristianos construir subculturas separadas en las cuales su

---

<sup>3</sup> Bruce cree que la “retractación” de Berger es innecesaria, puesto que “se está confesando de un error que nunca cometió”, y sus teorías de los años sesenta son mejores que su posición actual. Berger basa el abandono de su anterior posición en que el mundo en su conjunto no se está secularizando a medida que se moderniza, pero según Bruce nada en su teoría nos hace creer que tuviera un alcance tan grande. “Si hubiera pensado que Berger estaba ofreciendo una pauta universal de la evolución social, nunca me hubiera sentido atraído por sus argumentos. Si hubiera creído que sostenía que la secularización era inevitable, nunca hubiera sido su discípulo” (Bruce, 2001: 100).



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Se retiene mucha de la hegemonía que el cristianismo tenía en la Europa preindustrial, a través de todo un mundo paralelo de escuelas, universidades, empresas y medios de comunicación y ocio que filtran las relaciones con el mundo exterior. Los teóricos de la elección racional se equivocan cuando hablan de pluralismo, puesto que han pasado por alto otra paradoja: “la diversidad, si produce una estructura pluralista de administración pública y gobierno, concede a la gente la suficiente libertad como para evitar la diversidad” (Bruce, 2003: 206). Es en la comprensión de la influencia de la diversidad en el proceso de secularización donde Bruce reclama para sí cierta originalidad respecto a sus predecesores en el paradigma.

Tampoco es sensato esperar una relación completamente lineal entre modernización y secularización. Ciertos factores pueden hacer que el proceso de secularización se retrase, con lo que se daría cuenta de la variación que en un momento dado nos podemos encontrar en la comparación entre sociedades. En particular, el proceso se retrasará allí donde la religión encuentre o retenga otro “trabajo que hacer” que el de conectar a los individuos con lo sobrenatural. El proceso no tiene por qué ser gradual. Estas ideas ya se encontraban presentes en los estudios de Wilson y la aportación de Bruce aquí ha sido la de sistematizarlas y desarrollarlas.

En particular, la religión puede mantener su importancia en el propio proceso de la modernización, o incluso aumentarla temporalmente, en especial en etapas tempranas y medias. El desarraigo físico y cultural puede sobrellevarse mejor gracias a una religión compartida. La iglesia ofrece algo así como un grupo de apoyo que comparte sus valores y habla un idioma reconocible; al mismo tiempo, también tiene contactos con el nuevo mundo social al que se han de adaptar las nuevas generaciones de trabajadores. Así, la industrialización y la urbanización han dado lugar a diversos movimientos de reforma y renacimiento religioso. El metodismo es un ejemplo arquetípico, al que seguramente se podrían añadir ciertos movimientos de la iglesia católica.



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

La religión también puede encontrar un “trabajo extra que hacer” como garante de la identidad de un grupo. Allí donde la cultura, la identidad y la autoestima de un grupo social o una sociedad se encuentren desafiadas, la secularización se inhibirá, porque la religión puede proporcionar recursos para la defensa cultural de un grupo de estatus, una etnia o una nación. Así lo atestiguan, por ejemplo, el papel jugado por el catolicismo en Polonia frente al mundo soviético y en Irlanda frente a la colonización protestante.

Estas contratendencias pueden hacer que el proceso se retrase. Pero no es probable que el proceso sea reversible. Las nuevas ofertas religiosas pueden resultar llamativas, pero carecen de la fuerza coercitiva y de la articulación de comunidades de que gozó el cristianismo. La supervivencia de un sistema de creencias compartido como la religión solo puede sostenerse desde cierto tipo de coerción basado en la subordinación a la comunidad y la negación de la autonomía del individuo. En Occidente, podemos cambiar de dioses igual que cambiamos de electrodomésticos, pero esto no nos va a llevar a un consenso sobre la religión como el que había anteriormente. Si permitimos que el individuo elija, los anhelos espirituales extendidos por la sociedad no van a generar una serie de creencias compartidas. No es probable que en Occidente se abandone el grado de autonomía individual actual. Como ha señalado Bruce,

La tesis de la secularización sostiene que el declive de la religión en Occidente no es un accidente sino la consecuencia no intencionada de una serie de cambios sociales complejos, que podemos llamar modernización. No fue un proceso inevitable. Pero a menos que podamos imaginar un giro en la creciente autonomía cultural del individuo, la secularización es irreversible (Bruce, 2006: 428).

Sin embargo, el resultado del proceso no tiene por qué ser necesariamente el ateísmo (“reflejo, después de todo, de concederle demasiada importancia a la religión”), sino más bien “el declive del poder, prestigio y popularidad de la religión”, con una religión relegada a la indiferencia pública, en sintonía con su pérdida de importancia en el funcionamiento del sistema social.



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

#### 5. Más allá del *impasse*

Nos encontramos pues ante dos teorías del cambio religioso que se enfrentan de manera resuelta situando al pluralismo en el centro de sus análisis. Pero los efectos que cada una de ellas le atribuyen no podían ser más distintos. Según la teoría de la secularización, el pluralismo religioso encuentra su consecuencia natural en una creciente indiferencia hacia la religión, como en Europa. Sin embargo, para la teoría del mercado religioso, la competencia pluralista es garantía de vitalidad, como en Estados Unidos. Sendas teorías contraatacan intentando negar lo genuino del pluralismo preferido de su adversario teórico. Según la teoría de la secularización, como hemos visto, si en Estados Unidos todavía no podemos hablar de secularización es porque el sistema federal y la enormidad del país han permitido la creación de instituciones orientadas a la inmunización de los efectos del pluralismo. Pero para la teoría del mercado religioso, si Europa todavía no ha despertado al renacer religioso es porque el auténtico pluralismo, que no conoce asociación alguna con el estado, es demasiado reciente.

Según José Casanova, uno de los más perspicaces sociólogos de la religión actuales, el contraste entre las teorías de la secularización y del mercado religioso es también un contraste entre la religión en Europa y la religión en los Estados Unidos. La teoría de la secularización ha intentado universalizar la experiencia europea y ha lidiado tradicionalmente con la excepción estadounidense con explicaciones *ad hoc*. Por su parte, la teoría del mercado religioso interpreta la situación desde una perspectiva estadounidense y contempla la situación europea como una anomalía en curso de ser reparada a medida que sus condiciones se asimilen a la situación no regulada o “natural”, como la estadounidense.

Casanova ha calificado esta situación como de “punto muerto”. Este se da cuando la tesis de la secularización, sin recurrir a prolijas matizaciones, es útil en gran medida solamente para Europa, al mismo tiempo que el enfoque económico tiene como mejor ejemplo el estadounidense. Tanto la tesis de la secularización como el enfoque americano denotan cierto





## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

provincianismo, condenando a Estados Unidos o a Europa, respectivamente, como excepciones. Ambas teorías por tanto utilizan la lógica del excepcionalismo para gestionar sus problemas de adecuación empírica. Pero recurrir a las excepciones es una manera pobre de encarar adecuadamente aquello que nos inquieta.

Una de las vías de salida de este punto muerto de este “punto muerto teórico”, sería analizar con más detalle la evolución de sociedades occidentales que no son ni europeas ni estadounidenses. 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. Esta configuración social particular de Canadá ha tenido su reflejo en la vida religiosa, conformando una evolución singular en la que la construcción del estado, el federalismo y los nacionalismos, las inmigraciones, las iglesias establecidas y las de base voluntaria, han tenido una influencia notable en los caminos del catolicismo y del protestantismo en América del Norte. David Martin, sitúa al Canadá contemporáneo en mitad del camino entre Estados Unidos, sin religión oficial o establecida, y con una participación religiosa alta, y Gran Bretaña, con una religión oficial residual, pero que todavía goza de privilegios y reconocimiento, y una baja participación (Martin, 2005). Pero en todo caso, Canadá no es simplemente una mezcla de factores europeos y estadounidenses, sino que tiene sus propias peculiaridades históricas en lo que a la evolución religiosa se refiere. Dado el gran número de variables a controlar en la comparación, difícilmente puede actuar un solo caso como prueba definitiva en la disputa entre la teoría de la secularización y la del mercado religioso, pero sí puede actuar como mediador de excepción (Beyer, 1997).

Pero lo cierto es que la interpretación de la historia religiosa canadiense no arroja un veredicto claro, ni siquiera en un marco comparativo como el planteado en una compilación significativamente titulada *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada Between Europe*



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

*and America* (Lyon y Van Die, 2000). Por un lado, por prolijas razones que he desarrollado en otro lugar el caso canadiense no puede ser invocado por los teóricos del mercado religioso en su deseo de expandir más allá de Estados Unidos la validez de su teoría (Esteban 2007). La evolución religiosa canadiense en su conjunto se acerca más a pautas europeas. Pero por otro lado, siempre cabe interpretar que la disminución de la participación ha sido sobre todo mayor en aquellas denominaciones que tradicionalmente han estado con mayor contacto con las instituciones políticas, es decir, la católica, la anglicana y la metodista/Iglesia Unida de Canadá (Zylberberg y Cotê, 1993) tal y como avanzaría la teoría del mercado religioso). La secularización ha sido especialmente dramática en el Québec posterior a la “revolución tranquila” de los años sesenta del siglo pasado (un caso de “eurosecularidad a distancia”, según Berger). Tampoco podemos olvidar que la participación religiosa canadiense global es superior a la de sociedades europeas con un nivel de desarrollo parecido, y que algunos de sus desarrollos recuerdan a los de Estados Unidos, aunque en una escala mucho menor (Davie, 2002: 52-3).

Dado el maniqueísmo que la envuelve, no es probable que la polémica entre las teorías del mercado religioso y de la secularización pueda resolverse empíricamente. Sobre todo porque, si seguimos a José Casanova (2003), el debate sobre la secularización esconde un malentendido terminológico. Según este autor (2006b: 15), fue esto lo que le llevó a reformular la tesis de la secularización, distinguiendo en el concepto tres significados que deberían analizarse por separado: 1) secularización como diferenciación de la religión de las esferas seculares (el estado, la ciencia la economía); éste es el componente central de las teorías clásicas de la secularización 2) secularización como declive de las prácticas y las creencias; ésta es la representación más reciente y extendida de la secularización y 3) secularización como privatización de la religión; tema central del impresionante *Las religiones públicas en el mundo contemporáneo* (Casanova, 1994), pero que va más allá de los límites de este trabajo. Según su lectura del debate, los europeos tienden a utilizar el término secularización en un doble sentido, saltando constantemente del uno al otro. En Europa, la secularización es un concepto cargado de significado que primero significa “el ubicuo e innegable proceso histórico de contracción del



## 'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

tamaño, poder y funciones de las instituciones eclesiásticas frente a otras instituciones seculares. La idea de secularización como declive de las prácticas y las creencias religiosas de los individuos es secundario, posterior y mayormente derivado del primero” (Casanova 2003: 18). Los europeos perciben una fuerte relación entre los dos significados, puesto que estando estructuralmente relacionados, supuestamente, el uno lleva al otro, tal y como su experiencia parece demostrar y la teoría de la secularización se ha encargado de codificar. Sin embargo, los norteamericanos “tienden a restringir el uso del término al segundo significado, referido a las conciencias individuales, no porque cuestionen la secularización de la sociedad, sino precisamente porque la dan por hecho. Desde la independencia, Estados Unidos siempre ha sido una sociedad secular en este sentido. Pero no han visto ninguna evidencia de que este incuestionable hecho haya conducido a un declive progresivo de las prácticas y creencias religiosas, sino más bien al contrario. Consecuentemente, muchos sociólogos de la religión norteamericanos tienden a descartar la teoría de la secularización como un mito europeo” (Casanova, 2003: 18).

Pero no es simplemente otro caso de “europeos” y “americanos” separados por el mismo idioma sociológico. Más allá de los problemas terminológicos, todavía no sabemos si utilizar el concepto de para un fenómeno específicamente occidental o cristiano o monoteísta, o si es un fenómeno vinculado a la industrialización o relacionado con el proceso más amplio de la modernización. Sobre todo, no sabemos cómo interpretar la relación entre modernidad y religión fuera del marco occidental. La contracción de la interpretación ortodoxa de Bruce no nos ayuda en absoluto, ya que la limita a todos los efectos al mundo occidental desarrollado. Gellner, autodefinido como un “puritano de la Ilustración”, había defendido la validez general de la tesis que relaciona modernidad y secularización, encontrando una única excepción en el islam reformista, el cual, en virtud de ciertas de sus características (escrituralismo, igualitarismo, sobriedad) puede adaptarse óptimamente a los requisitos de la modernidad y al período de transición hacia ella (Gellner, 1992). Pero posteriormente encuentra paralelos sorprendentes con



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

los movimientos reformistas budistas, e incluso hinduistas, en principio muy alejados de las características “únicas” del islam reformista (Gellner, 1995).

En una serie de publicaciones recientes, Casanova (2003, 2006a, 2006b), haciendo gala de la metodología comparativa de la sociología histórica, ha abogado por la adopción de una visión más amplia de las relaciones entre religión y modernidad, poniendo en cuestión las categorías que nos sirven para entenderlas y adoptando una perspectiva más global al situar el foco de atención más allá de Europa y Norteamérica. Una serie de puntos relacionados parecen especialmente relevantes.

1) El primer paso para producir un avance significativo sería reservar el concepto de secularización para un proceso histórico particular de transformación de la cristiandad occidental europea. El concepto de secularización pierde relevancia fuera de Europa. Estados Unidos no conoció las iglesias establecidas de los estados absolutistas cesaropapistas, y no necesitó atravesar un proceso de diferenciación secular para convertirse en una sociedad moderna secular. Si la aplicación del concepto europeo de secularización es problemática para Estados Unidos, tanto más respecto a otras civilizaciones axiales “con diferentes modos de estructuración de las relaciones y tensiones entre religión y mundo, o entre trascendencia cosmológica e inmanencia mundana” (Casanova, 2006b). Secularizar es un concepto que no tiene demasiado sentido para religiones que siempre han sido “mundanas” y “laicas”. En este sentido, la China premoderna y “el área confuciana siempre han sido “seculares” *avant la lettre*” (Casanova, 2006b).

2) Aún más, nos deberíamos preguntar hasta qué punto es útil la equiparación de secularización con modernidad, y si esta visión nos permite contemplar la posibilidad de una modernidad no secular y no occidental o por el contrario “todas las autopercepciones de la modernidad son inevitablemente tautológicas en la medida en que la diferenciaciones secular es precisamente lo que define a una sociedad como moderna” (Casanova, 2006b). Casanova es partidario de acabar con esta unión, tanto por razones empíricas (Estados Unidos y Japón son las principales



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

razones), tanto por razones teóricas, ya que según él “ha sido nuestra tendencia a unir procesos de secularización a procesos de modernización, antes que a las pautas de fusión y disolución de las comunidades políticas, religiosas y sociales, es decir de iglesias, estados y naciones, lo que está en la raíz de nuestro punto muerto” (Casanova, 2003: 26). Por razones que no están del todo claras, pero que en todo caso remiten a la antigua unión de altar y trono, en Europa, una vez que el estado nacional secular empezó a cumplir las funciones de mantener y fomentar la identidad colectiva, las religiones perdieron también en el proceso la capacidad de funcionar como religiones de salvación individual para amplios sectores de la población. Si perdida la fe, no hay gran demanda de otra nueva, en parte es porque, de todas formas, las iglesias nacionales siguen estando ahí como bienes tradicionales de utilidad pública, a cuyos servicios se tiene derecho cuando se necesitan. Es esta arraigada actitud la que explica la ausencia de un mercado competitivo a la americana (Casanova, 2006b). Esta última idea también es desarrollada por Davie: el mercado religioso no funciona en Europa debido a estas actitudes de gran parte de la población, a cuyos miembros no se les ocurre que las iglesias pudieran dejar de existir sin su participación activa (Davie, 2002: 44).

3) Reconocer la singularidad europea e investigar las razones del triunfo del secularismo. Si la teoría de la secularización ha perdido su estatus de teoría global de la religión en la modernidad, el triunfo innegable del secularismo en Europa ha de ser explicado de nuevo. Una vez que se reconoce el carácter excepcional de la evolución religiosa europea, es necesario buscar la explicación no en procesos generales de modernización sino más bien en desarrollos históricos europeos particulares. Haciéndose eco de la distinción entre el proceso de secularización católico-continental y el anglo-protestante desarrollado por Martin (1978), Casanova observa que la Ilustración estadounidense no desarrolló una perspectiva secularista y todavía hoy es difícil encontrar allí un movimiento progresista que propugne valores seculares. Según Casanova, “precisamente lo que hace que la situación europea sea única y excepcional cuando se compara con el resto del mundo es el triunfo del secularismo como teoría teleológica del desarrollo religioso, en su vertiente teórica y en su vertiente normativa” (Casanova, 2003: 24). La teoría de la secularización, inadvertidamente o no, cumple todavía una función ideológica al mismo tiempo



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

que transmite valores seculares. “Mantener la teoría tradicional de la secularización sirve para asegurar a los europeos modernos seculares, sociólogos de la religión incluidos, de que este declive era natural, teleológico y cuasi providencial. Esta visión de la secularización tiende a hacer el fenómeno prácticamente inevitable e irreversible. Se convierte en una profecía autocumplida. (Casanova 2006a: 18). Por tanto, “hemos de contemplar seriamente la posibilidad de que la secularización actuó como una profecía autocumplida una vez que grandes sectores de la población europea, las iglesias incluidas, aceptaron los principios básicos de la teoría de la secularización ... Si tal proposición es correcta, la secularización de las sociedades europeas debería poder explicarse mejor en términos del triunfo del régimen del conocimiento del secularismo que en términos de procesos estructurales de desarrollo socioeconómico” (Casanova, 2006a: 17). En consecuencia, el estudio del secularismo moderno, como ideología, como cosmovisión generalizada, como movimiento social, como autopercepción de la modernidad y de las propias ciencias sociales, es para Casanova (como para Talal Asad) una de las tareas más importantes de las ciencias sociales hoy en día. Las diferencias de posición y metodología con Asad son notables, pero ambos coinciden en el interés central del estudio del secularismo en la formación de cierta cosmovisión moderna.

4) Para el análisis de las relaciones entre religión y modernidad, el concepto de modernidades múltiples de Eisenstadt, (2000), también desarrollado por Charles Taylor (2006), es mejor punto de partida que la teoría de la modernización, íntimamente vinculada a la secularización unívoca. La idea de modernidades múltiples sugiere un acercamiento al mundo como “como una historia de constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales” (Eisenstadt, 2000: 2). Las modernidades actuales dependen íntimamente de la trayectoria. Diferentes sociedades desarrollan diferentes tipos de modernidad, que pueden ser muy diversas en función de los materiales con que se construya y los marcos de referencia. Mientras los supuestos de convergencia de la teoría de la modernización proponen la tradición religiosa contra la modernidad secular, concentrarse en las modernidades múltiples y diversas nos libera de la carga teleológica, y permite fijarnos en la interacción dialéctica de las tradiciones con la modernidad. La atenuación de la agenda de la Ilustración europea en la sociología de la religión



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

nos permitiría una mejor aproximación en el estudio de las nuevas formas que la religión está adoptando en todas las religiones mundiales bajo el impacto de la globalización. Las modernidades múltiples permiten pensar en un mundo moderno donde la globalización plantea una “amenaza para las religiones mundiales en la medida en que disuelve los vínculos esenciales entre historia, pueblos y territorios”, pero también presenta una gran oportunidad para ellas “en la medida en que pueden liberarse de los límites territoriales del estado nación y recuperar las dimensiones transnacionales” (Casanova 2006b).

Creo que estos puntos merecen nuestra consideración y proponen toda una nueva agenda de investigación mucho más allá del “punto muerto”.

#### Referencias

- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Palo Alto: Stanford University Press.
- Berger, P. L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York: Doubleday [*El Dosel Sagrado*, Barcelona: Kairós].
- (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Beyer, P. (1997), “Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization perspectives”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (2): 272-288.
- Bruce, S. (2001), “Christianity in Britain, R. I. P”, *Sociology of Religion*, 62 (2):191-203.
- (2001b), “The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization”, en Woodhead y otros (comps.).
- (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, Londres: Blackwell.
- (2006), “Secularization” en R. Segal (comp.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden: Blackwell.
- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press [*Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC].



## ‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

- (2003), “Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective” en G. Davie y otros (comps.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate.
- (2006a), “Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad”, en Hirschkind, Charles, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Palo Alto: Stanford University Press.
- (2006b), “Rethinking secularization: a global comparative perspective”, *The Hedgehog Review* Marzo 2006.
- Davie, G. (1990), “Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?”, *Social Compass* 37: 455-69.
- (2002), *Europe: The exceptional case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres: Darton, Longman and Todd.
- Eisenstadt, S. (2000),
- Esteban, V. (2007), “Cambio religioso en Canadá: historia de dos sensibilidades”, *Canadaria*, 2.
- Gellner, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres: Routledge [*Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona: Paidós]
- (1995), “Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared,” en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.), *The Fundamentalism Project*, vol. 5, Chicago: Chicago University Press.
- Hadden, J. (1987), ‘Toward Desacralizing Secularization Theory’, *Social Forces* 65 (3):
- Hamilton, M. (2001), *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives*, Nueva York: Routledge.
- Inglehart, R. y P. Norris (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyon, D. y M. van Die (2000) *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada Between Europe and the USA*, Toronto: University of Toronto Press.
- Luckmann, T. (1963), *Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg: Rombach [*La religión invisible*, Salamanca: Sígueme].
- (2001), “Berger and his collaborator(s)” en Woodhead, L. y otros (comps.).





## 'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

### Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

- Martin, D. (1978), *A General Theory of Secularization*, Londres: Blackwell.
- (2005), *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate.
- Stark, R (1996), *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press [*El auge del cristianismo*, Santiago de Chile: Andrés Bello].
- (1999), "Secularization, R.I.P" en *Sociology of Religion*, 60 (3), 249-273.
  - (2003), *For The Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton: Princeton University Press.
  - (2006a), *The Victory of Reason: How Christianity, Freedom, and Capitalism Led to Western Success*, New York: Random House.
  - (2006b), *An Economics of Religion* en R. Segal (ed.), *The Blackwell companion to the study of religion*, Malden: Blackwell.
- y Bainbridge, W. S. (1987), *A Theory of Religion*, Nueva York: Lang.
- Taylor, C. (2006), *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós.
- Tocqueville, A. (1985), *La democracia en América I*, Madrid: Alianza.
- Tschannen, O. (1991), "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4): 395-415.
- Wilson, B. (1985), "Secularization: The Inherited Model," en Phillep E. Hammond, (comp.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley: University of California .
- Woodhead, L. y otros (comps.) (2001), *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres: Routledge.