

I. MODERNIDAD Y RELIGIÓN

La modernidad es un proceso transversal que constituye todas las dimensiones sociales contemporáneas. La modernidad implica un “nuevo tiempo”, en el que se enfatiza lo que surge a cada momento, lo transitorio frente al presente eterno con el que se guiaban las sociedades tradicionales. En este sentido, la modernidad puede interpretarse bajo dos sentidos convergentes: primero, la noción de la modernidad parte de la centralidad de la razón en la manera en que conocemos el mundo. La razón humana impone sus propias estructuras a lo que conoce, sin necesidad de revelaciones externas. (Kant, 1998) Se subraya así la importancia del hombre en su actividad configuradora de la razón, en su papel decisivo en el conocimiento. Esta condición propicia el ejercicio de la libertad y la voluntad de los hombres por conocer el mundo, sin más límites que sus propias capacidades. En este sentido, la razón permite establecer la reflexividad de los hombres sobre sí mismos y sobre la naturaleza. No es casualidad que la modernidad sea el momento donde el desarrollo material y tecnológico encuentra su máxima expresión.

Un segundo sentido de la modernidad viene dado por la capacidad de autorreflexión de la sociedad. Es decir, la sociedad moderna es capaz de observarse a sí misma sin necesidad de mediaciones externas, y de construir formas artificiales que le permitan actuar: la política, la economía, la educación y la cultura, son construcciones artificiales que permiten a la sociedad actuar sobre sí misma y ordenar una parte de la complejidad del mundo. No es gratuita esta construcción, pues si antes Dios ordenaba el mundo, ahora el mundo tenía que ser ordenado por los hombres. La propuesta de un contrato social de Rousseau, el Leviatán de Hobbes, la mano invisible de Adam Smith, los estudios de Lévi-Strauss sobre los argonautas del Pacífico y el psicoanálisis de Freud, nos demuestran la manera en que las ciencias sociales buscaban comprender las formas en que la sociedad trataba de construirse a sí misma y a la vez autoobservarse.

Ahora bien, a diferencia de épocas anteriores, la modernidad posee una dinámica peculiar, que deriva de la separación del tiempo y espacio. El tiempo moderno es un tiempo fijado en el futuro. El presente es una condición a superar, y el pasado ya es anacrónico. Cobra sentido entonces la noción de progreso ascendente y lineal, dentro de la cual cada instante es el paso de lo antiguo a lo nuevo. La historia como categoría se erige así en el espejo sobre el cual lo pasado se ve lejano y superado, mientras que el presente y el futuro son promesas de cambio. Asimismo, es relevante que los periodos históricos sean fijados desde la modernidad, como prehistoria, Edad Media, e historia moderna.

También la modernidad modificó sustancialmente la noción de espacio tradicional anclado en contex-

tos locales de interacción y con límites territoriales (Giddens, 1993). El espacio moderno se constituyó como universal, indistinto a los lugares geográficos: el tiempo del cronómetro homogeneizó a todo el mundo, la economía y los recursos ya no tenían un límite territorial. Las nociones de democracia, Estado nacional, dinero, etcétera, se volvieron universales.

El tiempo y el espacio religioso ya no tenían cabida, pues el tiempo religioso se estructuraba en un presente permanente, ligado a la presencia de lo sagrado. Para la religión, no existía el pasado o el futuro; todo era la eternidad de Dios en la tierra. El espacio religioso estaba limitado a la creencia en la capacidad de los dioses de manifestarse. Los tótems eran una referencia clara de los límites espaciales en que los hombres podían actuar.

Sin embargo, el cristianismo modificó una buena parte de esta percepción de tiempo y espacio. Para los cristianos, el tiempo era siempre la promesa de un futuro mejor, bajo la observación de los preceptos religiosos. El espacio no estaba definido por territorios, sino por la condición humana: todos son hijos de Dios, y por tanto donde haya individuos estará Dios. Aún más, la palabra “moderno” empezó a usarse a finales del siglo V para deslindar el presente cristiano del pasado pagano (Habermas, 1981).

Para que la modernidad fuera posible era necesario un deslinde de la religión, un proceso de diferenciación de un sistema que estructuraba todo lo social. Recordemos que es la religión, previo a la modernidad, la que habilita a la política (asunción de reyes bajo la coronación del papa), la economía (las diferencias de clase eran dadas por el origen divino de la nobleza), la educación (el saber era dado por las sa-

gradas escrituras, lo demás era considerado herejía), y otras dimensiones quedaban sujetas a la habilitación social de lo sagrado.

La modernidad enfatizó la razón y la autorreflexividad; trasladó la centralidad al hombre abandonando a las fuerzas supranaturales. Se gesta así un proceso de secularización¹, es decir, de diferenciación de esferas sociales respecto a la religión. La política recurrió a esquemas donde Dios estaba ausente. Las nociones de lo popular, de asamblea, de elección de los dirigentes, de imposición de la fuerza para gobernar, se volvieron elementos seculares donde lo divino no intervenía. El saber ya no estaba confinado a la lectura de las escrituras sagradas, sino que se abrió el conocimiento a lo que antes era considerado herejía y se reivindicaba a Galileo.

A la par de la secularización se gestó una diferenciación de instituciones habilitadas en su propia legitimidad. Las políticas del Estado ya no requerían la sanción de la Iglesia para ser reconocidas; la escuela enseñaba contenidos distintos a los religiosos; el dinero representaba todo lo mundano, contrario a las enseñanzas morales de la Iglesia. Esta separación entre las instituciones políticas y seculares respecto a las instituciones religiosas se conoce como laicidad de la sociedad moderna.

Ahora bien, secularización y laicidad no son productos solo de los cambios en la modernidad. El curso de esta transformación venía desde mucho antes; surgió de la religión judaica y cristiana misma. De hecho, la noción de secularización proviene de la misma idea de la cristiandad de separar el reino en esta tierra del reino celestial. Más adelante ahondaremos en la idea de que la secularización no fue impuesta a la religión; por el

contrario, fue el propio sistema de la religión que construyó la categoría secularización para diferenciarse de los otros sistemas sociales.

Podemos decir que el judaísmo introdujo la noción primera de secularización al historizar a Dios mismo. La Alianza de un pueblo particular con Dios hace que este último sea parte de la historia mundana del pueblo: el pacto con Dios es un pacto de salvación. Para los judíos, la historia de la salvación es la historia de la humanidad, y viceversa, la historia de la humanidad es la historia de la salvación.

Es quizá el cristianismo el que radicaliza esta noción de lo secular. Por eso no es extraño observar que este proceso se geste de manera decisiva en el mundo cristiano-occidental. La noción básica del cristianismo es la noción de individualismo, donde el individuo es un valor supremo. No es gratuito reconocer que la figura de Jesús en el cristianismo es dual: Hijo de Dios e Hijo del Hombre (Dumont, 1987). El valor infinito del individuo supera al mismo tiempo la devaluación del mundo. Pero este individualismo tiene límites impuestos bajo la noción de pecado y la búsqueda de salvación. Recordemos el relato bíblico donde Adán y Eva son tentados a comer la manzana del conocimiento por parte del demonio. Cuando la consumen, son expulsados del paraíso por transgredir los límites de Dios. Si bien son hijos de Dios, los hombres son portadores de voluntad y libertad, lo que los hace imperfectos, y por tanto pecadores.

Estas nociones cristianas de individualidad y de libertad estarán presentes en el desarrollo del Renacimiento y de la Ilustración. En el Renacimiento, el individuo adquiere supremacía. Los individuos descubren la vasta amplitud del mundo interno, explo-

ran la conciencia, lo subjetivo. Las artes, la ciencia y todas las formas sociales exploran la subjetividad en toda su extensión. El mundo en este sentido tiene una doble vertiente: la materialidad y la significación. Las cosas son mucho más de lo que nuestras percepciones nos dicen; es necesario interpretarlas. Y como cada individuo establece una relación distinta con el mundo, entonces lo que podemos entender del mundo es que es infinito. La imagen misma de Jesús en el Renacimiento se transformó. Los lienzos y las esculturas volvieron más humana la figura del Mesías. La religión era un campo más por experimentar en el Renacimiento. No es casualidad entonces que Miguel Ángel explorara las dimensiones humanas de lo divino en sus esculturas *Moisés* y *la Piedad*, coronada con su obra en la Capilla Sixtina, en la que la figura de Adán es dibujada intencionalmente con ombligo. Este detalle echa abajo el dogma de la creación divina y coloca en un primer plano lo mundano del hombre al provenir este de una madre, de un ser tan mortal como él.

La Ilustración radicalizó la separación de lo sagrado del mundo. El énfasis en la razón omnicompreensiva era el afán del hombre por dominar la naturaleza. La Ilustración nace bajo el signo del dominio: disuelve los mitos y entroniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a la felicidad del conocimiento, sino a la explotación y al dominio de la naturaleza desencantada (Horkheimer, 2000). En el campo político, la Ilustración llevó al límite esta capacidad de la razón. Pensadores como Rousseau y Montesquieu enfrentaron la necesidad de dar cauce a la voluntad y a la libertad humana. En *El contrato social*, Rousseau enfatiza el carácter volitivo de los hombres y la necesidad

de un marco común que pudiera limitar lo arbitrario de la acción. Este pensador parte del marco del *ius naturalismo*, el cual enfatiza el principio de la razón y las pasiones egoístas que acompañan la voluntad de los hombres, pero esto los hace iguales en el fundamento de su naturaleza. Por tanto, existe la necesidad de darle un cauce a estas pasiones y a la razón en el mundo social. Montesquieu, en su tratado sobre el espíritu de las leyes, compartía esta preocupación contractualista. Y es entendible si tenemos en cuenta la virulencia de la Revolución francesa, movimiento que simbólicamente transformó la noción entre Dios y el hombre con la decapitación del rey y la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano. Podemos decir que es la Revolución francesa el punto álgido en el que se separa la sociedad moderna de la religión, donde se reafirma al hombre como el nuevo centro del universo social.

La Reforma protestante fue otro de los procesos sobre los que la sociedad moderna se separa de la religión. Calvino y Lutero no solo representaron un cisma en el ámbito de la Iglesia católica, sino que sus postulados transformaron la noción de sujeto e interpretación de los textos sagrados. Para los protestantes, el individuo se encuentra en el mundo para lograr su salvación (ascetismo intramundano) transformando su situación a través de una ética del trabajo y del ahorro. Desaparece el elemento milenarista de la salvación, y los sujetos se vuelcan hacia la acción mundana para construir una posible salvación cuando estos fallezcan. Es así como la posición protestante se racionaliza. Pero Calvino no deja todo a la libertad, pues pensó en un estricto control de la Iglesia en todas las actividades al interior de la comunidad. No

obstante, no es la Iglesia la que hace los creyentes, sino lo contrario.

La libertad de acción de los sujetos en el marco de la Reforma protestante no hubiera sido posible sin la apertura de los textos sagrados a la interpretación. Recordemos que la lectura de los textos sagrados se daba en el marco de la exégesis; es decir, la única interpretación literal de la palabra divina. Los sacerdotes eran los únicos autorizados para anunciar la palabra de Dios. Desde los textos sagrados todo estaba dicho, no había lugar a dudas. Con la Reforma protestante, los textos se abrieron a la interpretación de los hombres, sin necesidad de mediación sacerdotal. Se instaura un sentido hermenéutico en la lectura, siendo el texto sujeto al contexto en que se realizaba. Ya no era la mirada autorizada, sino las miradas sobre la palabra divina. Desaparece el presupuesto dogmático sobre el carácter decisivo del texto, para dejarlo a la interpretación de quienes lo leen.

La conjugación de todos estos procesos llevó de manera lógica a pensar en un progresivo confinamiento de la religión a espacios privados, colocada ella como una opción más entre otras, aunque siempre como última opción. No era un sinsentido pensar entonces en la progresiva desaparición de lo sagrado en el mundo al ser parte de la elección de los sujetos. No es casualidad entonces el énfasis de la creciente desinstitucionalización y privatización de lo sagrado en la modernidad. Algunos pensadores veían este proceso como una progresiva degradación de lo religioso. Daniel Bell (1994) escribió sobre ello en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, argumentando que la religión se degradaba en culto:

Un culto difiere de una religión formal en muchos aspectos significativos. Es propio del culto pretender la posesión de cierto conocimiento esotérico que ha quedado sumergido (o reprimido por la ortodoxia) durante mucho tiempo (...) Hay ritos comunales que estimulan a un individuo a realizar impulsos hasta ahora reprimidos. En el culto, uno siente como si estuviera explorando modos de conducta novedosos o que hasta entonces eran tabú. Lo que define a un culto es su exaltación implícita de la magia más que de la teología, del vínculo personal con el gurú o con el grupo, más que con una institución o un credo. El suyo es un apetito de ritual y mito.

La modernidad establecía la lógica de la razón en el mundo, confinando, aparentemente, lo religioso a espacios marginales. Y subrayo lo aparente, porque más adelante analizaremos que no es tal ese confinamiento. Goethe, en *Fausto*, habla del dominio de la razón en la modernidad a través de la sentencia de Mefistófeles: mostrar que el hombre moderno tiene la estatura de un dios, o de lo contrario confesar su parentesco con el gusano (Goethe, 1999). Quizá el hombre moderno descubrió que no le emparentaba ningún vínculo con los gusanos, pero tampoco ha tenido la estatura de un dios. Esto lo podemos ejemplificar con los cuatro desencantos del hombre, que le demuestran no ser el centro del universo:

- 1) El hombre moderno creyó durante mucho tiempo ser el centro del universo, y Galileo le demostró que solo somos una partícula en el infinito cosmos.
- 2) El hombre creyó ser descendiente de Dios, pero Darwin le puso de manifiesto su procedencia más cercana a los primates.

- 3) Creyó ser portador de la razón plena, pero Freud le demostró que era dominado más por sus impulsos sexuales.
- 4) El último desencanto viene dado por los avances en la investigación sobre el genoma humano. El hombre creyó ser un ente complejo en su composición biológica, pero el revelamiento del ADN le demostró que la composición genética no era superior que la de un insecto.

La crítica más acérrima a la promesa del progreso y la certeza que debería proveer la ciencia proviene de la llamada posmodernidad. La historia moderna se concebía como la realización progresiva de la humanidad auténtica. Un proceso unitario, ascendente y lineal. Pero la historia no es una, sino que existen diversas visiones del pasado, y no existe un punto de vista supremo y comprensivo capaz de unificar toda la historia. La crisis de esta noción moderna de la historia nos lleva necesariamente a la crítica de las promesas de la ciencia como proveedora de certezas y bienestar. Más que bienestar y seguridad, la ciencia ha demostrado ser más peligrosa para el hombre y la naturaleza (Vattimo, 1999). Entre más avanzan los descubrimientos científicos, más se acentúa la fragilidad de los individuos.

Tanto el quiebre de la historia como el fracaso de la ciencia nos conduce a una crítica de la supuesta supremacía de la razón, a la racionalidad imperante en las acciones de los individuos. Este afán de supremacía condujo a esconder otros saberes considerados no racionales: saberes culturales, religiosos, ecológicos, etcétera. Pero el fracaso de la razón provocó un rompimiento de los metarrelatos como fue el caso de la

ciencia: El saber científico no es todo el saber, siempre ha estado en excedencia, en competencia con otro tipo de saber que llamaremos narrativo (Lyotard, 1992).

El quiebre de los metarrelatos dio paso a un proceso de fragmentación de pequeñas narrativas tan válidas y legítimas como la ciencia. Los saberes religiosos, culturales y sociales se mostraban tan válidos como los parámetros científicos. Se daba pues un marco en el que se fomentaba el pluralismo del mundo, pero también el relativismo, donde todo vale y todo cabe. Si la modernidad se había construido bajo la experiencia y el conocimiento, la posmodernidad tendría que ser construida bajo el signo de la experimentación del mundo. Era necesario pasar del logos a la sensibilidad para alcanzar la experimentación. Bajo este argumento, no resulta extraño observar que los principales argumentos posmodernos estén referidos al arte y a la arquitectura, a la ecología y a la religión.

La fragmentación de los metarrelatos en una infinidad de pequeñas narrativas tuvo un impacto importante en la configuración de la individualidad. Al perder el sujeto –y su capacidad racionalizadora del mundo– el centro que ocupaba en la modernidad, dio paso al nacimiento de un nuevo sujeto, menos pretencioso, que abandonaba esa arrogancia para dirigirse a la X, es decir, a todos lados y a ninguno. Esta pérdida de centralidad se denominó nihilismo, “del ser como tal ya no queda nada” (Vattimo, 1990).

Vattimo menciona entonces que el pensamiento posmoderno es un pensamiento débil, abierto a la experimentación. Es el respeto a la libertad de la naturaleza. Débil implica ser flexible a las sensaciones y percepciones que nos brinda el entorno. No es más

un pensamiento fuerte como en la modernidad, pensamiento que imponía sus leyes a la naturaleza, sometiéndola a su control.

La posmodernidad recupera entonces a la religión como una narrativa más, que permite a los sujetos experimentar sensaciones y construir utopías comunitarias. Pero lo relativo del mundo hacía que los individuos no tuvieran un compromiso con alguna creencia. En la sociedad posmoderna, lo religioso tiene un carácter relativo junto a otras experimentaciones, de ahí que no sea extraño que los sincretismos religiosos sean juzgados como positivos. Cualquier creyente puede transitar por el universo de lo sagrado, asumiendo una parte de aquí y allá. Un católico puede ir a misa en la mañana, pedir que le lean la mano y leer su horóscopo para actuar en el día. Todo ello sin la menor tragedia o remordimiento. Nietzsche sostiene la pluralidad de formas cuando anuncia la muerte de los dioses, pero una muerte de risa cuando un dios se dijo el verdadero (Bell, 1994).

1. Modernidad y secularización

Modernidad y secularización son dos procesos distintos que en un momento de la historia se intersecan. Para algunos, el punto de encuentro se da a través de la Reforma protestante y el periodo de auge industrial inglés en Europa (Laski, 2003). Otros más, como Weber, comprenden los elementos convergentes entre la ética de los puritanos del siglo XVII con el auge industrial y económico que experimentaba el capitalismo. Entre ambos fenómenos (ética protestante y el espíritu

del capitalismo) se dio una afinidad electiva; es decir, un proceso en el que históricamente se empataron y dieron lugar a otro proceso, un cambio de ruta en el capitalismo señalado por Weber como el efecto del guardaagujas del puritanismo sobre el desarrollo económico de Europa (Weber, 1997).

Ni la modernidad ni la secularización son fenómenos de siglos recientes. Es cierto que la primera alcanzó su punto máximo a partir del siglo XVI con lo que Hegel llamará el espíritu epocal (*Zeit Geist*), pero su historia se remonta hasta el siglo V cuando los primeros cristianos señalaban la llegada del tiempo nuevo (*Neu Zeit*), el cambio en el que habrá de llegar el Mesías por segunda ocasión (Marramao, 1998). Esa espera marcará el tiempo moderno en Occidente, siempre en tránsito, siempre en movimiento y hacia delante. La modernidad adquirirá carta de presentación por sí misma cuando asume que está volcada siempre al futuro; aún más, que ella es el futuro mismo. La historia universal suplirá la idea del juicio final cristiano, colocará en el centro del universo al individuo, y será a través de la tecnología y de la ciencia como empezará a descubrir el mundo. Ya no es más la providencia el eje orientador, sino el progreso; no es más Dios, sino el hombre; ya no es la trascendencia, sino lo mundano. No es gratuito que Víctor Hugo mencionara en algún momento que *La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, estaba en esta tierra, mostrada en cada uno de los adelantos tecnológicos, y cuya máxima expresión era el ferrocarril. Este último reivindicaba el nuevo sentido de lo religioso, que es el de *religare, religar*, unir. Que mejor expresión de *La ciudad de Dios* que el ferrocarril y las vías las que unían, religaban comunidades enteras (Buck-Morss, 1995).

La modernidad implicó desde entonces lo que es actual, lo que es vigente. En cambio, la secularización fue un proceso surgido desde lo religioso –al menos en el cristianismo– para distinguir lo que le era propio y lo ajeno a ella. Recordemos aquella sentencia sobre dar al César lo que es del César... Algunos colegas no estarán de acuerdo con esta observación, pero puedo decir en mi descargo que la secularización fue el primer punto de la diferenciación funcional y estructural de la sociedad. Posteriormente, dicha diferenciación tendrá un espectro más amplio y una mayor fuerza que la secularización. Esta última será parte de la diferenciación, y será remitida siempre al tema de la religión y su inserción en la sociedad.

La modernidad, al referirse a lo actual y al presente, tiene que construir su propia referencia. El pasado es algo superado, y todo lo que existe pertenece a este mundo. Lo sagrado deja de estar fuera de lo social y pasa formar parte de él, una forma de un constructo social cuya referencia será siempre social. Durkheim (1994) mismo menciona que los hombres requieren de dioses, pero serán los dioses los que requieran a los hombres para ser visibles en el mundo; es decir, tener su expresión social sin la cual no existirían. Como la modernidad siempre va hacia delante y establece el criterio de la diferenciación constante para poder subsistir, genera un proceso por el cual todos los ámbitos sociales están en constante división para generar otra cosa, ser algo nuevo, una distinción de lo que fue anteriormente. El derecho moderno siguió un proceso de distinciones entre público y privado, entre lo civil, mercantil, penal, etcétera. De igual manera ocurrió con la economía y con la economía política, con la microeconomía y con la macroeconomía. La religión

no tenía que ser la excepción. El pluralismo religioso y sus manifestaciones fueron procesos netamente modernos, que no implicaban la pérdida de lo religioso, sino su complejidad y su actuar en lo moderno. El pluralismo, por tanto, no procede de la secularización, sino de la modernidad. Expresa la dinámica de distinciones que la propia religión tiene que hacer para ir al paso de la modernidad. Hace poco tiempo, Peter Berger (2005) reconoció este argumento cuando señaló que la pluralidad religiosa era más un fenómeno de la modernidad que de la secularización. Que ello no significaba una disminución de lo religioso, sino su complejidad vista en una sociedad que ahora se pretende reflexiva de sí misma.

La secularización, en cambio, planteó la necesidad de renovar constantemente la tradición religiosa y de buscar nuevas instituciones a partir del eclipse de otras. Con la secularización, las organizaciones eclesiales generaron nuevas éticas y nuevas tradiciones. A tal grado que la Reforma protestante y ahora la llamada nueva religiosidad no serían posibles. Weber aborda este tema a partir de las figuras del sacerdote y del profeta en su texto sobre la economía religiosa (Weber, 1982). En el mismo sentido, Rodney Stark (1985) apunta el papel de las sectas y de los cultos en el establecimiento de una dinámica de renovación constante de las instituciones y de los códigos morales, cuando no su reemplazo total por otras expresiones religiosas. No será hasta la llegada de la ciencia, según este autor, que la dinámica se verá coartada o limitada al existir otras maneras de explicar lo que acontece en el mundo.

En la modernidad, el discurso religioso dejó de ser el *nomos* de la sociedad para convertirse en un relato

que compite con otros, una opinión –con menor o mayor peso que otras–, y no una verdad, no al menos en su relación con otros ámbitos, aunque pretenda ser verdad al interior de cada una de las organizaciones eclesiales y ante los creyentes mismos. Esto no ha estado exento de tensiones al interior de la modernidad, en la que los grupos e individuos buscan establecer sistemas de significación verdaderos ante la necesidad de creer en un mundo que exige situarse en un universo complejo y cambiante. De ahí el surgimiento de los fundamentalismos de todo signo, no solo religiosos, sino políticos, económicos y culturales.

La secularización provocó que el discurso religioso fuera visible; es decir, una frontera que permitiera establecer el discurso desde lo sagrado o la trascendencia respecto a otras. Ahora parece que esto lleva a una confusión mayor, pues muchas creencias que se dicen religiosas no lo son, y otras aparentemente neutrales tienen una importante carga de lo sacro. Hoy, muchas de las tradiciones calificadas como populares son más folklóricas que religiosas. Durkheim (1994) ya lo había señalado:

Debemos, en primer lugar, definir qué es lo que nos conviene entender por religión, sin lo cual nos expondríamos a llamar religión a un sistema de ideas y prácticas que no tendría nada de religioso, o bien pasar de largo ante hechos religiosos sin darnos cuenta de su verdadera naturaleza.

La expansión masiva de creencias y cultos –de carácter religioso o secular, eso depende de la capacidad de nuestras categorías en ciencias sociales y de cómo las discutimos en este capítulo– es algo que está acorde con la cultura moderna del individuo. La cre-

ciente complejidad y diferenciación social producto del cambio constante y del vuelco al futuro permanente abre cada vez nuevos horizontes y experiencias que se siguen continuamente. La religiosidad, como parte de la misma modernidad, tiende a expandir sus horizontes, tanto al interior de las grandes tradiciones religiosas como en nuevas formas sincréticas de creencias. Lo que para algunos analistas representaba el declive de la religiosidad en el mundo, en realidad anunciaba lo contrario: una expansión de lo religioso y un aumento en la complejidad de su actuar: informal, flexible, no volcada a los lazos comunitarios, sino a la terapia y a la superación de los individuos. Danièle Hervieu-Léger (1993) ilustra esa complejidad con el término *bricolage* que ha sido adoptado en la sociología de la religión, y que significa el armado de un todo a partir de piezas sueltas que los creyentes van incorporando a lo largo del tiempo, dando como resultado un tipo de creencia peculiar, no sancionada institucionalmente, pero sí aceptada en lo individual.

La secularización se presenta como el catalizador de la religión ante la creciente complejidad moderna. A través de ella la religión mantiene su frontera, cada vez más difusa, por cierto, y permite expresar lo religioso como parte de la diferenciación social, solo que ahora como una diferenciación muy peculiar que compete al terreno entre lo que se considera sacro y profano. El señalamiento sobre la secularización es un tipo particular de la diferenciación social, y una forma de abordar la complejidad adquiere sentido en tanto lo religioso no se diluye en la sociedad moderna con otro tipo de creencias o se subsume a otros ámbitos, como el de la cultura y el de la moral. Autores como Parsons (1967), Martin (1978) y Stark (1985) señalan

a la religión como una variable cultural, una forma de subcultura que pervive en la sociedad moderna en tanto expresión de símbolos y prácticas más allegadas a aspectos culturales que a expresiones propias que definen lo que es religioso en sí mismo. Durkheim señaló en las formas elementales de la vida religiosa que la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico, como el científico o el económico; por ello, no se puede pensar que su existencia sea transitoria en las sociedades humanas, mucho menos sometida a un ámbito como la cultura (Durkheim, 1994).

La cultura tiene su propia lógica, al igual que la moral. La religión, si bien establece puentes y acoplamientos con estos ámbitos, no deja de tener su propia identidad, que se manifiesta a través de la discusión permanente en la sociedad sobre lo que es religioso y no, esto es, entre lo que es secular y lo que le pertenece. La secularización, por tanto, no es una esencia o un concepto dado universal y atemporal. Es antes que nada un proceso histórico fragmentado, que surge con la religión misma, y ahora en la modernidad sirve como un esquema para su visibilidad social en el contexto de una multiplicidad de ámbitos sociales que se disputan para ser visibles también.

Un aspecto problemático en torno a la relación entre secularización y modernidad ha sido el tema de la modernización. Este concepto adquirió fuerza en la segunda mitad del siglo XX, y fue utilizado por distintos sociólogos para evidenciar el cambio social y el grado de desarrollo en la sociedad occidental.² La modernización es la expresión societal y material del espíritu moderno. Su expresión máxima se muestra en la industrialización y en la urbanización de las

grandes ciudades, transporte masivo, ampliación de la educación a todos los niveles sociales, migraciones del campo a la ciudad, crecimiento demográfico y alta concentración poblacional en espacios urbanos reducidos. La modernización trajo consigo un importante cambio en los patrones de solidaridad, de las relaciones sociales, y colocó en un mismo lugar a personas con creencias distintas y distantes entre sí.

Surgieron entonces grupos que se aglutinaban en torno a sus creencias; aparecieron los cultos y denominaciones más afines a los intereses particulares de los integrantes que al seguimiento de las grandes instituciones eclesiásticas (Steve, 2002). La lectura de este tipo de fenómenos por parte de los analistas³ fue señalar el marcado pluralismo religioso y, paradójicamente, el descenso en la participación de los creyentes en las liturgias y prácticas colectivas. Lo que aconteció fue un pluralismo de creencias, pero no una disminución en la religiosidad de los creyentes en términos cuantitativos. Es curioso observar que simultáneamente a la baja en la participación de los creyentes en las instituciones se dio un incremento en la creencia en Dios y el rezo que en lo privado se practica. Según la encuesta realizada en México sobre los valores religiosos, el 97% de los encuestados decían que creer en Dios es muy importante en sus vidas, y de ese mismo porcentaje apenas el 55% mencionó participar en las liturgias una vez por semana.⁴ La pluralidad religiosa es consecuencia de una disminución sensible en la pertenencia institucional a una Iglesia, pero ello no significa que la gente dejó de creer. En todo caso, ocurre un vaciamiento de la religión, y no un vacío de ésta, como lo explicó en su momento Rafael Díaz (1992). Para él, hablar de vacío

de la religión sería tanto como apuntar que nadie cree ya en la trascendencia, que se han resuelto las preguntas existenciales que atormentan a la condición humana. Por el contrario, hablar de vaciamiento implica que las Iglesias pierden membresía, y, por tanto, fuerza en la sociedad. La gente no por ello deja de creer; ahora su fe es más personal, sin mediaciones institucionales. La creencia se expande, mientras que la membresía se contrae.

La actual reflexividad de la sociedad moderna sobre su condición contingente; es decir, abierta a un importante horizonte de posibilidades y de amenazas que se modifican a cada presente, ha llevado a delinear el concepto de riesgo y las implicaciones que tiene para la vida social. La sociedad de riesgo se ha analizado desde diversos puntos de vista, como la economía y el derecho, pasando por la cultura y la ciencia. La religión no es ajena a la contingencia y al riesgo. El proceso de secularización insertado en la nueva dinámica de la modernidad da pie a entender la forma en que lo religioso se asume también contingente, secular y moderno. Estos argumentos los expondré en los capítulos siguientes.

2. *Secularización y religión*

Según Joan Estruch, citado por Sánchez Capdequí (1998), “la religión no desaparece, se transforma. Que la nuestra sea una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que se está produciendo una metamorfosis de la religión y no en el sentido de su abolición”. La frase de Estruch refleja lo que hasta ahora se

ha argumentado, que lo religioso se transforma en el mundo contemporáneo, se diversifica y llega a mostrarse en modelos flexibles, desinstitucionalizados, más orientados a la terapia que a la convergencia colectiva. El llamado re-encantamiento del mundo en realidad nunca ocurrió bajo esta lógica; el cambio fue progresivo y altamente perceptible en décadas pasadas. La secularización deriva de la misma religión como forma de hacer visible sus cambios al interior, y delinear sus fronteras al exterior. Berger y Stark ya lo habían señalado en sus respectivos estudios al referir que es con el cristianismo que la secularización arranca. Una forma de indicar lo que es distinto en el plano terrenal respecto a la trascendencia. Asimismo, nuestro concepto se entiende como un proceso que va de la mano con lo religioso, expresión de la visibilidad –mayor o menor– de lo sagrado en el mundo contemporáneo.

La secularización ha sido expresada en cuatro aspectos que han sido estudiados ampliamente (Dobbe-laere, 1994 y Tschannen, 1991):

- Declive de lo religioso en el mundo (participación religiosa)
- Privatización y pluralismo religioso (mercado de la fe)
- Compartimentalización (respuesta a dudas existenciales)
- Diferenciación (funcional y como variable cultural)

El primero es una tesis clásica sobre el devenir religioso en la modernidad. Conforme el mundo se desarrolla y finca su estatus en la racionalidad instrumental y en la idea de una noción de mundo antropomórfica, la necesidad de lo religioso disminuye. La ciencia y la tecnología develan el mundo y muestran las causas y las explicaciones lógicas de lo que acontecía alrede-

dor de los hombres. La religión perdió en este tránsito su capacidad de canalizar el misterio y la duda de un mundo incierto, y ante el cual elaboraban cosmogonías en las que intervenían fuerzas supranaturales o, en el caso de las religiones monoteístas, la trascendencia de un Dios que lo ve y lo vigila todo.

Los clásicos de la sociología preveían un progresivo declive de la religión producido por la creciente racionalidad (Weber, 1982), al develar el manto religioso que deificaba los lazos de solidaridad comunitarios para ser reemplazados por lazos sociales construidos por instituciones modernas, como la educación (Durkheim, 1994). La tesis sobre el devenir de la religión en el mundo moderno no planteaba la desaparición de lo religioso, lectura equívoca que algunos analistas de la religión preveían a la luz del acelerado proceso de modernización que experimentó la sociedad occidental a la mitad del siglo XX y la disminución en la participación y membresía de personas a los servicios religiosos ofrecidos por las instituciones eclesiales tradicionales. La conjunción de personas con creencias distintas y prácticas rituales distintas en zonas urbanas llevó a la conclusión de que los mecanismos de integración social no podían ser otros que la educación cívica y los símbolos seculares. Así lo analizó Bellah a través de lo que llamó la “religión civil americana”. La secularización fungió más como el cambio de racionalidad, el tránsito de una comunidad sustentada en lo religioso a una sociedad plural moderna. Pero la secularización, entendida en este proceso de cambio, no indicaba –al menos no para los que se adherían a este argumento– la desaparición de lo sagrado del mundo. En todo caso, terminaba siendo un aspecto necesario y acotado en el desplie-

gue de la complejidad social. Un último recurso de los hombres ante la falta de respuestas de otros ámbitos a sus problemas, un esquema de reacción ante la necesidad, y no como un espacio productor de imaginarios y símbolos modernos. La necesidad y la certeza eran dos aspectos de lo religioso que lo mantenían vigente en la modernidad.

El segundo punto ha sido el que mayor peso ha encontrado en las ciencias sociales, sobre todo en las que ahora se dedican a estudiar el mercado religioso y las propuestas *New Age*, derivado de los argumentos de pensadores como Berger y Luckmann (analizados en un apartado posterior). Estos postulados señalan que es la secularización la que en la modernidad promueve la pluralidad de visiones del mundo. El individuo adquirió autonomía frente a lo que antes era el *nomos* social que le impedía salir de los lazos comunitarios.⁵ Con la diversidad y pluralidad de espacios sociales habilitados en la modernidad, los individuos adquirieron libertad para decidir y elegir lo que ellos creían y les convenía. Al no haber más principios rectores coactivos, la libertad de conciencia y elección provocó un despliegue de la conciencia individual en torno a las creencias, entre ellas las religiosas. Se impuso la lógica de la privatización, la remisión de las creencias al espacio privado y en función de los individuos, y ya no más en el aspecto social.

El pluralismo y la privatización no son recursos de la secularización; son dos elementos inherentes y constitutivos de la modernidad, que han marcado el devenir de lo secular en el mundo, modificando la forma de lo religioso. Quizá, y con las reservas del argumento, algo parecido al guardaguasas que Weber señaló con la ética protestante sobre el capitalismo.

Aquí ocurre de manera invertida: es la propia dinámica de la modernidad la que modifica la manera en que la secularización ha marcado lo religioso.

La modernidad trajo consigo una marcada división entre lo público y lo privado. En ese juego aduanal entre un lado y otro se quiso confinar lo religioso como expresión de lo privado, por su cercanía con la conciencia individual y por la fragilidad del orden social cuyos lazos sociales se sustentaban en otras dimensiones, como son la política, la economía, y, en menor medida, lo religioso.

Confinar lo religioso a lo privado fue una pretensión de la dinámica misma de la modernidad. Pero igual se siguió manifestando en el espacio público. No por nada una de las grandes discusiones en el siglo XX fue la presencia de la religión en diversos conflictos, desde Medio Oriente hasta los Balcanes, pasando por la ex-URSS. Otro debate ha sido el tema de la laicidad y el laicismo tan presente en Francia como en toda América Latina.

Privatización y pluralismo son dinámicas modernas que si bien modificaron la trayectoria del proceso de secularización, no implicaron un desmantelamiento de la dimensión moderna de la religión en el mundo.

La tercera tesis⁶ remite al argumento de la reducción a su mínima expresión, último recurso ante la necesidad de respuesta. A diferencia del declive y de la privatización, la religión en este punto es reducida a su mínima expresión, un compartimiento sobre el que se yerguen respuestas últimas a la existencia humana en un plano metafísico y no social. El nacimiento, la muerte, el paso de una etapa en el crecimiento humano de niño a joven y a viejo (aunque esta distinción es más una construcción social que una con-

dición natural de la persona; el propio concepto de juventud es histórico y cultural) son dimensiones que en el estricto compartimiento de lo religioso obtendrán respuesta última. El individuo buscará en otros lugares respuestas a estas mismas preguntas existenciales, pero –según el argumento de los que apoyan esta perspectiva– no serán suficientes ni satisfactorias. La ciencia puede decir lo que es la vida a partir de la explicación de las funciones orgánicas y las conjunciones bioquímicas en el cuerpo. La muerte será el cese de tales funciones. Pero el hombre está más obsesionado cuando habla de su muerte individual, de lo que pasará con él, de las transformaciones que ocurren en su cuerpo.

La religión no tendrá sentido más que en el consuelo que pueda ofrecer a los necesitados de respuestas. Para el resto de la sociedad, será accesorio el atender las respuestas en tanto no sean requeridas. Los milagros, en este caso, son una respuesta última cuando el resto de las opciones fracasan. La idea de la compartimentalización en religión es tanto como aceptar que el proceso de secularización es algo externo a la religión misma, una imposición desde la modernidad que no permite la expresión de lo que se considera sacro y de la racionalidad extendida en la sociedad. Más que no permitir la expresión, lo correcto es decir que lo religioso, desde esta perspectiva, se vuelve accesorio, un oscuro pasaje de las dudas que aún acompañan al hombre moderno, y que en un futuro no lejano será despejado por la ciencia.

La dinámica del fenómeno demostró que la tesis del compartimiento dejó de ser viable para entender lo que acontece con los creyentes, con sus prácticas y con sus manifestaciones religiosas. Aún más, el fe-

nómeno mismo ha demostrado su complejidad, y disputa con otros ámbitos la producción de sentido para los individuos en la modernidad. Se entiende por producción de sentido la capacidad de la religión de generar visiones sobre el mundo, compartidas con otras visiones seculares que se habían vuelto las únicas o las certificadas, como son las pretensiones científicas, culturales y políticas.

El cuarto tópico ha prevalecido con mayor fuerza en la actualidad en dos sentidos: uno como diferenciación funcional en un plano institucional, y otro en un plano sistémico. El primero permite entender que la secularización forma parte de la diferenciación institucional de la sociedad. Si en sociedades premodernas la articulación social se daba en torno a la institución eclesiástica, en la modernidad se des-estructura ese vértice y se da paso a la legitimidad propia de otras instituciones y a una disputa abierta con la(s) Iglesia(s). El Estado se vuelve la expresión máxima de ese espacio secular en el que se habilitan otras formas de relaciones sociales no mediadas por lo sagrado. Surge también la escuela como la institución encargada de generar una cultura cívica y la legitimidad de lo que será la nación. En este proceso surge la religión civil tal y como la concibe Bellah (1991), o el concepto francés de laicidad. La diferenciación en el plano institucional aborda de manera limitada el área de competencias entre los grupos e instituciones eclesiásticas y civiles. Delimitar los asuntos sacros de los civiles, elaborar una moral pública desacralizada y delimitar funciones entre las instituciones fue la agenda que la diferenciación institucional se fijó en la modernidad. Es así como la secularización se entendió como una dimensión de cambio institucional

y de participación al seno de las organizaciones. El cambio institucional marcó, para algunos estudiosos, la tendencia social sobre la pérdida de relevancia religiosa: disminución de la influencia social en temas sociales relevantes, baja participación en las liturgias, etcétera. La crisis estaba dada en la desinstitucionalización de lo religioso.

De lo que no se percataron en este diagnóstico fue que, si bien el fenómeno estaba desestructurándose en su forma tradicional, en realidad se gestaban nuevas formas de organización religiosa con una mayor flexibilidad, difusión y difusas en el espectro social. Pero las Iglesias, como organizaciones sociales, no se quedaron atrás. Ellas reivindicaban sus derechos a participar en espacios laicos como actores políticos con el abanderamiento de la moral y la ética. Exigían ser escuchados a través de sus pastores o sacerdotes, pero encomendaban a sus feligreses defender sus posturas, no con mucho éxito, por cierto. Se establecieron discusiones sobre la laicidad y sobre el papel de los laicos en el mundo moderno. La religión y sus instituciones plantearon la secularización como el vehículo sobre el cual definir su rol —no sin confrontaciones con otras instituciones— frente al Estado y frente a la escuela, que las querían tener fuera de la definición de lo público.

II. LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN

La diferencia entre secularización y laicidad en la modernidad remite a niveles y espacios distintos, y esto es clave para entender la complejidad de lo religioso en las democracias modernas. Durante mucho tiem-

po se señaló el declive de lo religioso en la sociedad debido al avance de la ciencia, de la autonomía de la política y de la diversidad cultural, todo ello combinado con la racionalidad que los individuos ejercían en la toma de decisiones y en la construcción de expectativas posibles. Lo religioso parecía ya no tener presencia más allá del ámbito de la conciencia de los individuos. Pero en los últimos años hemos presenciado un creciente número de fenómenos religiosos que parecen contradecir la tesis de la secularización pregonada años antes ¿Qué ocurrió con la sociedad secular? Nada, los fenómenos religiosos emergentes no ponen en duda la libertad individual, ni el avance de la ciencia, mucho menos puede pretender su regreso como el centro de la sociedad contemporánea, como lo fue en otro tipo de sociedades premodernas.

Lo que acontece ahora es ya una pluralidad de fenómenos que interpelan la conciencia individual y salen de los cánones religiosos tradicionales. Ninguno de los nuevos fenómenos pretende poseer la verdad única e imponer su visión a todo el mundo. Por el contrario, el relativismo es la marca de los nuevos movimientos religiosos, los cuales están marcados por la elección, la creencia y la devoción de los individuos. Estos últimos han construido lo que se llama la “religión a la carta”: pueden ser católicos e ir a misa por la mañana, asistir a la lectura del tarot por la tarde, y a un ritual de sanación prehispánico por la noche. Lo común a todo ello es que no hay tragedia social por las decisiones de los individuos. La creencia religiosa no se pierde, se diversifica. Los únicos que sienten amenazados sus dominios son las Iglesias tradicionales, quienes pierden membresía. Recordemos hace algunos años, la Iglesia católica amenazó con

excomulgar a los narcotraficantes. Poco eco tuvo la amenaza, y esto porque los narcotraficantes podrían ser expulsados de la Iglesia, pero no de la creencia. Podrían seguir siendo creyentes en el sistema de la religión, pero no practicantes al seno de la institución.

El reto que plantea este tipo de secularización (convergencia de lo distinto, distante y diverso) en la sociedad democrática es complejo, pues la inclusión de todas las expresiones religiosas en la dimensión pública, aun las fundamentalistas, implica la capacidad de reconocimiento y tolerancia en sociedades horizontales y simétricas. Sabemos que nuestras sociedades no son las mismas que antes. Por el contrario, el poder se ha concentrado en pocos grupos, y la asimetría social (de toda índole) se ha vuelto evidente.

En América Latina, particularmente en México, la Iglesia católica ha puesto en el debate la libertad religiosa de manera tendenciosa, pues busca que sea reconocida su representación mayoritaria entre los creyentes y que sea traducida como representación ciudadana. Asimismo, el debate se da en la forma en que el Estado laico garantiza la viabilidad de una sociedad democrática, incluyente y garante de las libertades cívicas. La complejidad social muestra una diversidad de manifestaciones y movimientos religiosos que compiten en el terreno de lo sacro. Esto deriva en conflicto cuando los grupos emergentes y las corporaciones eclesiales se disputan la tutela y representatividad del espacio público, buscando influir y definir temas de moral y ética para la sociedad en su conjunto. La exclusión y la intolerancia se convierten en un tema político, mientras que la fe y las creencias quedan atrás. No es la búsqueda de la salvación en el más allá, sino la toma del poder aquí y ahora. En el mejor

de los casos, el Estado se convierte en la arena; en el peor, se vuelve el instrumento de disputa.

¿Cómo hacer compatible el Estado laico y la sociedad secular, entendiendo que existen asimetrías para el análisis de uno y otro? ¿Cómo fundamentar metodológicamente tales comparativos, indicadores y dimensiones? El siguiente cuadro muestra las intersecciones entre ambos conceptos y la necesidad de plantear cuáles son los aspectos que deberán graduar el movimiento del péndulo de una sociedad en su tránsito de casilleros a la hora del análisis. Existen sociedades altamente seculares con Estados laicos débiles, y viceversa. Si tomamos algunos ejemplos y los representamos gráficamente como dos variables, tendríamos cuatro combinaciones:

Tabla 1

Compatibilidad entre Estado laico y secularización
(Gaytán, 2011)

	Secularización (-)	Secularización (+)
Laicidad (-)		
Laicidad (+)		

- 1) Estado laico fuerte, sociedad secular débil.
- 2) Estado laico débil, sociedad secular fuerte.
- 3) Estado laico débil, sociedad secular débil.
- 4) Estado laico fuerte, sociedad secular fuerte.

En México, podemos observar una amplia diversidad religiosa al margen de la Iglesia católica. Esta última intenta influir a través del discurso de la libertad

religiosa y la “crisis de valores”. No es gratuito que grupos laicos abran dos frentes simultáneos para el combate de lo que ellos llaman la pérdida de los valores mexicanos (que no son otra cosa que valores católicos). Por un lado, critican la diversidad religiosa como pérdida de valores y, a su vez, atacan al Estado por la supuesta permisividad social. El debate en nuestro país no está dado en torno a si nuestra sociedad es secular o si el Estado debe mantenerse laico. La discusión está dada en cuál es la dinámica hoy de lo secular y de los canales que el Estado debe abrir para garantizar las libertades laicas.

La sociedad mexicana es altamente secular, al contrario de lo que muchos puedan pensar. Los datos censales muestran que cerca del 88% de los mexicanos se nombran católicos en sus creencias, pero esto no implica la correlación lineal de obediencia de los mandatos eclesiásticos en diversas materias tales como los cánones morales. Además, esos católicos creen en otras cosas, como la reencarnación, la brujería, los horóscopos, la suerte, y llegan a constituir grupos alternativos, tales como grupos ecológicos, rescate de la neo-mexicanidad, herbolaria prehispánica, aun con sus ritos paganos. Todos estos grupos se incluyen en el espectro social y tienden a ser visibles en el espacio público.

El problema de la sociedad secular se hace evidente cuando todo ello se expresa en la arena política. No todos los grupos son aceptados por la sociedad, muchos son discriminados y atacados por las Iglesias dominantes. En este caso, la laicidad sirve como garante de las libertades y derechos de todos esos grupos. Sin embargo, el término ha tenido algunas lecturas erróneas en los últimos años. Una de ellas considera a

la laicidad como la separación entre el Estado y las Iglesias. Nuestro concepto va más allá. Mencionamos que la laicidad es un régimen de convivencia que reconoce como única fuente de legitimidad la soberanía popular. El Estado es su expresión máxima, no única. Otras instituciones también reciben su legitimidad de la soberanía popular, como los partidos políticos, las universidades, las asociaciones civiles, las empresas, etcétera. En cada una de ellas, la autoridad se reconoce, no de su derivación de lo sacro, sino de la voluntad y aceptación de derechos y obligaciones de los agremiados.

En este debate se ha dado la diferencia entre laicidad y laicismo. Mientras el primero es un discurso de inclusión y de garantía de las libertades civiles, el segundo es un discurso de exclusión y eliminación de esas libertades. El laicismo es una postura ideológica que busca la eliminación de todo lo eclesiástico del ámbito político, dejando en libertad al individuo, en tanto ciudadano pleno, que ejerce sus derechos sin ataduras de cuerpos que lo dominan. La historia mexicana estuvo marcada por el laicismo a lo largo del siglo XIX y la mitad del XX. Ello se explica por el poder acumulado por la Iglesia católica durante ese tiempo. La disputa en ese entonces no era por la libertad y los derechos ciudadanos, sino por la construcción misma del Estado nacional.

En otro sentido, podemos discutir sobre la laicidad y su relación con la libertad religiosa, enarbolada ahora por las Iglesias, particularmente la católica, cuando atañe la consideraban peligrosa al dejar abierta la puerta a las llamadas "sectas". La libertad religiosa se ha malentendido o se usa de manera estratégica por el clero, que la identifica como su derecho a opinar

e influir en las decisiones políticas y sociales que atañen a sus creyentes, bajo el pretexto de tutelar a una mayoría, como es el caso del catolicismo mexicano.

La libertad religiosa remite, según esta perspectiva, a la apertura del Estado para que el clero participe en la toma de decisiones. Pero ello resulta contrario al Estado laico, pues daría lugar a un Estado pluriconfesional, donde la toma de decisiones en materia de moral y ética estaría dada por corporaciones eclesiásticas más que por ciudadanos, alejándose del ideal de una sociedad democrática. Recordemos que las Iglesias representan creyentes, no ciudadanos. Su ámbito de acción está dado exclusivamente en la divulgación de su doctrina y de su fe. La competencia de las Iglesias entonces no está dada contra el Estado, sino entre las propias Iglesias para captar feligreses.

Los conceptos hasta aquí señalados tienen una correspondencia con la sociología comprensiva de Max Weber. Es decir, partimos del marco general de racionalidad y acción social en la que se inscribe lo político, el Estado y el proceso de secularización de la sociedad moderna. La laicidad como expresión de un proceso de diferenciación social e institucional responde a un proceso político que se deriva del tipo de racionalidad expresada en los trabajos weberianos que hoy adquieren relevancia en las ciencias sociales, particularmente en la sociología.

La necesidad de repensar en los patrones de la secularización que ha dado lugar a distintos modelos de separación entre la religión / Iglesia y el Estado, así como las formas de separación de hecho, en el mundo hace que la distinción sea importante en el nuevo contexto de la globalización y de las sociedades multiculturales, porque se espera que la laicidad sea cada

vez más un principio político, y la secularización un ámbito para la diversidad cultural.

Confusiones en torno a la laicidad

34

La laicidad ha sido un tema de conflicto histórico en América Latina, particularmente en México. La construcción del régimen político ha estado marcada por la disputa entre el Estado y la Iglesia, al separar los ámbitos del ciudadano y el creyente y al hacer del poder político, que no el espiritual, una potestad exclusiva del Estado. Las formas de organización del espacio público no están ya mediadas por algo trascendental o divino, sino por reglas institucionales y convenciones sociales que permiten la inclusión de la diversidad y el encauzamiento del conflicto social. Asimismo, la laicidad se entiende como el régimen de convivencia social en el que la legitimidad emana de la voluntad general, y no de fuerzas sobrenaturales o externas a la sociedad (Blancarte, 2008).

El Estado laico garantiza a los ciudadanos la expresión de sus ideas y preferencias, además de la libertad de participar en lo político sin discriminación alguna por razones de creencias, sexo, raza, y cualquier otra diferencia que marque su identidad. Es la metáfora de la laicidad como un semáforo, el cual ordena el espacio público y encauza los conflictos que emanen de la convivencia social. El Estado laico trata ante todo con ciudadano, sujeto portador de derechos y obligaciones, miembro de una comunidad política en la que tiene la oportunidad y la capacidad de participar en

la vida pública junto con otros sujetos diferentes a él (Garretón, 1993).

Lo contrario ocurre cuando la regulación de la vida pública está organizada por creencias y/o valores morales supremos, organizados por esencias que determinan los comportamientos y preferencias. Esos valores y esencias definen el deber ser, y no pueden ser cuestionados. Los grupos (llámese Iglesia, grupo o asociación) establecen los parámetros morales aceptados, y la tolerancia a la desviación es mínima. Los participantes se unen en una comunidad de creyentes y miembros que aceptan las reglas como disposiciones de un orden superior al que se desea llegar. En este sentido, las Iglesias o asociaciones religiosas se constituyen en comunidades de creyentes y devotos impulsados y cobijados por una fuerza superior.

Algunas de estas asociaciones religiosas y/o conservadoras⁷ portadoras de la verdad y de una esencia moral expresada en valores supremos, buscan orientar la vida pública hacia lo que consideran el bien y la verdad revelada. Para ellos, los problemas y las diversas crisis sociales son expresión de la ausencia de los valores que promueven como verdaderos. No es extraño descubrir que el discurso de la crisis de valores, tan extendido en la sociedad contemporánea, que identifica el relativismo cultural como algo negativo y no como la expresión de la complejidad social, sea el estandarte de grupos religiosos y conservadores que promueven su visión del mundo como la única opción de salvación. Paradójicamente, el Estado laico y algunos políticos han aceptado este discurso de la crisis y se han acercado a los representantes religiosos, imaginando una transferencia de credibilidad social de los creyentes de tales grupos al ámbito ciudadano,

sin darse cuenta de que terminan suplantando la confianza política por la legitimidad de valores morales dictados por fuerzas externas y/o divinas.

Este tipo de grupos han buscado minar la laicidad como expresión regulatoria del espacio público. Para ellos, la laicidad expresa la exclusión de los valores morales y religiosos que deberían regir a una sociedad, más aún cuando la mayoría de la población profesa un tipo de creencia. En esta lógica argumentativa conservadora, el Estado laico se vuelve un instrumento que limita la libertad religiosa —libertad orientada a tomar en cuenta los valores morales de los funcionarios y la opinión de los líderes religiosos— en la definición de las políticas públicas orientadas al bien común.

Para ellos, la sociedad debería pugnar por una laicidad positiva; es decir, por el reconocimiento de los valores religiosos en la construcción de la democracia moderna, particularmente aquellos fincados en el cristianismo. En el mismo sentido, la laicidad positiva no abdica la responsabilidad del Estado en la tutela de los derechos ciudadanos, pero debe reconocer que la Iglesia (en este caso, la católica que es mayoritaria en América Latina y en México) tiene una función insustituible en la formación de conciencia social y en la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad (Ratzinger, 2008).

Por lo mismo, la laicidad es una frontera del sistema de la política, que delimita lo que es propio del poder de los hombres respecto a lo que pertenece a otros ámbitos, sean religiosos o morales. El Estado laico se convierte en un instrumento garante de las libertades y de los derechos construidos en el consenso y en la comunicación de las organizaciones y de los actores de la política. Esto en primera instancia refiere a los

ciudadanos y no a los creyentes. Por eso la democracia liberal reconoce antes que todo a ciudadanos (expresión unitaria de derechos y obligaciones) y no creyentes (resultado de la gracia divina).

Desde la perspectiva culturalista, los ciudadanos comparten creencias, símbolos y emociones, que permiten otorgar la suficiente legitimidad a la política para contener el conflicto, y generar confianza de la sociedad hacia la esfera pública (Przeworski, 2004).

Pareciera que en condiciones *ceteris paribus*,⁸ la cultura democrática es fundamental para afianzar un marco mínimo de convivencia que esté por encima de creencias particulares y principios morales de cualquier grupo. Sin embargo, los críticos han señalado que la acción política y la legitimidad de las instituciones no dependen directamente de los valores culturales, sino que más bien son las instituciones y el ejercicio político el que modifica la cultura política (Aiziczon, 2008).

Esto nos remite de nueva cuenta a las tensiones entre secularización y laicidad. ¿Es la laicidad un proceso necesario para contener un marco mínimo de convivencia, o, por el contrario, es la secularización la que hace viable garantizar las libertades civiles conocidas como libertades laicas? ¿O son mutuamente asimétricas en la definición de la legitimidad política y de la confianza en el Estado?

III. CONSIDERACIONES FINALES

La modernidad marcó la diferenciación de las esferas sociales, dentro de la cual la religión ya no fue el centro de la sociedad. La ciencia y la tecnología de-

velaron los misterios de la naturaleza, mientras que la política armonizaba los valores éticos y morales como acuerdo entre los hombres y no como designios divinos. En este cambio provocado por la modernidad, la religión pareció perder fuerza frente a un proceso de secularización en el que todas las expresiones culturales y sociales giraban en torno a la centralidad de la persona.

Sin embargo, la religión no desapareció. Por el contrario, se diversificó y se convirtió en un fenómeno múltiple que buscaba ocupar su lugar en las decisiones y en la conciencia de los individuos. Grupos religiosos, creyentes, feligresía y organizaciones eclesiásticas, cultos, etcétera, buscaron mantener una influencia en la conciencia y decisión de los individuos. La cultura se vuelve decisiva en esta pugna, y la crisis de valores, un discurso de pugna en la arena política. Es cuando la laicidad surge como un proceso político y jurídico para desmarcar lo que correspondía a los Estados respecto a otro tipo de poderes no mundanos, tales como Iglesias y grupos conservadores que invocaban legitimidad supranatural.

Asimismo, la laicidad se convirtió en un espacio de lucha y de definiciones en el marco de la secularización de la sociedad moderna. Esto plantea el reto que hemos definido en el texto: cómo hacer compatible un proceso de secularización y de creciente diversidad cultural respecto a un ámbito de lucha política como lo es la laicidad. Dos conceptos que parecen convergentes también dan lugar a exclusiones y divergencias.

El reto para una sociedad democrática es complejo. La inclusión de todas las expresiones religiosas en la dimensión pública, aun las fundamentalistas, impli-

ca la capacidad de reconocimiento y tolerancia en sociedades que buscan ser horizontales y simétricas. Esto deriva en conflicto cuando los grupos emergentes y las corporaciones eclesiales se disputan la tutela y la representatividad del espacio público, buscando influir y definir temas de moral y ética para la sociedad en su conjunto. La laicidad se vuelve entonces un tema que choca con la secularización y plantea el reto de la modernidad, de ser capaz de entender la pluralidad religiosa, cultural y de creencias.

NOTAS

¹ *Secular, secularum* es un término latino que significa el siglo, lo finito. Aquí se inserta aquella máxima cristiana de “Dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.”

² Entre los sociólogos se encuentran Parsons, Merton, Alexander, Giddens, Bourdieu, etc.

³ Véase Luckmann, Berger, Steve.

⁴ “Sienten apoyo en religión”, Encuesta Mundial de Valores, publicada en el diario Reforma, México, 14 de febrero del 2003.

⁵ La referencia al *nomos* y estructura forma parte de la propuesta que sobre sociología de la religión presenta Berger en su célebre tratado sobre sociología de la religión. Berger, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981.

⁶ El tema es abordado parcialmente en el trabajo de Steve Bruce sobre la secularización en las sociedades occidentales (Bruce, 2002).

⁷ Es importante señalar que hay expresiones conservadoras no vinculadas a lo religioso. Son expresiones conservadoras en el ámbito económico (corporaciones) culturales (étnicas o de otro tipo) y política.

⁸ Expresión latina que significa “permaneciendo todo lo demás constante”.

BIBLIOGRAFÍA

- AIZICZON, Fernando (2008), *Cultura política de protesta: una propuesta de aproximación conceptual*, Córdoba, CIFYH-UNC.
- BELLAH, Robert *et al.*, *The Good Society*, Nueva York, A. A. Knopf, 1991.
- BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- BERGER, L. Peter, "Pluralismo global y religión", *Estudios Públicos*, Santiago de Chile, núm. 98, otoño de 2005.
- BERGER, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981.
- BLANCARTE, Roberto (2008), *Hacia un Estado laico*, México, Nostra Ediciones.
- BRUCE, Steve, *God is dead: Secularization in the west, USA*, Blackwell Publishing, 2002.
- BUCK-MORSS, Susan, *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael, *La religión vacía: un análisis de la transición religiosa en Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- DOBBELAERE, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- DUMONT, Louis, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1994.

- GARRETÓN, Manuel (1993), "Cultura política y política cultural", en GARRETÓN, Manuel *et al.*, (comp.) *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile, Santiago de Chile*, Fondo de Cultura Económica.
- GIDDENS, Anthony, *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.
- GOETHE, J. W. von, *Fausto*, Madrid, 1999.
- HABERMAS, JÜRGEN, "La modernidad inconclusa", *Vuelta*, México, núm. 54, mayo de 1981.
- _____, y RATZINGER, Joseph, "Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático", *Letras Libres*, México, núm. 78, año VII, junio de 2005.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELÉ, *La religion pour mémoire*, París, CERF, 1993.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 2000.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1998.
- LASKI, Harold, *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- LUCKMANN, Tomas, *Conocimiento y sociedad*, Madrid, Trotta, 2008.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna*, Barcelona, Planeta-Angostini, 1992.
- MARRAMAIO, Giacomo, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- MARTIN, David, *A General Theory of Secularization*, USA, Gregg Revivals, 1978.
- PARSONS, Talcott, *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- PRZEWORSKI, Adam *et al.* (2004), "Democracia y cultura política", *Revista Metapolítica*, México, núm. 33, enero-febrero.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso, *Las formas de la religión en la sociedad moderna*, España, Universidad Pública de Navarra, 1998. Revisado en <http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf#search=%22Celso%20S%C3%A1nchez%20capdequ%C3%AD%22> Pág. 10

STARK, Rodney, *The Future of Religion*, California, UCLA, 1985.

TSCHANNEN, Oliver, "The secularization paradigm: A systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion, Society for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, núm. 4, December 1991.

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1999.

_____, *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1990.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.