85

JOSÉ V. CASANOVA, uno de los sociólogos de la religión más renombrados hoy, reúne en *Genealogías de la secularización* algunos de sus recientes ensayos. El concepto de genealogía aquí usado tiene tres connotaciones diferentes. En primer lugar, se refiere al intento de poner en cuestión críticamente la teoría genealógica y teleológica de la religión que subyace a la teoría de la secularización. En segundo lugar, ofrece una genealogía crítica y reflexiva de los supuestos ideológicos laicistas de la teoría de la secularización. Finalmente, presenta una explicación genealógica más adecuada de la secularización de las sociedades europeas. Pero más allá de repensar la secularización, el hilo conductor es la necesidad de adoptar una perspectiva comparativa mundial más allá de las sociedades occidentales y más allá de las religiones cristianas. Sólo una perspectiva verdaderamente global podrá servir para superar tanto el viejo discurso del «excepcionalismo americano» como el más reciente del «excepcionalismo europeo». Provocativamente Casanova insinúa que los españoles vamos un poco a contratiempo, como tan a menudo en nuestra historia, y hemos alcanzado por fin el estadio laicista cuando el resto de Europa y del mundo parece estar entrando en una nueva edad global postsecular.

JOSÉ V. CASANOVA es catedrático de Sociología en la Georgetown University de Washington DC y Senior Fellow en el Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs de la misma universidad. Previamente, de 1987 al 2007, fue catedrático de Sociología en la New School for Social Research de Nueva York y ha sido profesor visitante en numerosas universidades americanas y europeas. Su obra más influyente, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994), ha sido traducida a seis idiomas, entre ellos japonés, árabe y turco.

ISBN: 978-84-15260-54-7
788415 260547

www.anthropos-editorial.com

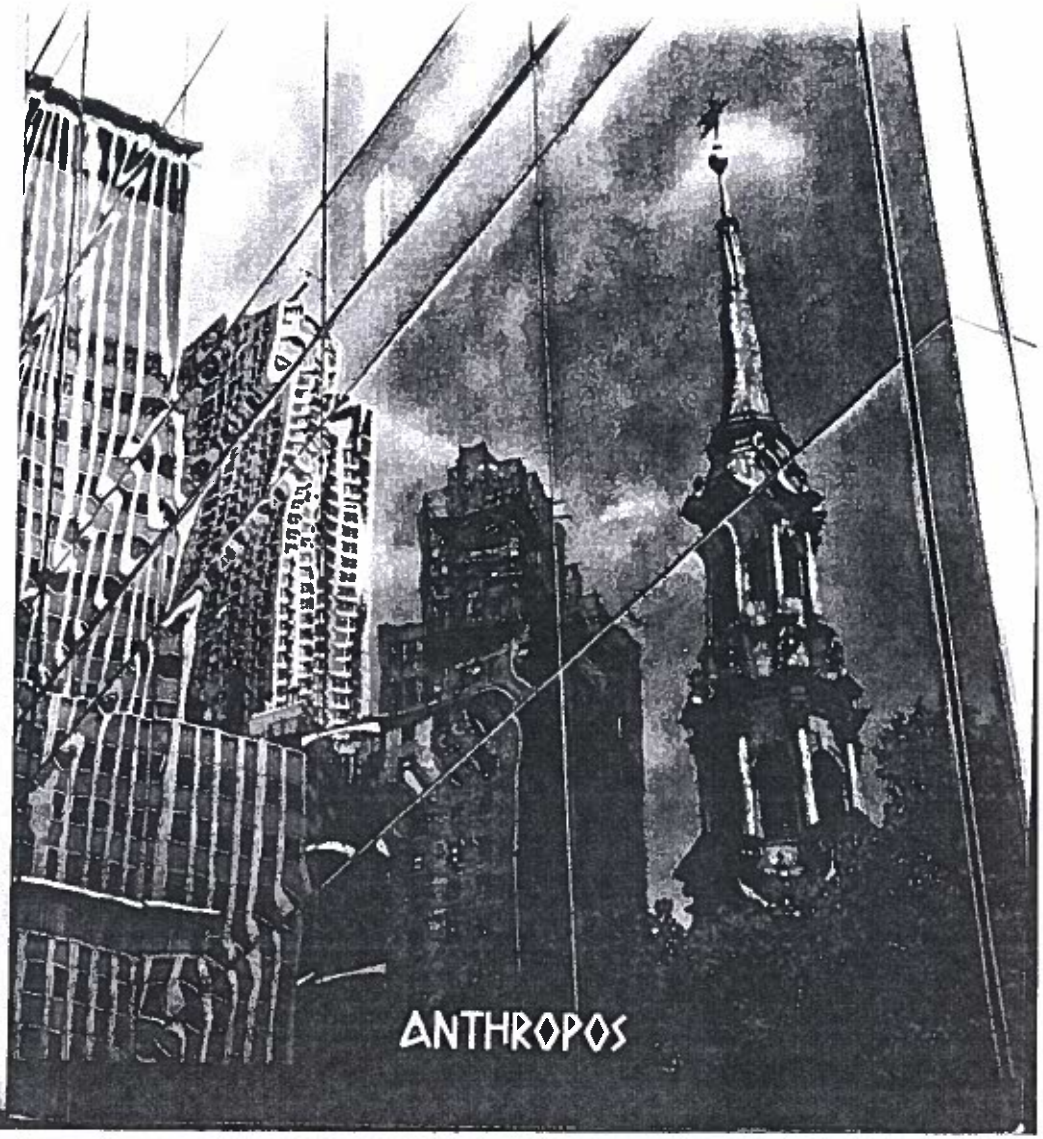
José V. Casanova

Genealogías de la secularización

ATT CS

José V. Casanova

Genealogías de la secularización



ANTHROPOS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

CIENCIAS SOCIALES

Colección dirigida por Josetxo Beriain

85

grupo editorial siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

José V. Casanova

GENEALOGÍAS DE LA SECULARIZACIÓN

ANTHROPOS

Genealogías de la secularización / José V. Casanova. — Barcelona : Anthropos Editorial ; México : Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2012
478 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales ; 85)

Bibliografías
ISBN 978-84-15260-54-7

1. Religión y sociología 2. Secularización I. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (México) II. Título III. Colección

Primera edición: 2012

© José V. Casanova Ruiz, 2012
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2012
Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México
ISBN: 978-84-15260-54-7
Depósito legal: B. 32.617-2012
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Cofás, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia. com; 917021970/932720447).

INTRODUCCIÓN

Este volumen recoge algunos de mis trabajos de la última década, aunque un par de ellos se remontan a la década anterior de finales del siglo XX, y uno de ellos, «La política del "revival" religioso» (1984), es mi primer ensayo serio en sociología de la religión. Tengo que agradecer a mi colega Josetxo Beriain, antiguo estudiante mío en la New School for Social Research de Nueva York, la iniciativa de reunir y seleccionar estos trabajos, escritos y publicados originalmente en inglés, para su publicación ahora en castellano en la colección que él mismo dirige en Editorial Anthropos. No sólo le debo a Josetxo la iniciativa y la selección, sino también la ardua tarea de la traducción de la mayoría de estos artículos con la ayuda también generosa de otro colega sociólogo, Jesús Valero.

Aunque la temática del libro es mucho más amplia, el título bajo el que están reunidos los artículos, elegido también por Beriain, es certero en tanto en cuanto la teoría de la secularización es el prisma central a través del cual las ciencias sociales, y particularmente la sociología, han analizado e interpretado la religión en el mundo moderno. Era el único paradigma, hasta hace poco incontestado, compartido por todas las escuelas sociológicas e incluso podría decirse por todos los fundadores de las ciencias sociales. Mi obra, bien reflejada en esta colección, ha sido un intento de repensar críticamente y de revisar donde sea necesario no sólo la teoría de la secularización sino también nuestra comprensión de las dinámicas religiosas contemporáneas desde una perspectiva comparada cada vez más global.

El concepto de genealogías del título es en sí plurivalente y puede hacer referencia a varios significados. En primer lugar, se

refiere al intento de poner en cuestión críticamente la teoría genealógica y teleológica de la religión que subyace a la teoría de la secularización, es decir, a sus suposiciones, implícitas o explícitas, sobre los orígenes y la finalidad de la religión como fenómeno sociohistórico. El supuesto central de la teoría moderna de la secularización era que la religión en sentido singular y abstracto era un fenómeno esencialmente primitivo, tradicional o por lo menos premoderno que estaba llamado a decrecer, si no a desaparecer, y a perder su relevancia pública a medida que avanzaba la modernidad secular y laica. Últimamente en la antropología y en las ciencias de la religión se está imponiendo la visión contraria, a saber, que la religión, por lo menos en cuanto categoría analítica singular, abstracta y general y en cuanto categoría político-jurídica que denota lo otro de lo secular, más que ser un fenómeno muy antiguo es más bien un fenómeno relativamente reciente, en sí un producto de la modernidad secular occidental que está adquiriendo, sin embargo, una dimensión cada vez más global.

En un segundo sentido, el concepto de genealogía hace referencia al intento de ofrecer una genealogía crítica y reflexiva de los supuestos ideológicos, secularistas y laicistas, de la teoría de la secularización. De hecho, la teoría sociológica de la secularización no ha funcionado solamente como una teoría empírico-analítica, y por lo tanto falsable, de procesos históricos sociales reales, sino que ha tenido además una función claramente normativa de identificar y legitimar la supuesta marcha progresiva de la historia, subsumiendo lo que era en sí un proceso histórico particular europeo, con orígenes en las estructuras específicas de la cristiandad medieval, en un proceso general y universal de desarrollo de la humanidad, supuestamente asociado a procesos de modernización global.

El término genealogía del título tiene una tercera referencia adicional, es decir, el intento de ofrecer una teoría genealógica más adecuada de la secularización de las sociedades europeas. Si, por una parte, la secularización de las sociedades europeas, en el sentido de declive general de las creencias y prácticas religiosas, es en términos durkheimianos un *hecho social* innegable e insoslayable; pero, por otra parte, la explicación tradicional de este hecho como la consecuencia cuasi natural de procesos de modernización ya no es convincente, puesto que una perspectiva comparada global muestra que en muchas partes del mundo procesos de modernización no van acompañados de procesos de secularización, sino al contrario, suelen ir acompañados de procesos de revitalización religiosa; entonces, se hace perentorio ofrecer una explicación genealógica más adecuada de los orígenes y del carácter y los factores hereditarios de la secularización europea. Si la modernización en sí no es la progenitora de la secularización europea, ¿cuál podría ser la causa y el origen más convincente de esta secularización?

Los artículos reunidos aquí ofrecen, pues, genealogías de la secularización en los tres sentidos indicados. Pero también son intentos de ofrecer un marco analítico alternativo para poder interpretar y comprender mejor las dinámicas nuevas e inesperadas de transformación de las religiones en el mundo moderno. Estas transformaciones están agrupadas bajo tres temas distintos: *a*) bajo el tema de lo que yo he denominado provocativamente «religiones públicas», *b*) bajo el tema del análisis comparado del hecho religioso aun en situaciones de secularización avanzada, tal como se da en la mayoría de la sociedades europeas y cada vez más manifiestamente también en España, y *c*) bajo el tema de las relaciones complejas y mutuas entre religiones transnacionales y globalización.

Solamente el capítulo 8, «La política del "revival" religioso», antecede en una década a la publicación de mi obra más influyente, *Public Religions in the Modern World*. El resto son artículos posteriores y en ese sentido, o bien elaboraciones, revisiones críticas, o planteamientos nuevos desde una perspectiva mundial de los argumentos presentados en ese libro. Ese artículo fue publicado originalmente en 1984 en *Telos*, una revista neomarxista de teoría crítica a la que yo estaba asociado.[1] Fue mi primer intento de analizar lo que se empezaba a llamar «el retorno de lo sagrado» o «el *revival* religioso». Pero más que un análisis empírico de los nuevos fenómenos sociohistóricos era una reconstrucción crítica, en gran parte todavía válida, de las vigentes teorías de la secularización y de las formas modernas de religión, indicando la necesidad de distinguir cuatro fenómenos distin-

1. La versión española, «El "revival" político de lo religioso», traducida por Paloma Gómez Crespo, apareció una década más tarde en Rafael Díaz Salazar y Salvador Giner (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.

tos: los nuevos movimientos religiosos asociados a la contracultura, las «religiones invisibles» o búsquedas de espiritualidad individual, el nuevo fundamentalismo protestante y el *aggiornamento* católico, involucrado por entonces en movimientos de democratización y de transformación social.

Aunque ya había indicios de la dirección que iba a tomar mi obra en el futuro, yo obviamente todavía no estaba preparado para poner en cuestión el marco eurocéntrico de la teoría de la secularización y todavía no había adoptado una perspectiva comparada más mundial o que por lo menos trascendiera las sociedades occidentales. Es de notar, por ejemplo, que en ese artículo todavía no hay referencias al islam, a pesar de que la «revolución islámica» en Irán ya llevaba varios años afectando a la geopolítica mundial.

Religiones públicas en el mundo moderno, hoy se puede confirmar retrospectivamente, marcó un cambio paradigmático en el análisis de la religión en el mundo moderno. La edición española llegó tarde, en una empresa editorial marginal, y pasó en gran parte desapercibida.[2] Como me explicó el editor de una empresa editorial prominente, quien no creyó oportuna su publicación en España, el concepto mismo de «religión pública» sonaba excesivamente disonante en el contexto español. Naturalmente que sonaba disonante y discordante, pues el título tenía la función claramente crítica y hasta polémica de poner en cuestión algunos de los supuestos fundamentales laicistas de la teoría de la secularización.

Aparte del análisis comparado de las transformaciones históricas en las relaciones entre Iglesia, Estado, nación y sociedad civil en España, Polonia, Brasil y Estados Unidos, que forma el núcleo del libro y sigue siendo útil como análisis de la relación entre religión y política en estos cuatro países, la obra ha sido reconocida por dos aportaciones teórico-analíticas importantes. La primera aportación es la desagregación analítica de los tres componentes o subtesis de la teoría de la secularización: la tesis

2. Fue publicada originalmente en inglés en 1994 por University of Chicago Press y pronto fue reconocida como un clásico moderno. Siguieron ediciones en japonés (1997), italiano (2000), polaco (2005), árabe (2005) y turco (2012). Se están preparando ediciones en indonesio, chino y farsi. La edición española, *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC, 2000), por iniciativa y con prólogo de Rafael Díaz de Salazar, está hoy agotada.

de la diferenciación estructural de las esferas seculares y la religión, la tesis del declive de creencias y prácticas religiosas, y la tesis de la privatización de la religión en el mundo moderno. Esa desagregación permite el análisis empírico comparado de los tres procesos, como procesos históricos variados y contingentes, en vez de asumir que los tres están intrínsicamente relacionados entre sí y están determinados uniformemente por procesos generales de modernización. El primer capítulo del presente volumen, «Secularización», publicado originalmente en *The International Encyclopedia of Behavioral and Social Sciences* (2001), ofrece un resumen conciso de esta aportación.

La segunda aportación, aún más importante y que es la que marcaba un cambio de paradigma, era la tesis de que estábamos presenciando un proceso de desprivatización de la religión como fenómeno general a nivel global, visible en todas las tradiciones religiosas y en todas las regiones del mundo. Como he indicado repetidamente, fue la irrupción dramática, sorprendente y casi simultánea de la religión en conflictos políticos en los tres mundos en desarrollo en 1979 la que forzó a todos los «públicos» a repensar el papel de las religiones en el mundo moderno. Cuatro sucesos fueron determinantes en este sentido: la revolución islámica en Irán, el viaje del papa polaco a Polonia que preparó la emergencia de Solidaridad al verano siguiente, la revolución sandinista en Nicaragua y la aparición de la Mayoría Moral y del fundamentalismo protestante como fuerza política electoral en Estados Unidos.

La tesis de la desprivatización de la religión ha sido ampliamente confirmada por sucesos y tendencias históricas posteriores. Pero más importante que la validez y confirmación empírica de la tesis de desprivatización era, a mi entender, el desafío analítico y normativo que la tesis presentaba a teorías políticas liberales, así como a teorías laicistas que postulaban la privatización de la religión como condición necesaria para la democracia moderna. El hecho de que el gran filósofo alemán Jürgen Habermas, influyente teórico de la modernidad secular y de la esfera pública, haya revisado su posición sobre el papel de la religión en la esfera pública y haya iniciado el discurso sobre las sociedades postseculares europeas sirve para confirmar, a mi modo de ver, la validez teórica de la tesis.[3]

3. Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity, 2003; *Between Naturalism and Religion*, Cambridge: Polity, 2008; Jürgen Habermas *et al.*, *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*,

El capítulo 4 de este volumen, «Religiones públicas y privadas», reproduce el capítulo central del libro en el que se desarrollaba el marco teórico-tipológico general para el análisis de las variedades de religión pública en varios contextos históricos, religiosos y políticos. El capítulo siguiente, «¿Qué es una religión pública?», elabora este marco analítico más detalladamente para el contexto específico de Estados Unidos.

El resto de los capítulos recogidos en este volumen son muestra de la dirección que ha tomado mi obra desde entonces hacia una perspectiva comparada mundial, más allá de las sociedades occidentales y más allá de las religiones cristianas. El capítulo 3, «La secularización repensada: una respuesta a Talal Asad», explica por qué es necesario extender nuestra mirada más allá de las sociedades occidentales, para poder superar el diálogo de sordos entre los defensores del paradigma tradicional europeo y los que abogan por la superioridad del nuevo paradigma americano de mercados religiosos libres. Sólo una perspectiva comparada verdaderamente global podrá servir para superar tanto el viejo discurso del «excepcionalismo americano» como el discurso más reciente del «excepcionalismo europeo».[4]

El capítulo 7, «Religiones públicas repensadas», replantea la misma necesidad con respecto al concepto y al modelo analítico de religión pública, más allá del enfoque puramente occidental y cristiano al que se había restringido conscientemente mi obra. Como yo reconozco, el trabajo tenía tres claras limitaciones: *a*) su restricción al estudio de sociedades protestantes y católicas occidentales, *b*) el intento de restringir, por lo menos normativamente, las religiones públicas modernas dentro de la esfera pública de la sociedad civil, y *c*) el nacionalismo metodológico que subyace a toda comparación entre unidades nacionales, sin prestar atención a las cada vez más importantes dimensiones transnacionales y globales de las religiones. Mi obra posterior ha intentado trascender esas limitaciones adoptando un marco comparativo más global, sobre todo desde la perspectiva de los procesos de globalización.

El capítulo 12, «El catolicismo globalizado y el retorno a la Iglesia "universal"», analiza la transformación del catolicismo, desde la antigüedad hasta el presente, como un régimen religioso que siempre tuvo una identidad, así como el proyecto y la pretensión de ser, transnacional y global *avant la lettre*, es decir, local romano y universal católico, *urbi et orbe*. Pero esta proyección, que cristalizó en el mundo de la cristiandad medieval europea, fue limitada drásticamente con la emergencia del sistema de Westfalia de Estados nacionales, que sometió a las Iglesias nacionales al control cesaropapista estatal y restringió en gran medida la soberanía transnacional del papado. Desde finales del siglo XIX, procesos de globalización le han permitido al catolicismo reconstituirse como régimen religioso transnacional ahora verdaderamente a un nivel mundial.

El siguiente capítulo, «La religión, el Nuevo Milenio y la globalización», recoge la misma línea de análisis y la extiende a otras religiones —el pentecostalismo, el islam, el hinduismo, etc.— que hoy en día también están respondiendo de varias formas a los retos y a las oportunidades que les presenta la edad global contemporánea. De todas las religiones globales hoy día ninguna está tanto en la mira de la opinión pública mundial como el islam. El capítulo 6, «Sociedad civil y religión: reflexiones retrospectivas sobre el catolicismo y reflexiones prospectivas sobre el islam», fue mi primera aproximación a un análisis comparado de lo que yo llamo los *aggiornamenti* católico y musulmán, una línea de análisis que he continuado en mi obra posterior.[5]

De todas las críticas dirigidas a mi teoría sobre las religiones públicas en el mundo moderno, la más incisiva e influyente fue

Cambridge: Polity, 2010; y mi discusión con Habermas: José Casanova, «Exploring the Post-Secular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence», en Craig Calhoun, Eduardo Mendieta y Jonathan van Antwerpen (eds.), *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity, 2013.

4. José Casanova, «Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective», en Grace Davie, Paul Heelas y Linda Woodhead (eds.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate, 2003; Peter Berger, Grace Davie y Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?*, Aldershot: Ashgate, 2008.

5. José Casanova, «Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective», *The Taiwan Journal of Democracy*, vol. 1: 2, diciembre de 2005; «Aggiornamenti? Katholische und Muslimische Politik in Vergleich», *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n.º 3, septiembre de 2006; «Religion, Politics, and Gender Equality: Public Religions Revisited», en José Casanova y Anne Philips, *A Debate on the Public Role of Religion and Its Social and Gender Implications*, Programme on Gender and Development, *paper* n.º 5, septiembre de 2009, UNRISD, Ginebra; «The Politics of Nativism: Islam in Europe, Catholicism in the United States», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38, n.º 4-5, 2012.

sin duda la de Talal Asad, en el sentido de que fue la que más me instigó a repensar y a revisar mi posición en una dirección menos eurocéntrica y cristianocéntrica y más global. El capítulo 3, «La secularización repensada», recoge mi respuesta a Talal Asad. Con sus dos grandes obras críticas, *Genealogies of Religion* y *Formations of the Secular*, Asad ha sido uno de los pensadores contemporaneos más influyentes, que ha forzado a todos los estudiosos de la religión a repensar críticamente las categorías recibidas de «religión» y «lo secular» y la mutua y recíproca constitución de ambas esferas como parte del proceso de formación de la modernidad secular.[6] La suya fue la primera voz instigando a las ciencias sociales, particularmente a la antropología y a la sociología, a redirigir sus investigaciones del ya sobresaturado campo de la secularización y del estudio comparado de la religión a la prácticamente tierra virgen del estudio comparado de lo secular y los secularismos.[7]

Desde una perspectiva radicalmente distinta, *A Secular Age* de Charles Taylor ha sido la otra obra igualmente influyente en instigar a numerosos estudiosos a repensar el análisis comparado de lo secular, las secularizaciones y los secularismos en nuevas direcciones.[8] Unido al nuevo discurso de Habermas sobre

6. Talal Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994, y *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2003; así como Kim Knibbe, «Casanova, Asad, and the Public Debate on Religion in Modern Societies», *Religion and Society. Advances in Research*, vol. 2, 2011. Éste es un número dedicado a mi obra que también incluye una reflexión autobiográfica, para aquéllos interesados en seguir mi trayectoria intelectual desde un pequeño pueblo del Bajo Aragón a la New School de Nueva York: José Casanova, *From Modernization to Secularization to Globalization: An Autobiographical Self-Reflection*.

7. José Casanova, «The Secular and Secularisms», *Social Research*, vol. 76, n.° 4, invierno de 2009. Es un numero doble especial de la revista sobre *The Religious/Secular Divide. The U.S. Case*, que recoge las ponencias de una conferencia que yo organicé en la New School for Social Research de Nueva York.

8. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007; José Casanova, «A Secular Age: Dawn or Twilight?», en Michael Warner, Jonathan van Antwerpen y Craig Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010; y «The Secular, Secularizations, Secularisms», en Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Nueva York: Oxford University Press, 2011. La edición española, «Lo secular, las secularizaciones y los secularismos», en I. Sánchez de la Yncera y M. Rodríguez Fouz (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona: Anthropos, 2012.

las sociedades postseculares europeas, todos ellos indican la aparición de nuevos signos y el nuevo espíritu de los tiempos incluso en la altamente secularizada Europa occidental. Los capítulos 9 y 11, «La situación religiosa en Europa» y «Religión, identidades seculares europeas e integración europea», recogen dos de mis intervenciones en los debates intraeuropeos en torno a estas cuestiones, reflejadas en los debates sobre las posibles referencias a Dios o a la tradición cristiana en el preámbulo de la constitución europea, sobre la integración de los inmigrantes musulmanes, sobre la expansión de la Unión Europea a los países del Este, y sobre la posible incorporación de una Turquía musulmano-demócrata a Europa.[9]

El capítulo 14, «Inmigración y nuevo pluralismo religioso: una comparación entre Estados Unidos y la Unión Europea», vuelve a recoger muchos de estos temas, pero ahora centrándose en el problema de los modelos distintos de incorporación del pluralismo religioso que traen los inmigrantes en Europa y en Estados Unidos. Este ensayo sirve para recapitular las diferencias fundamentales entre Europa y Estados Unidos en las pautas históricas de confesionalización y secularización, que ya había insinuado en el artículo «La política del "revival" religioso». Como ya indicaba entonces, en 1984, la diferencia fundamental es la emergencia histórica nueva en Estados Unidos de un tipo de comunidad religiosa, la *denomination*, y un sistema de pluralismo religioso, el *denominationalism*, que era, por lo menos hasta hace poco, totalmente desconocido en Europa.

De hecho, el concepto de *denomination* no es traducible a ningún idioma europeo. En la versión castellana de mi artículo de 1994, que es reproducida en este volumen, el término *denomination* es traducido como «secta», lo que lleva claramente a un malentendido. En otras ocasiones y en otras lenguas europeas es frecuentemente traducido como «confesión», que todavía lleva a un mayor malentendido. El sistema europeo solo conoce «Iglesias» nacionales confesionales protegidas históricamente por un Estado confesional o «sectas», es decir, minorías religiosas que pueden ser más o menos toleradas. Lo que la secu-

9. José Casanova, «The Long, Difficult and Tortuous Journey of Turkey into Europe and the Dilemmas of European Civilization», *Constellations*, vol. 13, n.° 2, 2006.

larización conlleva en Europa es precisamente la desconfesionalización del Estado, de la nación y de los individuos sin incrementar en absoluto el pluralismo religioso. En Estados Unidos, en cambio, las varias Iglesias y las muchas sectas se equiparan y por tanto desaparecen como tal para convertirse todas ellas en «denominaciones» religiosas, que son simplemente los nombres e identidades por las que los distintos grupos religiosos se reconocen mutuamente en la sociedad civil sin ningún reconocimiento oficial estatal. El Estado en EE.UU. no tiene derecho a reconocer oficialmente la legitimidad de cualquier religión, sea Iglesia o secta, como tampoco tiene derecho a averiguar la afiliación religiosa de sus ciudadanos. Ambas acciones estatales serían inconstitucionales. En Estados Unidos no ha habido proceso de desconfesionalización, *i.e.*, secularización, porque no hubo previamente un proceso de confesionalización del Estado, de la nación o de los individuos. Incluso las Iglesias establecidas en las colonias antes de la independencia, congregacionalistas, presbiterianas o anglicanas, nunca fueron Iglesias confesionales territoriales para la población entera, sino Iglesias minoritarias para las élites que agrupaban como máximo al 20 % de la población en las respectivas colonias. Por tanto, la afiliación religiosa para la mayoría de los americanos, cuando creció a principios del siglo XIX, no fue un acto forzado desde arriba impuesto por el Estado o la Iglesia estatal, como era realidad en toda Europa producto de la herencia del Estado absolutista, sino un acto voluntario de movilización religiosa paralela a la movilización democrática política. La religión en Estados Unidos, por tanto, está asociada fenomenológicamente a la libertad individual moderna y no al *ancient régime*. Encuestas contemporáneas revelan que casi una tercera parte de la población adulta americana ha cambiado su denominación, es decir, su afiliación religiosa desde la niñez. Tal movilidad religiosa es inconcebible en cualquier sociedad europea, donde el único movimiento masivo perceptible es el de la gente abandonando su confesión religiosa, no en aras de una nueva religión individual voluntaria, sino para hacerse secular, sin religión.

Esto nos lleva al capítulo 10, «Religiosidad española», el único en este libro que trata sobre España. Se trata de la lectura interpretativa que yo hice de los resultados del monitoreo de 2008, una encuesta intensa y extensa sobre religión que la Fundación Bertelsmann realizó en 21 países de todo el mundo. La evidencia es abrumadora y simplemente confirma con gran detalle lo que todo el mundo conocía, es decir, que en las últimas décadas la sociedad española ha sufrido un proceso de secularización muy amplio, drástico y seguramente irreversible, a no ser que cambie el signo laicista de los tiempos que lo han acompañado.

Pero no es la modernización en sí, también innegable, la que mejor explica esta drástica secularización. Si mi interpretación de la secularización europea es correcta, es decir, como un proceso de desconfesionalización que es acompañado normalmente por una experiencia fenomenológica estadial secularista de haber superado y dejado detrás un estadio religioso tradicional y premoderno, entonces no es sorprendente que el proceso de reconfesionalización forzada bajo el régimen nacionalcatólico de Franco sea seguido por un proceso de drástica desconfesionalización. Esto explicaría por qué la secularización española ha sido más drástica y profunda que la experimentada por otras sociedades católicas similares como Italia y Portugal, o Irlanda y Polonia, que también experimentaron procesos de modernización parecidos en las mismas décadas. La imagen de individuos llevando sus demandas a los tribunales para que la Iglesia católica española reconociera oficialmente su desconfesionalización, borrando sus nombres de los registros bautismales, es para mí la prueba evidente de esta ansia de desconfesionalización. Pero, como tan a menudo en la historia moderna de España, los españoles vamos un poco a contratiempo y hemos alcanzado por fin el estadio laicista secular cuando el resto de Europa y del mundo está entrando una nueva edad global postsecular.

I

LAS SEMÁNTICAS DE LA SECULARIZACIÓN

CAPÍTULO 1

SECULARIZACIÓN*

En su sentido histórico preciso, el término «secularización» se refiere al cambio de personas, cosas, significados, etc., de un uso eclesiástico o religioso a un uso civil o laico. En un sentido más amplio, a menudo postulado como un proceso de desarrollo universal, la secularización se refiere al progresivo declive de las creencias, prácticas e instituciones religiosas.

1. El término «secularización»

Etimológicamente, el término secularización deriva de la palabra latina medieval *saeculum*, con su connotación espacio-temporal dual de *era* secular y *mundo* secular. Tal connotación semántica apunta al hecho de que la realidad social en la cristiandad medieval fue estructurada a través de un sistema de clasificación que dividía «este mundo» en dos ámbitos o esferas heterogéneas, «lo religioso» y «lo secular». Ésta fue una variante particular y más bien histórica de una clase de sistema de clasificación dualista universal de la realidad social en ámbitos sagrados y profanos, tal como lo ha postulado Émile Durkheim.

De hecho, la cristiandad europeo-occidental fue estructurada a través de un sistema de clasificación dualista doble. Estaba, por una parte, el dualismo entre «este mundo» (la Ciudad del hombre) y «el otro mundo» (la Ciudad de Dios) y, por otra parte,

* Traducción del texto de José V. Casanova: «Secularization» (2001), *The International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*, editado por Neil J. Smelser y Paul B. Baltes, Elsevier, Oxford, pp. 13.786-13.791.

el dualismo existente dentro de «este mundo» entre una esfera «religiosa» y una esfera «secular». Ambos dualismos fueron mediados, además, por la naturaleza sacramental de la Iglesia, situada en medio, simultáneamente perteneciendo a ambos mundos y, por tanto, siendo capaz de mediar sacramentalmente entre ambos.

La diferenciación entre la clerecía *regular* enclaustrada y la clerecía *secular* afincada en el mundo ha sido una de las muchas manifestaciones de este tipo de dualismo. El término secularización se usó por primera vez en el derecho canónico para referirse al proceso en el que un monje religioso abandona el claustro para regresar al mundo y así se convierte en sacerdote secular. Relacionado con el actual proceso histórico, sin embargo, el término secularización fue usado para significar la expropiación laica de los monasterios, de posesiones de terreno y otras posesiones reales mantenidas inalienablemente por la Iglesia antes de la Reforma Protestante. A partir de aquí, la secularización ha orientado su significación en torno a cualquier transferencia que se dirige del uso religioso o eclesiástico al uso civil o laico.

1.1. *Secularización como proceso histórico*

La secularización se refiere a todo proceso histórico en el que la relación existente entre el sistema dualista articulado entre «este mundo» y las estructuras sacramentales de mediación existentes entre este mundo y el otro mundo progresivamente experimenta un declive hasta que finalmente el sistema medieval de clasificación desaparece. La expresiva imagen de Max Weber referida a la ruptura de los muros del monasterio permanece quizás como la mejor expresión gráfica de esta reestructuración espacial radical iniciada por la Reforma Protestante. El proceso, que Max Weber conceptualizó como una reorientación general de la religión de una dirección supra-mundana hacia una dirección intra-mundana, es literalmente un proceso de secularización. Las «llamadas» religiosas son dirigidas hacia el *saeculum* (este mundo). La salvación y la perfección religiosas ya no tienen que ser encontradas en la retirada de este mundo sino en medio de las actividades seculares intra-mundanas. De hecho, el muro simbólico que separa el ámbito secular del religioso desaparece. Por el momento, en cualquier caso, la separación entre «este mundo» y «el otro mundo», permanece. Pero, a partir de ahora, habrá un único «este mundo», el mundo secular, dentro del cual la religión tendrá que encontrar su propio lugar. La razón por la que se despliega la tarea analítica de la teoría de la secularización es para estudiar lo que conlleva la emergencia de los nuevos sistemas de clasificación y diferenciación dentro de este mundo secular así como el nuevo lugar que tendrá la religión dentro de este mundo.

Obviamente, tal concepto de secularización refiere a un proceso histórico particular de las sociedades europeo-occidentales cristianas y pudiera no ser directamente aplicable a otras sociedades no cristianas con modos muy diferentes de estructuración de los ámbitos sagrado y profano. Podría ser difícilmente aplicable, por ejemplo, a tales «religiones» como el confucianismo o el taoísmo, en la medida en que éstas no están caracterizadas por una tensión con «el mundo» y carecen de organización eclesiástica. En cierto sentido estas religiones que siempre han sido «mundanas» y «laicas» no precisan seguir un proceso de secularización.

Tal concepto espacio-estructural de secularización describe sólo cambios en la localización de la religión cristiana desde la sociedad medieval a las sociedades modernas. En cualquier caso, la teoría de la secularización adoptada por las ciencias sociales modernas incorporó tanto la creencia en el progreso como las críticas formuladas por la Ilustración por el Positivismo y asumió que el proceso histórico de secularización comporta un progresivo declive de la religión en el mundo moderno. Así, la teoría de la secularización se convierte en una filosofía de la historia que ve a ésta como una evolución progresiva de la humanidad de la superstición a la razón, de la creencia a la indiferencia, de la religión a la ciencia.

2. El paradigma de la secularización

La secularización pudiera haber sido la única teoría dentro de las ciencias sociales que ha sido capaz de obtener el estatus de un paradigma. De una u otra forma, con la posible excepción de Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto y William James, la tesis de la secularización fue compartida por todos los fundadores. Paradójicamente, el consenso fue tal que incluso du-

rante un siglo la teoría de la secularización no sólo fue indiscutible sino que no se sometió a comprobación empírica alguna. Incluso las obras de Durkheim y Weber, que han servido como fundamento para posteriores teorías de la secularización, ofrecen escasos análisis empíricos de los modernos procesos de secularización, particularmente de la forma en que estos procesos afectan al lugar, a la naturaleza y al rol de la religión en el mundo moderno. Incluso después de haberse liberado de algunos prejuicios racionalistas y positivistas sobre la religión, estos autores comparten los supuestos intelectuales principales de la era moderna sobre el futuro de la religión.

Para Durkheim, los viejos dioses envejecen o mueren y las religiones históricas disfuncionales no son capaces de competir con los nuevos dioses funcionales y con las nuevas moralidades seculares que las sociedades modernas están presionadas a generar. Para Weber, el proceso de racionalización intelectual, llevado a su culminación por la ciencia moderna, ha acabado en el desencantamiento completo del mundo, mientras la diferenciación funcional de las esferas seculares ha desplazado al viejo monoteísmo integrador, reemplazándolo por el moderno politeísmo de valores y sus luchas incesantes e irreconciliables. Las viejas Iglesias permanecen sólo como un refugio para aquellos «que no pueden soportar el destino del tiempo como hombres» y desean hacer el inevitable «sacrificio intelectual».

Sólo en la década de los sesenta encuentra uno el primer intento de desarrollar formulaciones más sistemáticas y empíricamente fundamentadas de la teoría de la secularización en los trabajos de Aquaviva (1961), Berger (1967), Luckmann (1963), y Wilson (1966). Fue entonces, cuando los teólogos celebraban la muerte de Dios y el surgimiento de la ciudad secular, cuando aparecen los primeros defectos en la teoría y surgen las primeras críticas sistemáticas encabezadas por Martin (1969) y Greeley (1972) en lo que constituye el primer debate sobre la secularización. Por primera vez se hace posible separar la teoría de la secularización de sus orígenes ideológicos en la crítica ilustrada de la religión y distinguir la teoría de la secularización, como una teoría de la diferenciación autónoma moderna de las esferas seculares y religiosas, de la tesis que postula que el resultado final del proceso de diferenciación moderna llevaría a una progresiva erosión, declive y eventual desaparición de la religión.

Greeley (1972) ya apuntó la idea de que la secularización de la sociedad, que él acepta, de ninguna manera implica el final de la religiosidad eclesiástica, la emergencia del «hombre secular» o la irrelevancia social de la religión en las sociedades seculares modernas. Todavía después de tres décadas el debate sobre la secularización parece inacabado. Defensores de la teoría apuntan a la secularización de la sociedad y al declive de la religiosidad eclesiástica en Europa como evidencia que sustancia su argumento, mientras los críticos tienden a enfatizar la religiosidad persistente en Estados Unidos y los signos cada vez más extendidos de renacimiento religioso como la contraevidencia que cuestiona la teoría de la secularización como un «mito».

3. Las tres subtesis de la teoría de la secularización

A pesar de que el paradigma de la secularización es visto con frecuencia como una teoría unificada simple, sin embargo, está formado de tres diferentes y a veces disparatadas proposiciones: la secularización como diferenciación de esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas, secularización como declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas y, finalmente, la secularización como privatización o marginación de la religión a una esfera privatizada. *Strictu sensu*, el núcleo y la tesis central de la teoría de la secularización vienen dados por la conceptualización de un proceso histórico de modernización social como un proceso de diferenciación funcional y emancipación de las esferas seculares —en primer lugar, el Estado, la economía y la ciencia— de la religión así como la diferenciación, concomitantemente especializada, de la religión dentro de su propia, nuevamente creada, esfera religiosa. Las otras subtesis, el declive y la privatización de la religión, fueron añadidas como consecuencias pretendidamente estructurales del proceso de secularización. Mantener esta distinción analítica nos permitiría el examen y la comprobación de la validez de cada una de las proposiciones, consideradas cada una de ellas de forma independiente, resituando de esta manera el debate, a menudo improductivo, de la secularización dentro del análisis histórico comparativo, pudiendo de esta guisa explicar los diferentes modelos de secularización.

3.1. *La diferenciación y secularización de la sociedad*

La clasificación dicotómica medieval de la realidad que diferencia entre los ámbitos religioso y secular fue en buena medida dictada por la Iglesia. En este sentido la perspectiva oficial desde la que las sociedades medievales se vieron a sí mismas fue eminentemente religiosa. Todo dentro del *saeculum* permaneció como un todo indiferenciado en la medida en que fue visto desde fuera, desde la perspectiva religiosa. La caída de los muros religiosos puso fin a esta forma dicotómica de pensamiento y abrió un nuevo espacio para procesos de diferenciación interna de las diversas esferas seculares. Ahora, por primera vez, las diversas esferas seculares —política, economía, derecho, ciencia, arte, etc.— podrán regirse con arreglo a su propia lógica, diferenciándose una de otra, y siguiendo lo que Weber ha llamado sus «propias lógicas autónomas internas». La esfera religiosa, por su parte, se convierte en una esfera menos importante y espacialmente reducida dentro del nuevo sistema secular, pero, también se diferencia internamente, especializándose en «su propia» función religiosa y perdiendo muchas otras funciones «no-religiosas» —clerical, educacional, de bienestar social— (Luhmann, 1977). La pérdida de funciones comporta asimismo una pérdida significativa en hegemonía y poder.

Es necesario entrar en una investigación controvertida para delimitar las primeras causas que desencadenan el moderno proceso de diferenciación. Para el propósito de esta contribución es suficiente apuntar el rol que juegan cuatro desarrollos paralelos y relacionados con el socavamiento del sistema religioso medieval de clasificación: la Reforma Protestante, la formación de los Estados modernos, el crecimiento del capitalismo moderno y la revolución científica moderna temprana. Cada uno de los cuatro procesos contribuyó con su propia dinámica a los procesos modernos de secularización. Los cuatro juntos fueron ciertamente más que suficientes para desencadenar el proceso.

La Reforma Protestante, socavando las pretensiones universalistas de la Iglesia católica romana, contribuyó a destruir el viejo sistema orgánico del cristianismo occidental y a liberar las esferas seculares del control religioso. El protestantismo también sirvió para legitimar el surgimiento del hombre burgués y de las nuevas clases empresariales, el surgimiento del Estado

soberano moderno contra la monarquía cristiana universal, y el triunfo de la nueva ciencia contra la Escolástica católica. Además, el protestantismo también puede ser visto como una forma de secularización interna, como el vehículo a través del cual los contenidos religiosos cristianos asumieron formas seculares institucionalizadas en las sociedades modernas, borrando, por tanto, la división religioso/secular.

Si las pretensiones universalistas de la Iglesia como una organización encargada de la salvación fueron socavadas por el pluralismo religioso introducido por la Reforma, su carácter monopolista obligatorio fue socavado por el surgimiento del Estado secular moderno que progresivamente fue capaz de concentrar y monopolizar los medios de coerción y violencia dentro de su territorio. En la fase absolutista originaria se acentuó la alianza entre el trono y el altar. Las Iglesias intentaron reproducir el modelo de cristianismo en el ámbito nacional, pero todas las Iglesias territoriales nacionales, anglicana, luterana, católica y ortodoxa, cayeron bajo el control cesaropapista del Estado absolutista. En la medida en que los costes políticos para forzar la conformidad se hicieron altos, el principio *cuius regio eius religio* se convirtió en el principio de tolerancia religiosa y neutralidad estatal hacia la religión privatizada, la forma de religión preferida del Estado liberal. De forma provisional, los nuevos principios seculares de la *raison d'État* condujeron a la separación constitucional de la Iglesia y el Estado, incluso a pesar de que en países como Inglaterra y los países luteranos escandinavos mantuvieron vinculaciones formales entre Iglesia y Estado.

El capitalismo, esa fuerza revolucionaria en la historia que según la cual, «todo lo jerárquico y estable se desvanece en el aire» (*sic* Marx), había ya germinado en el seno de la vieja sociedad cristiana en las ciudades medievales. Ninguna otra esfera del *saeculum* probaría ser más secular y más refractaria a la regulación religiosa y moral que el mercado capitalista. En ningún otro aspecto es tan radical y evidente la transvaloración de los valores, que comienza en el mundo medieval y se prolonga hasta el cristianismo protestante, como en el cambio de actitud hacia la «caridad» cristiana —la más cristiana de las actitudes— y hacia la pobreza. Siguiendo a Weber (1958), uno podría distinguir tres fases de secularización capitalista: en la fase puritana, «el ascetismo es trasladado de las celdas monásticas a la activi-

dad intra-mundana» y las actividades económicas seculares adquieren el significado y la obligación de una llamada religiosa; en la fase utilitaria, las raíces religiosas se secan, la pasión irracional se transforma en «virtud económica sólida» y «actitud mundana utilitaria»; finalmente, una vez que el capitalismo «descansa sobre fundamentos mecánicos», ya no precisa más del apoyo religioso y moral y comienza a penetrar y colonizar la propia esfera religiosa, haciéndola depender de la lógica de mercantilización (Berger, 1967).

El conflicto entre la Iglesia y la nueva ciencia, simbolizado por el proceso a Galileo, no se centró tanto en la verdad o falsedad sustantiva de la nueva teoría copernicana como en la validez de las pretensiones de validez que descubrían un nuevo método autónomo de obtener y verificar la verdad. El conflicto se centraba, por encima de todo, en las pretensiones de la ciencia en torno a una autonomía diferenciada de la religión. La ilustración newtoniana estableció una nueva síntesis entre la fe y la razón, que en los países anglosajones iba a durar hasta la crisis darwiniana de la segunda mitad del siglo XIX. Atravesando el Canal de la Mancha, sin embargo, la Ilustración francesa deviene patentemente radicalizada y militantemente antirreligiosa. La ciencia se transformó en una cosmovisión científica y cientificista que pretendió reemplazar a la religión como un nuevo paradigma científico reemplaza a otro.

En la medida en que estos portadores —el protestantismo, el Estado moderno, el capitalismo moderno y la ciencia moderna— desarrollaron diferentes dinámicas en diferentes lugares y en diferentes tiempos, los modelos y los resultados del proceso histórico de secularización varió en la misma medida. Resulta llamativo que pocos estudios históricos comparativos analizan estas cuatro variables u otras. *A General Theory of Secularization* de David Martin es quizás la excepción única y más sobresaliente. Sólo cuando se trata del capitalismo podemos reconocer como algo relativamente universal que el desarrollo económico afecta a las «tasas de secularización», es decir, a la extensión y relativa distribución de las creencias y prácticas religiosas. Sin embargo, este aspecto positivo se transforma en algo erróneo cuando es usado como la única variable que explica las diferentes tasas de secularización. Así, aquellos casos en los que no se encuentra correlación positiva entre las tasas de secularización y las tasas

de industrialización, urbanización, proletarización, educación, en resumen, y los indicadores de desarrollo socioeconómico, son clasificados como «excepción» a la «regla».

3.2. *La tesis del declive de la religión*

El supuesto, a menudo afirmado pero no comprobado, según el cual la religión en el mundo moderno experimenta un declive y que podría continuar tal declive, ha sido hasta muy recientemente un postulado dominante de la teoría de la secularización. Estaba basado principalmente sobre la evidencia de las sociedades europeas que mostraban que cuanto más implicada estaba la población en las tareas de la producción industrial, menos religiosa era, o al menos, menos participaban en la religiosidad institucional eclesiástica. La teoría dio por supuesto que las tendencias europeas eran universales y que las sociedades no-europeas mostrarían tasas similares de declive religioso con la creciente industrialización. Es ésta parte de la teoría la que se ha probado como patentemente equivocada.

Debemos tener presente que existen dificultades inherentes a los estudios comparativos de religión. Globalmente considerada, la evidencia mencionada es insuficiente e inestable. No existe consenso a menudo sobre que es lo cuenta como religión, e incluso cuando existe acuerdo sobre el objeto de estudio es probable que exista desacuerdo sobre las dimensiones de la religiosidad (afiliación, religión oficial *versus* religión popular, creencias, prácticas rituales y no rituales, experiencias, conocimiento doctrinal y sus efectos conductuales y éticos) que deberían medirse y cómo varias dimensiones debieran jerarquizarse y compararse.

A pesar de todo, uno puede, con cierta prudencia, afirmar que desde la Segunda Guerra Mundial, a pesar de los incrementos rápidos en la industrialización, en la urbanización y en la educación, la mayoría de las tradiciones religiosas en la mayor parte del mundo han experimentado algún crecimiento o bien han mantenido su vitalidad (Whaling, 1987). Las principales excepciones fueron: el rápido declive de las religiones indígenas en su mayor parte siendo substituidas por versiones más «avanzadas» (principalmente el islam y el cristianismo), el frecuente y dramático declive de la religión en los países comunistas, un

proceso que ahora se ha invertido con la caída del comunismo y el continuo declive de la religión a través de Europa (y, uno podría añadir, de algunos de sus colonias avanzadas como Argentina, Uruguay, Nueva Zelanda y Quebec).

Lo que permanece, por tanto, como evidencia significativa e irresistible es el progresivo declive de la religión al que, aparentemente, todavía no se ha puesto fin en Europa occidental. Es esta evidencia lo que ha servido como base empírica para la mayor parte de las teorías de la secularización. Si no fuera por el hecho de que la religión no muestra un signo uniforme de declive en Japón y en Estados Unidos, dos sociedades igualmente modernas, uno pudiera quizás todavía mantener el supuesto desarrollista «modernizador» de que es sólo una cuestión de tiempo el que las sociedades «atrasadas» alcancen a las más «modernas». Pero tal supuesto es ya insostenible. Dejando de lado la evidencia de Japón, un caso que debiera ser crucial, sin embargo, para cualquier intento de desarrollar una teoría *general* de la secularización, persiste todavía la necesidad de explicar las tendencias religiosas obviamente llenas de contrastes en Europa y Estados Unidos.

Hasta muy recientemente, la mayor parte de las observaciones comparativas así como los intentos de explicación procedían del lado europeo. Los visitantes europeos se sorprenden de la vitalidad de la religión americana. Estados Unidos aparece simultáneamente como el país de la «separación perfecta» (entre Iglesia y Estado) y como el país de la religiosidad *par excellence*. No obstante, los europeos en casos muy aislados se han visto empujados a cuestionar el declive general de la religión frente a la contra-evidencia americana. El declive religioso ha sido tan dado por supuesto que lo que requirió una explicación fue la «desviación» americana de la «norma» europea. Las explicaciones al uso se han dirigido o bien hacia una llamada al «excepcionalismo americano» o bien hacia una casuística que tiende a dejar fuera la evidencia americana como irrelevante, porque la religión americana se supone que se ha hecho tan «secular» que ya no cuenta como religión (Luckmann, 1963).

Sin embargo, desde una perspectiva histórico-global es el fuerte declive de la religión en Europa lo que demanda una explicación. Una respuesta plausible requeriría una investigación de las variables independientes, de aquellos portadores independientes de secularización presentes en Europa pero ausentes en

Estados Unidos. Observando los cuatro portadores históricos mencionados arriba, ni el protestantismo ni el capitalismo aparecerían como candidatos plausibles. El Estado y la cultura científica, sin embargo, podrían servir como variables independientes plausibles, en la medida en que las relaciones Iglesia-Estado y las visiones científicas del mundo sustentadas por la Ilustración fueron significativamente diferentes en Europa y América.

Lo que Estados Unidos nunca tuvo fue el Estado absolutista y su contraparte eclesiástica, una Iglesia estatal cesaropapista. Fue el vínculo cesaropapista entre el trono y el altar bajo el absolutismo lo que quizás más que ninguna otra cosa determinó el declive de la religión de Iglesia en Europa. Por tanto, a través de Europa, las Iglesias no establecidas y las sectas en la mayor parte de los países han sido capaces de resistir las tendencias secularizadoras mejor que la Iglesia establecida. Ha sido el intento de preservar y prolongar la cristiandad dentro de cada Estado y así resistirse a la diferenciación funcional moderna lo que realmente ha destruido las Iglesias en Europa.

La Ilustración y su crítica de la religión se convirtieron en portadores independientes de los procesos de secularización allá donde las Iglesias establecidas devinieron obstáculos al moderno proceso de diferenciación funcional o se resistieron a la emancipación de las esferas cognitivo-científica, político-práctica o estético-expresiva de la tutela eclesiástica y religiosa. En tales casos la crítica ilustrada de la religión fue comúnmente adoptada por los movimientos sociales y los partidos políticos convirtiéndose de esta guisa en una profecía que se autocumple. A diferencia de esto, allá donde la religión aceptaba, quizás incluso fomentaba, la diferenciación funcional de las esferas seculares, de la esfera religiosa, la Ilustración radical y su crítica de la religión se hicieron superfluas. En otras palabras, cuanto más resisten las religiones al proceso de diferenciación, esto es, a la secularización en el primer sentido, más tienden estas religiones a largo plazo a experimentar un declive, esto es, la secularización en el segundo sentido.

3.3. *La tesis de la privatización de la religión*

Como una consecuencia de la tesis de la diferenciación, la separación Iglesia-Estado comporta una privatización de la reli-

gión. La religión se convierte así en «un asunto privado» en la medida en que la libertad de conciencia, «la primera libertad» así como la precondición de todas las libertades, está intrínsecamente relacionada con «el derecho de privacidad» —con la institucionalización moderna de una esfera privada libre de la intrusión gubernamental así como libre del control eclesiástico y tanto en cuanto el derecho de la privacidad sirve como el fundamento del moderno liberalismo y del moderno individualismo, la privatización de la religión resulta ser un elemento esencial para las sociedades modernas.

Existe, sin embargo, otra versión más radical de la tesis de la privatización que a menudo aparece como una consecuencia de la tesis del declive religioso. En las sociedades seculares modernas aún cuando permanezca cierta religión residual, se hace tan subjetiva y privatizada que se vuelve «invisible», esto es, marginal e irrelevante desde el punto de vista social. No sólo las instituciones religiosas tradicionales se convierten en crecientemente irrelevantes (Luckmann, 1963) sino que la religión moderna misma ya no se puede localizar dentro de las Iglesias. La moderna tarea de salvación y búsqueda de significado personal se ha retirado a la esfera privada del sujeto. Es muy significativo para la estructura de las sociedades seculares modernas el hecho de que esta tarea de búsqueda de significado subjetivo, es un asunto estrictamente personal. Las instituciones «públicas» primarias (el Estado y la economía) no precisan ya o no están interesadas en mantener un cosmos sagrado o una imagen del mundo religiosa-pública.

La tesis funcionalista de la privatización se vuelve problemática cuando en lugar de ser una teoría empírica falsable de tendencias históricas dominantes, se convierte en una teoría normativa prescriptiva de cómo las instituciones religiosas deben actuar en el mundo moderno. En contraste con la diferenciación secular, que sigue siendo una tendencia estructural que sirve para definir la estructura de la modernidad, la privatización de la religión es una opción histórica, una «opción preferida» para ser exactos, pero una opción en cualquier caso. La privatización es preferida internamente como muestran las tendencias generales pietistas, a través de procesos de individuación religiosa y por medio de la naturaleza reflexiva de la religión moderna. La privatización es limitada externamente a través de tendencias estructurales de diferenciación que obligan a la religión a actuar dentro de una esfera religiosa circunscrita y diferenciada. Por encima de todo, la privatización es desplegada ideológicamente a través de categorías liberales de pensamiento que permean las teorías constitucionales y políticas modernas. La teoría de la secularización debiera liberarse de tales sesgos ideológicos liberales y admitir que pudieran existir formas legítimas de religión «pública» en el mundo moderno, que no son necesariamente reacciones fundamentalistas antimodernas y que no precisan poner en peligro ni a las libertades individuales ni a las estructuras diferenciadas modernas. Muchas de las recientes críticas y revisiones del paradigma de la secularización se derivan del hecho de que en los años ochenta, las religiones irrumpieron inesperadamente en la arena pública con críticas políticas y morales, demostrando que las religiones en el mundo secular moderno continúan y probablemente continuarán teniendo una dimensión pública.

Bibliografía

AQUAVIVA, S.S. (1961), *L'ecclessia del sacro nella civiltá industrialle*, Edizione di Communitá, Milán [1979, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Blackwell, Oxford].

BERGER, P.L. (1967), *The Sacred Canopy*, Doubleday, Garden City, Nueva York.

CASANOVA, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago [2000, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid].

DOBBELAERE, K. (1981), *Secularization: A Multidimensional Concept*, Beverly Hills, CA.

GREELEY, A. (1972), *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, Schocken, Nueva York.

— (1989), *Religious Change in America*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

HADDEN, H.K., SHUPE, A. (eds.) (1989), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Paragon House, Nueva York.

LUCKMANN, Th., *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Rombach, Friburgo [1973, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca].

LUHMANN, N. (1977), *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt [*Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, Mellen Press, Nueva York].

MARTIN, D. (1969), *The Religious and the Secular*, Schocken, Nueva York.
— (1979), *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, UK.
STARK, R., BAINBRIDGE, W.S. (1985), *The Future of Religion*, University of California Press, Berkeley, CA.
WEBER, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Scribner's, Nueva York [1979, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península].
WHALING, F. (ed.) (1987), *Religion in Today's World: The Religious Situation and the World from 1945 to the Present Day*, T & T, Clark, Edimburgo.
WILSON, B. (1966), *Religion in Secular Society*, Watts, Londres.
—, «Secularization: The Inherited Model», en P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley, CA.

CAPÍTULO 2

RECONSIDERAR LA SECULARIZACIÓN: UNA PERSPECTIVA COMPARADA MUNDIAL*

Hace aproximadamente una década que hice la sugerencia de que para hablar de una forma sensible de la «secularización» era necesario distinguir entre las tres connotaciones siguientes del término:

a) La secularización como «decadencia de las prácticas y creencias religiosas» en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso de desarrollo humano universal. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.

b) La secularización como la «privatización de la religión». En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondición para la política democrática liberal moderna.[1]

c) La secularización como la «distinción de las esferas seculares» (Estado, economía, ciencia), normalmente entendida como

---

* Versión original: José Casanova, «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective», en *The Hedgehog Review*, vol. 8, n.° 1-2, primavera-verano de 2006. Este artículo ha sido traducido al castellano con el consentimiento expreso del autor para su publicación en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n.° 7, noviembre de 2007, UAM-AEDRI.
Artículo traducido por Antonio Ávalos Méndez.

1. Mi libro *Public Religions in the Modern World* [University of Chicago Press, Chicago, 1994] pone en tela de juicio la validez tanto normativa como empírica de la tesis de la privatización.

su «emancipación» de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc., de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico.[2]

Argumento que mantener esta distinción analítica permitiría el examen de la validez de las tres proposiciones de manera mutuamente independiente y así reconducir el debate, frecuentemente infructuoso, hacia el análisis histórico comparado. Tal perspectiva permitiría el análisis comparado de distintos modelos de secularización según los tres significados del término en las diferentes sociedades y civilizaciones. De hecho, el debate entre los sociólogos de la religión estadounidenses y europeos no se apacigua. Para los defensores europeos de la teoría tradicional, la secularización de las sociedades europeas occidentales aparece como un hecho consumado irrefutable empíricamente.[3] Pero los europeos tienden a usar indiscriminamente el significado tradicional de la secularización y el significado más reciente que señala hacia el declive progresivo, y desde la década de 1960 drástico y asumido como irreversible, de las prácticas y creencias religiosas entre la población europea. Los sociólogos europeos tienden a considerar los dos significados del término como intrínsecamente relacionados puesto que ven ambas realidades —la decadencia del poder social y la importancia de las instituciones religiosas, y el declive de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos— como componentes relacionados estructuralmente con los procesos generales de modernización.

Los sociólogos de la religión en Estados Unidos tienden, por su parte, a restringir el uso del término secularización a su significado más reciente y más específico del declive de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos. No es tanto que cuestionen la secularización de la sociedad sino que lo toman simplemente como asegurado, como un hecho no especialmente destacable. Suponen que Estados Unidos ya nació como una sociedad secular moderna. Además, no ven evidencias de una disminución progresiva de las prácticas y creencias religiosas del pueblo estadounidense. De hecho, la evidencia histórica señala en sentido opuesto, vista la adscripción a distintas Iglesias desde la independencia de la población estadounidense.[4] Consecuentemente, muchos sociólogos de la religión estadounidenses tienden a descartar la teoría de la secularización o, al menos, su postulado del declive progresivo de las creencias y prácticas religiosas, el cual consideran como un mito europeo dado que es demostrable que en Estados Unidos ninguno de los «indicadores» habituales de la secularización tales como la asistencia a la iglesia, la frecuencia de la oración, la creencia en Dios, etc., manifiesta cualquier tendencia a un declive a largo plazo, su razonamiento es, al menos, coherente.[5]

El nuevo paradigma estadounidense le ha dado la vuelta al modelo europeo de secularización.[6] En la versión más extrema de la teoría de mercados religiosos basados en la oferta y la elección racional, los sociólogos estadounidenses usan la evidencia de Estados Unidos para postular una relación estructural general entre estatal desregularización estatal, competencia abierta y libre, y mercados religiosos pluralistas, por una parte, y altos niveles de religiosidad individual, por la otra. Lo que hasta ahora fue una excepción estadounidense alcanza un estatus normativo, mientras que la, hasta ahora, regla europea queda degradada para convertirse en una desviación de la norma estadounidense. Los bajos niveles de religiosidad en Europa se explican, supuestamente, mediante la persistencia bien del orden religio-

2. «Secularization», en Neil J. Smelser y Paul B. Baltes (eds.), *The International Enciclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, Oxford, 2001, pp. 13.786-13.791.

3. Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Oxford, 2002.

4. Jon Bulter, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Harvard University Press, Cambridge, MA., 1990; Roger Finke y Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1992; Andrew Greeley, *Religious Change in America*, Harvard University Press, 1989.

5. Rodney Stark, «Secularization RIP», en *Sociology of Religion*, vol. 62, n.° 2, 1999, pp. 249-273; Rodney Stark y William S. Bainbridge, *The Future of Religion*, University of California Press, 1985.

6. R. Stephen Warner, «Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States», en *American Journal of Sociology*, vol. 98 n.° 5, 1993, pp. 1.044-1.093.

so establecido, bien de los mercados religiosos oligopolistas o monopolistas altamente regulados.[7] Pero las evidencias comparativas internas en Europa no apoyan los principios básicos de la teoría americana. Las situaciones monopolistas en Polonia e Irlanda se vinculan a altos niveles de religiosidad persistente, mientras que la liberalización creciente y la desregularización estatal en otros lugares suelen están acompañadas por tasas persistentes de decadencia religiosa.[8]

Se ha llegado a un punto muerto en este debate. La teoría tradicional de la secularización funciona relativamente bien en Europa pero no en Estados Unidos. El paradigma estadounidense funciona relativamente bien para Estados Unidos pero no en Europa. Pero lo más importante es que ninguno de los dosfunciona bien para otras religiones del mundo ni en otros lugares del mundo. Así, para superar este punto muerto y remontar el debate infructuoso, hay que aclarar los desacuerdos teóricos y terminológicos. Incluso más significativa es la necesidad de contextualizar y describir todas las categorías, redirigir la atención más allá de Europa y Norteamérica y adoptar una perspectiva más global.[9]

Mientras que las subtesis de la decadencia y de la privatización han sufrido numerosas críticas y revisiones en los últimos 15 años, la comprensión, sin embargo, de la secularización como un proceso singular de diferenciación funcional de las esferas o subsistemas institucionales diversos de las sociedades modernas, queda incontestada de forma relativa en las ciencias sociales, en particular en la sociología europea. No obstante, podríamos preguntarnos si es apropiado subsumir en un solo proceso teleológico de diferenciación funcional moderna todas las estructuras históricas diversas y múltiples de diferenciación y fu-

7. Theodore Caplow, «Contrasting Trends in European and American Religion», en *Sociological Analysis*, vol. 46, n.º 2, 1985, pp. 101-108; Rodney Stark y Laurence Iannaccone, «A Supply-Side Interpretation of the "Secularization" of Europe», en *Journal for Scientific Study of Religion*, 33, 1994, pp. 230-252; Roger Finke, «The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change», en L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Routledge, Nueva York, 1997, pp. 45-65.

8. Steve Bruce, «The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic Status», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, n.º 1, 2000, pp. 32-46.

9. José Casanova, «Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective», en Grace Davie, Paul Heelas y Linda Woodhead (eds.), *Predicting Religion*, Ashgate, Aldershot, 2003, pp. 17-29.

sión de esferas institucionales variadas (esto es, Iglesia y Estado, Estado y economía, economía y ciencia) que se han dado a lo largo de la historia de las sociedades occidentales modernas.

Podríamos preguntarnos, afinando aún más, en qué medida es posible disociar las reconstrucciones analíticas de los procesos históricos de diferenciación de las sociedades occidentales europeas de las teorías generales de la modernidad que establecen la diferenciación secular como proyecto normativo o requisito global para todas las sociedades «modernas». En otras palabras: ¿puede desvincularse la teoría de la secularización como una teoría particular de los desarrollos históricos europeos, de las teorías generales de la modernización mundial? ¿Puede existir una modernidad no secular, no occidental, o las autodefiniciones de la modernidad son tautológicas inevitablemente en lo que se refiere a cómo la diferenciación secular es precisamente lo que define una sociedad como «moderna»?

Estoy completamente de acuerdo con Talal Asad en que lo secular «no debería pensarse como el espacio en el que la vida humana *real* se emancipa gradualmente a sí misma del poder controlador de la "religión" y de esta forma alcanza su reubicación última».[10] En los procesos históricos de la secularización europea, lo religioso y lo secular están unidos de forma inextricable y se condicionan mutuamente. Asad ha mostrado cómo «el proceso histórico de la secularización lleva a cabo una subversión ideológica destacable... Por un tiempo "lo secular" fue parte del discurso teológico (*saeculum*)», mientras que, más tarde, «lo religioso» se constituyó por medio de los discursos científico y político seculares. Así que la «religión» en sí misma, como una categoría histórica y como un concepto universal mundializado, surge como una construcción de la modernidad secular occidental.[11]

Pero la propia genealogía de lo secular de Asad es tributaria en exceso de las autogenealogías del secularismo que él ha expuesto tan acertadamente. Asimismo, falla en el reconocimiento de la medida en la que la formación de lo secular está en sí misma inextricablemente ligada a las transformaciones internas

10. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Standford University Press, Standford, 2003, p. 191.

11. *Ibídem*, p. 192. Ver también Talal Asad, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

de la cristiandad europea, desde la llamada Revolución Papal a la Reforma Protestante y desde las sectas pietistas y ascéticas de los siglos XVII y XVIII a la emergencia del protestantismo *denominacional* evangélico en los Estados Unidos del siglo XIX. ¿Se podrían definir estas transformaciones como un proceso de secularización interno de la cristiandad occidental o como el artificio de la razón secular, o ambos? Una reflexión conveniente sobre la secularización requerirá un examen crítico de las diversas estructuras de diferenciación y fusión de lo religioso y lo secular, y su formación mutua a través de todas las religiones del mundo.

La contextualización de las categorías comenzaría con el reconocimiento de la peculiaridad de la historicidad cristiana de los desarrollos europeos occidentales dentro de las sociedades occidentales y europeas. Tal reconocimiento podría, a su vez, permitir un análisis comparativo menos eurocéntrico de las estructuras de diferenciación y secularización en otras civilizaciones y religiones del mundo, y en mayor medida el reconocimiento más profundo de que con el proceso histórico mundial de la globalización iniciado por la expansión colonial europea, todos estos procesos están, en cualquier lugar, interrelacionados dinámicamente e instaurados mutuamente.

Diferenciaciones, secularizaciones y modernidades múltiples

Hay secularizaciones múltiples y variadas en Occidente así como modernidades occidentales múltiples y variadas. Las variaciones están asociadas todavía en gran medida a las diferencias históricas entre las cristiandades católica, protestante y bizantina, y entre los protestantismos calvinista y luterano. Como David Martin mostró, en el área cultural católica latina, y hasta cierto punto a lo largo de Europa continental, hubo una colisión entre la religión y las esferas seculares diferenciadas —esto es, entre la cristiandad católica y la ciencia moderna, el capitalismo moderno y el Estado moderno.[12] Como resultado de esta colisión prolongada, la crítica ilustrada de la religión encontró una resonancia

12. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Harper & Row, Nueva York, 1978.

amplia. La genealogía secularista de la modernidad fue construida como una emancipación triunfante de la razón, la libertad y las actividades mundanas del control de la religión. Prácticamente todo el movimiento social europeo «progresista» desde los tiempos de la Revolución Francesa hasta el presente fue modelado por el secularismo. Las autonarrativas secularistas, las cuales han modelado las teorías funcionalistas de la diferenciación y de la secularización, han representado mentalmente este proceso como la emancipación y la expansión de las esferas seculares a expensas de una esfera religiosa muy menguada y confinada, aunque también recién diferenciada. Las fronteras están bien delineadas. Estas fronteras, no obstante, se han reubicado empujando drásticamente a la religión hacia los márgenes y la esfera privada.

En el área cultural anglo-protestante, de forma particular en Estados Unidos, hubo por el contrario una «colusión» entre las esferas diferenciadas secular y religiosa. Hay pocas evidencias históricas de tensiones entre el protestantismo estadounidense y el capitalismo, y una muy pequeña tensión manifiesta entre la ciencia y la religión en Estados Unidos antes de la crisis del darwinismo a finales del siglo XIX. La Ilustración estadounidense tuvo escasamente algún componente antirreligioso. Incluso «la separación de la Iglesia y el Estado» que fue codificada constitucionalmente en la cláusula dual de la Primera Enmienda tiene el propósito, como mucho, de proteger «el ejercicio libre» de la religión de la interferencia del Estado así como proteger al Estado federal de cualquier complicación religiosa. Es extraño, al menos hasta hace poco, encontrar algún movimiento social «progresista» en Estados Unidos apelando a los valores «secularistas». El recurso al Evangelio y los valores «cristianos» es ciertamente mucho más común a través de la historia de los movimientos sociales estadounidenses, como también lo es en los discursos de los presidentes de Estados Unidos.

El propósito de esta comparación no es reiterar el hecho bien conocido de que la sociedad estadounidense es más «religiosa» y, por tanto, menos «secular» que las sociedades europeas. Mientras que lo primero puede ser cierto, la segunda proposición no se deduce de lo anterior. Por el contrario, Estados Unidos siempre ha sido la forma paradigmática de una sociedad diferenciada, una sociedad secular moderna. Además, el triunfo de «lo secular» vino ayudado por la religión más que a sus expensas y

sus fronteras se convirtieron en tan difusas que, al menos para los estándares eclesiásticos europeos, no está claro dónde comienza la religión y dónde lo secular. Como observó Tocqueville: «los americanos no sólo practican su religión sin interés personal sino que a menudo colocan en este mundo el interés que tienen en su práctica».[13] Además sería ridículo argumentar que Estados Unidos tiene una sociedad funcionalmente menos diferenciada y por lo tanto menos moderna y por consiguiente menos secular que Francia o Suecia. Por el contrario, se podría argumentar que hay menos diferenciación funcional en el Estado, la economía, la ciencia, etc., en la Francia estatalista que en Estados Unidos, pero esto no hace que Francia sea menos moderna o menos secular que Estados Unidos.

Cuando los sociólogos de la religión estadounidenses replican que desde su perspectiva provincial la secularización es un mito europeo, tienen razón sólo en el sentido en que Estados Unidos nació como un Estado moderno secular, no reconoció nunca la Iglesia establecida del Estado absolutista cesaropapista europeo y no tiene necesidad de seguir el proceso europeo de diferenciación secular para convertirse en una sociedad secular moderna. Si el concepto europeo de secularización no es particularmente una categoría relevante para el Estados Unidos «cristiano», menos aún puede aplicarse directamente a otras civilizaciones axiales con modos muy distintos de estructuración de lo religioso y lo secular. Como una conceptualización analítica de un proceso histórico, la secularización es una categoría que tienen sentido dentro de un contexto de unas dinámicas externas e internas particulares de la transformación de la cristiandad europea occidental desde la Edad Media hasta el presente. Pero la categoría se vuelve problemática una vez que se generaliza como un proceso universal del desarrollo social y cuando se transfiere a otras religiones del mundo y otras áreas civilizacionales con dinámicas muy diferentes a la hora de estructurar las relaciones y tensiones entre la religión y el mundo, o entre la trascendencia cosmológica y la inmanencia profana.

La categoría de la secularización podría aplicarse difícilmente, por ejemplo, a «religiones» como el confucianismo o el taoísmo. En la medida en que no se caracterizan por una alta tensión con «el mundo» y que su modelo de trascendencia puede ser difícilmente llamado «religioso» además de carecer de organización eclesiástica, se hace complicada la posible aplicación. En cierto sentido aquellas religiones que han sido siempre «mundanas» y «laicas» no necesitan experimentar un proceso de secularización. Secularizar —lo cual significa «hacer mundano» o «transferir desde el uso eclesiástico al civil»— es un proceso que no tienen demasiado sentido en tal contexto civilizacional. En este sentido, China y el área civilizacional confuciana han sido «seculares» *avant la lettre*. Lo que aquí se convierte en muy problemático es la correlación intrínseca establecida entre la modernización y la secularización. Puede haber sociedades modernas como Estados Unidos que son seculares al mismo tiempo que profundamente religiosas; y puede haber sociedades premodernas como China, que desde nuestra perspectiva religiosa eurocéntrica parecen profundamente seculares e irreligiosas.[14]

Lo que ocurrió fue que la dinámica particular de la secularización europea occidental, específicamente cristiana, se mundializó con la expansión del colonialismo europeo y con la expansión mundial consiguiente del capitalismo, del sistema europeo de Estados, de la ciencia moderna y de las ideologías modernas del secularismo. De esta forma, las cuestiones relevantes son cómo el confucianismo, el taoísmo y otras religiones del mundo responden a la expansión mundial de la «modernidad secular occidental» y cómo todas las tradiciones religiosas llegan a reinterpretarse como una respuesta ante este reto mundial.

El concepto de modernidades múltiples, cuyo primer desarrollo se debe a S.N. Eisenstadt, es una conceptualización más adecuada y una visión más pragmática de las tendencias mun-

13. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Harper & Row, Nueva York, 1965, p. 284.

14. Ciertamente, en la misma forma en que Estados Unidos aparece como un caso desviado entre las sociedades postindustriales avanzadas, de manera similar China aparece como un caso desviado entre las sociedades agrarias. De hecho, China manifiesta los niveles más bajos de creencia religiosa y participación religiosa entre todos los países del mundo, retando la correlación que se supone que existe entre los valores de supervivencia/inseguridad y las creencias y participación religiosas. Según la escala de Norris/Inglehart, la China agraria —al menos sus élites confucianas— habría sido durante siglos una sociedad altamente secular-racional. Véanse las figuras 10.1 y 10.2 en Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religions and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 224-226.

diales modernas que el cosmopolitismo secular o el choque de civilizaciones. En cierto sentido, comparte elementos de ambos. Como el cosmopolitismo, el concepto de modernidades múltiples sostiene que hay algunos elementos o rasgos comunes compartidos por todas las sociedades «modernas» que ayudan a distinguirlas de sus formas premodernas o «tradicionales». Pero estos rasgos o principios modernos consiguen formas múltiples e institucionalizaciones variadas. Además, muchas de estas institucionalizaciones son continuas o congruentes con las civilizaciones históricas tradicionales propias. De esta manera, hay tanto una civilización de la modernidad como la transformación continua de las civilizaciones históricas premodernas bajo condiciones modernas, lo que ayuda a dar forma a las modernidades múltiples.

La mayoría de los rasgos modernos pueden haber surgido en primer lugar en Occidente, pero incluso allí encontramos modernidades múltiples. Esta multiplicidad naturalmente se vuelve incluso más pronunciada cuando las sociedades y civilizaciones no occidentales adquieren e institucionalizan esos rasgos modernos. Además, las cualidades modernas no se desarrollan necesariamente en contraste con o incluso a expensas de la tradición, sino que lo hacen más bien a través de la transformación y el ajuste pragmático de la tradición. Con respecto a esto, las modernidades múltiples comparten con el choque de civilizaciones el énfasis que ponen en la relevancia que las tradiciones culturales y las religiones del mundo tienen para la formación de esas modernidades múltiples.

El cosmopolitismo secular se fundamenta aún sobre una rígida contraposición dicotómica entre la tradición sagrada y la modernidad secular, suponiendo que cuanto más de una menos de la otra. La perspectiva del choque de civilizaciones, por el contrario, pone el acento sobre la continuidad esencial entre la tradición y la modernidad. Se supone que la modernidad occidental mantiene una continuidad con la tradición occidental. Cuando otras civilizaciones se modernizan, más que volverse más parecidas a Occidente, también conservarán una continuidad esencial con sus respectivas tradiciones —así, el inevitable choque de civilizaciones, puesto que todas las sociedades modernas continúan básicamente sus tradiciones variadas y en su mayor parte inconmensurables.

Las modernidades múltiples rechazan tanto la noción de una ruptura radical moderna con las tradiciones como la noción de una continuidad moderna esencial con la tradición. Todas las tradiciones y civilizaciones se transforman radicalmente en los procesos de modernización, pero también tienen la posibilidad de modelar sus propios caminos para la institucionalización de los rasgos modernos. Las tradiciones están forzadas a responder y ajustarse a las condiciones modernas, pero en los procesos por los que reformulan sus tradiciones para los contextos modernos, también ayudan a configurar formas particulares de modernidad.

¿Decadencia, renacimiento o transformación de la religión?

El declive progresivo de la religión cristiana institucional en Europa es un hecho socialmente innegable. Desde la década de 1960 una creciente mayoría de la población europea ha abandonado su participación en la práctica religiosa tradicional según una base regular, mientras que mantienen aún niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas. Grace Davie ha caracterizado esta situación general en Europa como «creer sin pertenecer».[15] Al mismo tiempo, sin embargo, grandes cantidades de europeos, incluso en los países más seculares, aún se identifican a sí mismos como «cristianos» señalando hacia una identidad cultural cristiana implícita, difusa y sumergida. Danièle Hervieu-Léger ha ofrecido la caracterización inversa de la situación europea como «pertenecer sin creer».[16] De Francia a Suecia y de Inglaterra a Escocia, las Iglesias históricas (católica, luterana, anglicana o calvinista), aunque vaciadas de su membrecía activa, aún funcionan, aunque de forma vicaria, como portadores públicos de la religión nacional. Con respecto a esto, las identidades culturales «cristiana» y «secular» están entrelazadas en modos extrañamente verbalizados y complejos entre la mayoría de los europeos.

15. Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994; y de la misma autora, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

16. Danièle Hervieu-Léger, «Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa», en *Transit. Europäische Review*, 26, verano de 2004, pp. 101-119.

No obstante, las explicaciones tradicionales de la secularización europea mediante la referencia a la creciente diferenciación institucional y racionalidad o el progresivo individualismo no son convincentes desde el momento en el que otras sociedades modernas, como EE.UU., no manifiestan niveles similares de decadencia religiosa. Un vez se reconoce el carácter excepcional de los desarrollos religiosos europeos, es necesario buscar la explicación más en desarrollos históricos europeos particulares que en procesos generales de modernización. Ciertamente, el asunto más interesante sociológicamente no es la decadencia religiosa creciente entre la población europea desde la década de 1950, sino el hecho de que este declive se interprete a través de las lentes del paradigma de la secularización junto a una consecuente autocomprensión que interpreta el declive como «normal» y «progresivo» —esto es, una consecuencia casi normativa de ser un europeo «moderno» e «ilustrado». La secularización de las sociedades europeas occidentales puede explicarse mejor en términos del triunfo del régimen de conocimiento del secularismo que en términos de procesos estructurales del desarrollo socioeconómico. Además, las variaciones internas en Europa pueden explicarse mejor en términos relativos a las estructuras históricas de las relaciones Estado-Iglesia e Iglesia-nación, así como en términos de los caminos diferentes de la secularización entre las diferentes ramas de la cristiandad, que en términos relativos a los niveles de modernización.

Es la tendencia de vincular procesos de secularización con procesos de modernización, en vez de con las estructuras de fusión y disolución de las comunidades sociales, políticas y religiosas —esto es, de Iglesias, Estados y naciones— la que está en las raíces de nuestro punto muerto en el debate sobre la secularización. De acuerdo con Weber podríamos distinguir analíticamente entre las comunidades religiosas de salvación y el culto de la comunidad.[17] No toda religión de salvación funciona como una comunidad de culto —esto es, no necesariamente coincide con una comunidad política territorial o juega la función durkheimiana de integración social. Se puede pensar sobre las muchas denominaciones, sectas o cultos en EE.UU. que

17. Max Weber, «The Social Psychology of the World Religion», en H.H. Gerth y C.W. Mills (eds.), *From Max Weber*, Oxford University Press, Nueva York, 1946, p. 272.

funcionan de forma primaria como religiones de salvación individual. Ni siquiera todos los cultos de comunidad funcionan como una religión de salvación individual ofreciendo a cada individuo salvación individual de la enfermedad, de la pobreza y de todo tipo de desastre y peligro —se podría pensar en el confucianismo de Estado en China, el sintoísmo en Japón o en la mayor parte de los cultos imperiales cesaropapistas. Formas menores de religión folclórica tienden a proveer de salvación y de curación individual.

La *Iglesia cristiana* y la *Umma musulmana* son dos formas particulares, aunque muy diferentes, de fusión histórica de cultos comunitarios y religiones de salvación individual. La verdadera cuestión enigmática y la clave explicativa en relación con el carácter excepcional de la secularización europea es por qué las Iglesias nacionales, una vez que han cedido al Estado-nación secular sus funciones históricas tradicionales como comunidades de culto —esto es, como representaciones colectivas de las comunidades nacionales imaginadas y portadoras de la memoria colectiva—, también pierden en el proceso su habilidad para servir como religiones de salvación individual. Un asunto crucial es por qué los individuos en Europa, una vez que pierden la fe en sus Iglesias nacionales, no se molestan en buscar religiones de salvación alternativas. En cierto sentido, la respuesta se encuentra en el hecho de que los europeos continúan siendo miembros implícitos de sus Iglesias nacionales, incluso después de abandonarlas explícitamente. Las Iglesias nacionales quedan ahí como un bien público al cual tienen acceso legítimo cuando llega el momento de celebrar los ritos trascendentes de paso, nacimiento y muerte. Esta situación peculiar es la que explica la carencia de demanda y la ausencia de un mercado religioso verdaderamente competitivo en Europa.

Por el contrario, la peculiar estructura de separación de Iglesia y Estado codificada en la cláusula dual de la Primera Enmienda sirvió para organizar la estructura única del pluralismo religioso estadounidense. En este país no han tenido nunca una Iglesia nacional. De hecho, todas las religiones en EE.UU., tanto Iglesias como sectas, independientemente de sus orígenes, demandas doctrinales e identidades eclesiales, se convirtieron en «denominaciones» formalmente iguales bajo la constitución y en competición dentro de un mercado religioso relativamente libre,

pluralista y voluntarista. Como principio y forma organizacional de tal sistema religioso, el *denominacionalismo* constituye la gran invención religiosa estadounidense.[18] Junto a todas y cada una de las denominaciones, aunque diferenciada de ellas, la religión civil estadounidense funciona como culto de la nación.

La diversidad y la igualdad sustancial fueron, en primer lugar, institucionalizadas sólo como pluralismo religioso *denominacional* dentro del protestantismo estadounidense. EE.UU. fue definido como una nación «cristiana» y cristiano significó únicamente «protestante». Pero, de hecho, tras prolongados intentos de «nativismo» protestante dirigidos ante todo hacia los inmigrantes católicos, la estructura permitió la incorporación de «los otros» religiosos, católicos y judíos, dentro del sistema de pluralismo religioso estadounidense. Tuvo lugar un proceso de acomodación dual a través del cual el catolicismo y el judaísmo se convirtieron en religiones de EE.UU., mientras que la religión y la nación estadounidenses fueron igualmente transformadas en el proceso. EE.UU. se convirtió en una nación «judeocristiana» y protestantes, católicos y judíos se convirtieron en tres denominaciones de la religión civil estadounidense.

El hecho de que las religiones, las instituciones religiosas y las identidades religiosas jugasen un papel central en el proceso de incorporación de los inmigrantes europeos ha sido ampliamente documentado y forma el núcleo de la bien conocida tesis de Will Herberg.[19] La tesis de Herberg de que los inmigrantes devinieron más religiosos en tanto en cuanto se convertían en más estadounidenses, ha vuelto a afirmarse por la mayor parte de los estudios contemporáneos de las religiones inmigrantes en EE.UU.[20] Es importante darse cuenta, por tanto, de que la religiosidad inmigrante no es simplemente un residuo tradicional, una supervivencia del Viejo Mundo cerca de la desaparición al

18. Sydney E. Mead, «Denominationalism: The Shape of Protestantism in America», en *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Harper & Row, Nueva York, 1976; Andrew M. Greeley, *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*, Scott, Foresman, Glenview, 1972.

19. Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Doubleday, Garden City, 1960.

20. Cf. José Casanova, «Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison», en Thomas Banchoff (ed.), *The New Religious Pluralism and Democracy*, Oxford University Press, Nueva York, 2007.

adaptarse al nuevo contexto, sino más bien una respuesta adaptativa al Nuevo Mundo. La tesis implica no sólo que los inmigrantes tienden a ser religiosos debido a cierta presión social para ajustarse a las normas religiosas estadounidenses, lo cual es el caso sin duda, sino que, y más importante, las identidades religiosas colectivas han sido siempre una de las vías fundamentales de estructurar el pluralismo social interno a lo largo de la historia de EE.UU.[21] Desde mi punto de vista, la tesis ofrece también una explicación más plausible de la vitalidad religiosa estadounidense que las teorías sobre la oferta de la elección racional en los mercados religiosos competitivos.

Tiene sentido decir que tanto los desarrollos seculares europeos como los religiosos estadounidenses son bastante excepcionales y únicos. Con respecto a esto podemos hablar, tal como los europeos han hecho durante décadas, del «excepcionalismo estadounidense» o bien, tal como se ha puesto de moda hoy, del «excepcionalismo europeo». Pero ambas caracterizaciones son muy problemáticas si suponen, como lo fue en el pasado, que EE.UU. fue la excepción a la norma europea de la secularización, o si significan, habitual hoy en día, que la Europa secular es la excepción a alguna tendencia mundial de *revivalismo* religioso.[22] Para la religión no hay un único rasero universal. Actualmente, todas las religiones del mundo se están transformando radicalmente mediante los procesos de modernización y globalización, tal como lo hicieron durante la era de la expansión colonial europea. Pero las transformaciones han sido en formas variadas y múltiples.

Todas y cada una de las religiones del mundo son forzadas a responder a la expansión mundial de la modernidad así como a sus retos mutuos y recíprocos. También experimentan procesos

21. La raza ha sido la otra forma primaria para la estructuración del pluralismo social interno en la historia de Estados Unidos. No solo la religión, tal como el estudio de Herberg parece suponer, y no sol la raza, tal como los estudios sobre la inmigración contemporáneos parecen sugerir, pero la religión y la raza, y sus intrincadas relaciones, han servido para dar forma a la experiencia estadounidense de la incorporación de la inmigración —de hecho son las claves del «excepcionalismo estadounidense».

22. Grace Davie, «Europe: The Exception that Proves the Rule?», en Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999.

múltiples de *aggiornamento* y tienen que competir entre ellos en el sistema mundial emergente de religiones para competir entre ellas. Bajo las condiciones de la globalización, las religiones del mundo no sólo recurren a sus propias tradiciones sino también aprenden mutuamente las unas de las otras. Los encuentros intercivilizacionales, las imitaciones culturales y los préstamos, difusiones mediante la diáspora, hibridaciones, formas criollas los puentes transculturales, son todos partes integrante del presente mundial.

Los sociólogos de la religión deberían estar menos obsesionados con el declive de la religión y más afinados hacia las nuevas formas que la religión está asumiendo alrededor del mundo en tres niveles distintos de análisis: el individual, el de grupo y el social. En cierto sentido, los tres tipos de religión de Ernst Troeltsch —«misticismo individual», «secta» e «Iglesia»— corresponden a estos tres niveles de análisis.[23] En el nivel individual las predicciones de Troeltsch y de William James a principios del pasado siglo respecto al misticismo individual se han sostenido bien.[24] Lo que Thomas Luckmann llamó «religión invisible» en la década de 1960 mantiene la forma dominante de la religión individual y es probable que, con el tiempo, gane más preeminencia mundial.[25] El individuo moderno está condenado a tener que eleguir dentro de un catálogo amplio de sistemas de significados. Desde la perspectiva monoteísta occidental, tal condición de libertad individual polimórfica y politeísta podría parecer muy novedosa o posmoderna. Pero desde una perspectiva no occidental, particularmente la de las tradiciones religiosas panteístas de Asia, la condición se parece más al viejo estado de las cosas. El misticismo individual ha sido siempre una opción importante, al menos para las élites y los virtuosos religiosos, dentro de las tradiciones hindú, budista y taoísta. Lo que Inglehart llama la expansión de los valores espirituales posmaterialistas puede ser entendido según esto como la generalización y la democratización de opciones que hasta ahora sólo estaban disponibles para las élites y los virtuosos religiosos en la mayor parte

23. Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, MacMillan, Nueva York, 1931.

24. William James, *Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985; Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002.

25. Thomas Luckmann, *Invisible Religion*, MacMillan, 1967.

de las tradiciones religiosas. Así como las condiciones materiales privilegiadas disponibles para las élites durante milenios se han visto generalizadas para toda la población, también lo han sido las opciones religiosas y espirituales que estaban normalmente reservadas para ellos. No caracterizaría, sin embargo, este proceso como decadencia religiosa. Pero lo que es nuevo de verdad en nuestra era global es la presencia y disponibilidad simultáneas de todas las religiones del mundo y todos los sistemas culturales, de los más «primitivos» a los más «modernos», a menudo desligados de sus contextos espaciales y temporales, listos para apropiaciones individuales flexibles o fundamentalistas.

En el nivel de las comunidades religiosas, la mayor parte de la sociología ha lamentado la pérdida de *Gemeinschaft* (sentimiento comunitario) como una de las consecuencias negativas de la modernidad. Se supone que tanto el individualismo como la socialización se expanden a costa de la comunidad. Las teorías de la modernización son predicadas sobre dicotomías simples de tradición y modernidad, y de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (sentimiento de pertenencia social). La mayor parte de las teorías de la secularización están basadas sobre las mismas dicotomías simples y, en última instancia, sobre la premisa de que los procesos a largo plazo de racionalización social moderna hacen la comunidad inviable. Pero el hecho es que la modernidad, como vio Tocqueville claramente, ofrece posibilidades nuevas y ampliadas para la construcción de comunidades de todo tipo como asociaciones voluntarias y, particularmente, para la construcción de nuevas comunidades religiosas como congregaciones voluntarias. La secta es, por supuesto, el tipo paradigmático de una congregación religiosa voluntaria. Pero en la teoría tradicional, la secta vive finalmente en una tensión alta e insostenible con la sociedad que la contiene. El *denominacionalismo* estadounidense, por contraste, puede ser entendido como la generalización y relajación del principio sectario de asociación religiosa voluntaria.

La mayor parte de los llamados «cultos», «nuevas religiones» o «nuevos movimientos religiosos» asumen la forma de congregaciones voluntarias. Así lo hacen las formas más dinámicas del cristianismo, como las comunidades cristianas en Latinoamérica o las Iglesias pentecostales en todo el mundo o del islam —tales como la *Tablighi Jamaat*, una forma de islam evangélico semejante al metodismo estadounidense de principios del

siglo XIX— además de las variadas hermandades sufíes. Incluso entre las religiones del mundo, como el hinduismo o el budismo, que tienen una tradición menos desarrollada de congregacionalismo, está surgiendo como una nueva forma institucional prominente, particularmente en las diásporas inmigrantes. Esta transformación institucional en las diásporas inmigrantes está afectando, a su vez, de forma profunda a las formas religiosas institucionales en las áreas civilizacionales de origen.

En el nivel social de lo que podrían llamarse «comunidades religiosas imaginadas», el nacionalismo secular y las «religiones civiles» nacionales continuarán siendo destacados vehículos de las identidades colectivas, pero los procesos de globalización en curso está aumentando probablemente el renacimiento de las grandes «religiones del mundo» como comunidades religiosas imaginadas transnacionales y globalizadas. Mientras que nuevas comunidades imaginadas y cosmopolitas germinarán, las más relevantes probablemente serán de nuevo las viejas civilizaciones y religiones del mundo. En esto reside el mérito de la tesis de Samuel Huntington.[26] Pero esta concepción geopolítica de las civilizaciones como unidades territoriales semejantes a Estados-nación y superpotencias es problemática, llevándole a anticipar futuros conflictos mundiales a lo largo de las fronteras (fracturas) civilizacionales. De hecho, la globalización representa no sólo una gran oportunidad para las viejas religiones del mundo en la medida en que puedan liberarse de las restricciones territoriales del Estado-nación y recuperar sus dimensiones trasnacionales, sino también una gran amenaza en la medida en que la globalización implica la desterritorialización de todos los sistemas culturales y amenaza con disolver los lazos esenciales entre historias, pueblos y territorios que han definido todas las civilizaciones y religiones del mundo.

¿Privatización religiosa, desprivatización religiosa o ambas?

No es probable que los regímenes autoritarios modernos o los sistemas democráticos liberales modernos tengan en última instancia éxito en desterrar la religión a la esfera privada. Los regímenes autoritarios pueden tener temporalmente éxito a través de medidas represivas que impongan la privatización de la religión. Los regímenes democráticos, por el contrario, es más probable que tengan mayores dificultades para hacerlo, salvo a través de la tiranía de la mayoría secular sobre las minorías religiosas. Como muestra el caso de Francia, la laicidad puede convertirse efectivamente en un principio constitucional sacralizado, consensualmente compartido por la abrumadora mayoría de los ciudadanos, los cuales apoyan el refuerzo de la legislación para desterrar los «símbolos religiosos ostensibles» de la esfera pública, ya que son vistas como una amenaza al sistema nacional o a la tradición nacional. Obviamente, el caso opuesto en EE.UU., donde las minorías seculares pueden sentirse amenazadas por las definiciones judeocristianas de la república nacional.

No puedo encontrar una razón convincente, según los fundamentos democráticos o liberales, para proscribir los principios religiosos de la esfera democrática pública. Se podría, como mucho, defender sobre principios históricos pragmáticos la necesidad de separar la «Iglesia» del «Estado», aunque ya no sigo convencido de que la separación completa sea una condición necesaria o suficiente para la democracia. Pero, en cualquier caso, el intento de establecer un muro de separación entre «religión» y «política» es tan injustificado como probablemente contraproducente para la misma democracia. La restricción del «ejercicio libre de la religión» *per se* debe llevar a la limitación del ejercicio libre de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos religiosos y, en última instancia, violaría la vitalidad de una sociedad civil democrática. Los discursos religiosos o las prácticas religiosas particulares pueden ser objetables y susceptibles de prohibición legal de acuerdo con los principios liberales o democráticos, pero no porque sean «religiosas» *per se*.

Tocqueville fue quizás el único teórico social moderno que fue capaz de tratar estos asuntos con relativa claridad y liberados de los prejuicios seculares. Discutió las dos premisas centrales de la Ilustración en la crítica de la religión, en especial en lo que se refiere a que tanto el avance de la educación y la razón como el desarrollo de las libertades democráticas harían que la religión fuese políticamente irrelevante. Anticipó, bastante *prescientemente*, que la democratización de la política y la entrada

26. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996.

de la gente común en la arena política aumentaría, más que disminuiría, la relevancia pública de la religión. Encontró la confirmación empírica en la experiencia democrática de EE.UU., que en ese tiempo era la más democrática de las sociedades modernas y con los mayores niveles de alfabetización.[27]

La historia de la política democrática a través del mundo ha confirmado las suposiciones de Tocqueville. Los asuntos religiosos, los recursos religiosos, los conflictos interdenominacionales, las fracturas referidas al binomio secular/religioso han sido todas relativamente centrales en la política electoral democrática y para la política de la sociedad civil a lo largo de la historia de la democracia. Incluso en la Europa secular, donde la mayoría de las élites políticas y de los ciudadanos comunes han considerado las tesis de la privatización garantizadas, de forma inesperada los asuntos religiosos están en discusión, han vuelto de nuevo al centro de la política europea.[28] No sorprendería tanto en EE.UU., donde históricamente la religión ha estado siempre en el mismo eje de todos los grandes conflictos políticos y movimientos de reforma social. Desde la independencia hasta la abolición, desde el «nativismo» al sufragio femenino, desde la prohibición [del consumo de alcohol]* al movimiento de los derechos civiles, la religión ha estado siempre en el centro de los conflictos, pero también a ambos lados de las barricadas políticas. Lo que es nuevo en las últimas décadas es el hecho de que por primera vez en la historia política estadounidense las guerras culturales contemporáneas comienzan a parecerse a las fracturas del par secular/religioso que eran endémicas en la política continental europea en el pasado. La religión por sí misma se ha convertido ahora en uno de los asuntos públicos en discusión.

Si tuviera que revisar algo de mis primeros trabajos hoy, sería mi intento de restringir, sobre lo que pensé que eran los principios

27. El hecho de que Tocqueville utilice el subterfugio de discutir los asuntos relativos a la esclavitud de los negros y el genocidio de los nativos americanos en un capítulo separado al final del Libro I porque «están fuera de la democracia», muestra la amplitud hasta la que Tocqueville fue, al menos implícitamente, consciente de que Estados Unidos era una democracia «racial», sólo para blancos, y, por tanto, lejos de ser un modelo de democracia.

28. José Casanova, «Religion, Secular Identities, and European Integration», en Timothy Byrnes y Peter Katzenstein (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

* [*N. del T.*] Interpretación del traductor.

normativos justificables, la religión pública a la esfera pública de la sociedad civil. Esto queda en mi propia preferencia política y normativa personal, pero no estoy seguro de que la separación secular de la religión de la sociedad política o incluso del Estado sean máximas universalizables, en el sentido de que sean condiciones necesarias o suficientes para la política democrática. Como el ejemplo que muestran muchos Estados modernos seculares autoritarios o totalitarios, desde la Unión Soviética hasta la Turquía secular, restringir el sistema religioso de forma estricta no es de ninguna manera una condición suficiente para la democracia. Por otra parte, diversos países con al menos religión oficial estatal, tales como Inglaterra o los países luteranos escandinavos, tienen un historial relativamente notable de libertades democráticas y de protección de derechos de las minorías, incluyendo las religiosas. Parecería, por tanto, que la separación estricta tampoco es una condición necesaria para la democracia. De hecho se podría avanzar la proposición de que de las dos cláusulas de la Primera Enmienda, el «libre ejercicio» es el que se presenta como un principio normativo democrático por sí mismo, mientras que el principio de no confesionalidad del estado puede defenderse en tanto en cuanto sea un medio instrumental necesario para el libre ejercicio de la religión y para la igualdad de derechos. En otras palabras, los principios laicos son *per se* instrumentales y pueden defenderse por otras razones normativas, pero no como principios intrínsecamente liberales democráticos.

Las reglas para protegerse de la tiranía de las mayorías religiosas serían las mismas reglas democráticas usadas para defenderse de la tiranía de cualquier mayoría democrática. La protección de los derechos de cualquier minoría, religiosa o secular, y el acceso igual universal serían los principios normativos centrales de cualquier sistema liberal democrático. No sería necesaria una legislación o un principio secular particular adicionales. Pero como una cuestión de hecho, histórica y pragmáticamente, puede ser necesario des-establecer a las «Iglesias» —esto es, las instituciones eclesiásticas que piden derechos monopolísticos sobre un territorio o privilegios particulares, o puede ser necesario usar medios constitucionales o, en ocasiones, extraordinarios para retirar los poderes a las mayorías tiránicas afianzadas.

Finalmente, los hechos dan buenas razones por las que esperaríamos que la religión y la moralidad quedaran e incluso

se convirtieran en asuntos públicos más relevantes en la política democrática. Con las actuales tendencias, como son la creciente globalización, migraciones trasnacionales, el creciente multiculturalismo, la revolución biogenética y la persistencia de la flagrante discriminación por género, el número de asuntos religiosos discutibles probablemente crecerán más que disminuirán. El resultado es la expansión continua de la *res publica* mientras que la república de los ciudadanos se vuelve más diversa y fragmentada de lo que nunca fue. La penetración de todas las esferas de la vida, incluyendo la más privada, por parte de las políticas públicas; la expansión de las fronteras científico-tecnológicas dando a la humanidad los poderes demiúrgicos de la autocreación y la autodestrucción; la comprensión del mundo entero en un solo hogar común para toda la humanidad y el pluralismo moral que parece inherente al multiculturalismo —todos estos asuntos trascendentes continuarán asaltando a la religión y provocarán respuestas religiosas.

CAPÍTULO 3

LA SECULARIZACIÓN REPENSADA: UNA RESPUESTA A TALAL ASAD*

En su intuitiva e incisiva crítica de mi reformulación de la teoría de la secularización, Talal Asad sostiene que mi posición no «es enteramente coherente. Puesto que el rol legítimo de una religión desprivatizada se ha realizado efectivamente», los otros dos componentes de la tesis —la diferenciación de las esferas seculares y el declive de la significancia de las creencias, prácticas e instituciones religiosas— quedan también cuestionados. Como consecuencia de esto, según Asad, «parece que no permanece nada recuperable de la tesis».[1]

Déjenme retomar mi tesis en orden a clarificar primero lo que considero una lectura errónea de mi posición, para analizar después aquello que considero válido de la crítica de Asad.[2] El principal propósito de mi reformulación de la tesis de la secularización ha sido desagregar, lo que normalmente pasa por una teoría general de la secularización, en tres proposiciones separadas, que desde mi punto de vista precisan ser analizadas diferenciadamente: 1) la secularización como una diferenciación de las esferas seculares respecto a las normas e instituciones religiosas; 2) la secularización como un declive de las creencias y las

* Texto original aparecido en *Powers of the Secular Modern*, David Scott y Charles Hirschkind (eds.), Stanford, Stanford University Press, 2006, 12-30.

1. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 182-183.

2. En la siguiente presentación seguiré de cerca, a menudo literalmente, mi trabajo: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, particularmente aquellos pasajes que aparecen en el apartado denominado «secularización». Para no sobrecargar el texto con citas, sin embargo, usaré sólo párrafos citados para señalar aquellos pasajes que indican que Asad ha interpretado erróneamente mi posición.

prácticas religiosas; y 3) la secularización como una marginalización de la religión dentro de la esfera privada. Insisto en que el componente nuclear de la teoría de la secularización fue la conceptualización de la modernización social como un proceso de diferenciación funcional y emancipación de las esferas seculares —primariamente del Estado moderno, de la economía capitalista de mercado y de la ciencia moderna— de la esfera religiosa, y la diferenciación y especialización concomitantes de la religión dentro de su propia esfera religiosa recientemente diferenciada. Examinaré, más tarde, si y en qué medida este núcleo es defendible después de la crítica de Asad.

Insisto en que las otras dos subtesis, que se piensa que explican lo que ocurre con la religión en el mundo moderno como resultado de la diferenciación secular, no son defendibles como proposiciones generales ni empírica ni normativamente, en el sentido de que no están intrínsecamente vinculadas a la modernidad. El supuesto de que la religión tiende hacia el declive con la progresiva modernización, una noción que, como ya he apuntado, «ha sido falseada de forma patente como una proposición empírica general», se retrotrae a la crítica ilustrada de la religión.[3] Asad ha interpretado erróneamente mi posición cuando afirma que yo mantengo esto como un elemento «viable» de la tesis de la secularización. Respecto al tercer componente de la teoría, la tesis de la privatización, he apuntado que «la propuesta mencionada según la cual la diferenciación moderna *necesariamente* conlleva la marginación y privatización de la religión, (y) su contrapropuesta lógica de que las religiones *necesariamente* ponen en peligro las estructuras diferenciadas de la modernidad» son igualmente indefendibles.

Mientras reconoce la validez, o al menos la sugerente promesa, de mi argumentación, Asad me interpela por quedarme sólo a mitad de camino al dibujar una distinción analítica entre dos *clases* de religión pública, aquellas que son compatibles con las estructuras diferenciadas modernas, con las normas democrático-liberales y con las libertades individuales, y aquellas que no lo son. Es verdad que desde que mi argumento fue dirigido primariamente a las teorías seculares liberales de la esfera pública, estaba interesado particularmente en esas formas de religión pública que no son intrínsecamente incompatibles con las

3. *Public Religions*, 7.

estructuras modernas diferenciadas y que son «deseables» desde una perspectiva normativa moderna en el sentido de que podrían contribuir actualmente al fortalecimiento de la esfera pública de las sociedades civiles modernas. Pero en ningún lugar he afirmado que formas de religión política que pretenden socavar la sociedad civil o las libertades individuales representan «una rebelión contra la modernidad y los valores universales de la Ilustración».[4] Son simplemente religiones que siguen o son constituidas por diferentes normas. En cualquier caso, es una representación errónea de mi posición afirmar que «sólo religiones que han aceptado los supuestos del discurso liberal pueden ser recomendadas». Según mi argumentación, el test probatorio para una religión pública moderna no sería el compromiso con la «tolerancia liberal sobre la base de una relación distintiva entre el derecho y la moralidad», sino el reconocimiento de la libertad de conciencia como un derecho individual inviolable. Tal reconocimiento no precisa estar basado —y de hecho históricamente para mucha gente religiosa habitualmente no lo está— en los valores liberales o seculares.

Ni tampoco ha sido la concepción de una esfera pública moderna reducida a un espacio comunicativo discursivo restringido al debate racional. Una lectura más cuidadosa mostrará que sobre este punto intento claramente distanciarme de Habermas. Veo la esfera pública moderna como «un espacio discursivo o agónico abierto a todos los ciudadanos y a todos los asuntos», incluyendo los asuntos del poder y el poder para determinar los términos del debate.[5] Además, no hay una única esfera pública sino muchos públicos interrelacionados y en competencia así como una multiplicidad de espacios públicos. Estoy completamente de acuerdo con Asad cuando afirma que «cuando la religión se convierte en una parte integral de la política moderna, no es indiferente a los debates sobre cómo la economía debiera funcionar, o qué tipo de proyectos científicos debieran ser apoyados o cuáles debieran ser los objetivos amplios del sistema nacional de educación».[6] En principio no tengo ninguna objeción a la creación de «híbridos» modernos que pudieran resultar

4. Asad, *Formations of the Secular*, 182.
5. Casanova, *Public Religions*, 219.
6. Asad, *Formations of the Secular*, 182.

de la entrada de la religión en estos debates. Mi concepción de la diferenciación moderna o de los límites o de los límites entre las esferas diferenciadas no es tan rígida ni está tan fijada como se podría deducir de los comentarios de Asad. Como he apuntado, no con desaprobación, «las religiones a lo largo del mundo acceden a la esfera pública y a la arena de la contestación política... para participar en las luchas con el objeto de definir y situar los modernos límites entre las esferas públicas y privadas, entre el sistema y el mundo de la vida, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad y el Estado, entre las naciones, el Estado, las civilizaciones y el sistema mundial».[7] El propósito de tales intervenciones en la esfera pública indiferenciada no es simplemente «enriquecer el debate público» sino desafiar las pretensiones de las esferas seculares a la autonomía diferenciada exenta de constricciones normativas extrínsecas.

Tampoco reconozco como propio el examen de Asad de «*la clase* de religión que intelectuales ilustrados como Casanova ven como compatible con la modernidad».[8] Como he apuntado, «el resurgir o la reconsideración de las tradiciones religiosas podría ser visto como un signo del fracaso de la Ilustración para redimirse de sus propias promesas. Las tradiciones religiosas hacen frente ahora a las esferas seculares diferenciadas, desafiando sus propias pretensiones oscurantistas, ideológicas e inauténticas. En muchas de estas confrontaciones es la religión, aunque a menudo parezca que no, la que parece estar del lado de la Ilustración».[9] Además, el propósito de tal confrontación no es simplemente «evocar las sensibilidades morales» de la nación apelando a su conciencia (colectiva). Doy por supuesta la heterogeneidad moral de las sociedades modernas, es por esta razón que distinguí mi posición de las teorías de la «religión civil» de fondo durkheimiano o comunitarista.

Pero si mi propia posición, más que la representada erróneamente por Asad, no parece tan distante de la posición de Asad, entonces resulta legítimo preguntarse si hay algo recuperable de la tesis de la secularización. ¿Por qué consumar la reformulación

7. Casanova, *Public Religions*, 7.
8. Asad, *Formations of the Secular*, 183.
9. Casanova, *Public religions*, 233-234.

de la teoría en lugar de descartarla en su conjunto como un mito? Mis razones, antes y ahora, lo reconozco, parecen ser las mismas que han conducido a Asad a reconstruir una genealogía de lo secular. Estoy de acuerdo con Asad en que examinar las formaciones de lo secular y construir una antropología del secularismo sigue siendo una de las tareas más relevantes para las ciencias sociales hoy. Dejar caer el concepto o la teoría de la secularización nos empobrecería analíticamente y nos dejaría sin herramientas conceptuales adecuadas para intentar trazar la «genealogía» y «arqueología» de la modernidad occidental y revelar el «orden moderno de las cosas». Nuestros enfoques son, sin embargo, algo diferentes. Asad sigue un enfoque genealógico Foucaultiano con resultados iluminantes, mientras yo sigo un enfoque más tradicional de análisis sociológico histórico comparativo.

Mi propósito era intentar ofrecer una reformulación de la teoría de la secularización en lo que considero que es un debate no fructífero y fútil existente entre los sociólogos de la religión europeos y americanos respecto a la validez de la teoría de la secularización. El hecho de que el constante debate ha continuado de forma persistente sólo indica el fracaso de mi pretendida mediación y hasta qué punto están arraigadas las posiciones.[10] La mayor parte de los sociólogos europeos siguen manteniendo irreflexivamente y acríticamente la teoría tradicional de la secularización. Para ellos, la drástica secularización de las sociedades europeas parece ser un *fait accompli* empíricamente irrefutable. La mayor parte de los sociólogos de la religión americanos, por el contrario, han reducido tanto el significado del concepto de secularización hasta tal extremo que están convencidos de que han probado que la secularización es un *mito* una vez que se sienten capaces de mostrar que, al menos en Estados Unidos, ninguno de los así llamados «indicadores» de secularización —tales como la asistencia a misa, la creencia en Dios, la frecuencia de la oración, etc.— muestran tendencia alguna de declive de largo alcance.

En el contexto europeo, la secularización es un concepto sobrecargado con significados múltiples históricamente sedimen-

10. Ver mi más reciente posición al respecto: «Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective», en G. Davie, P. Hellas y L. Woodhead (eds.), *Predicting Religion*, Aldershot, Ashgate, 2003.

tados que históricamente apuntan a la innegable y ubicua reducción histórica de largo alcance del tamaño, poder y funciones de las instituciones eclesiásticas cara a cara con las otras instituciones seculares. Como cualquier diccionario de cualquier lengua europeo occidental mostrará, secularizar significa «hacer(lo) intra-mundano», convertir o transferir personas, cosas, significados, etc., del uso religioso o eclesiástico al uso secular o civil. Pero los europeos tienden a usar el término en un doble sentido, intercambiando alternativamente entre este significado tradicional de *secularización* y un significado que apunta a un progresivo declive de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos. Este significado más estrecho de secularización es secundario, posterior, y derivado del significado primario. Los europeos, sin embargo, ven los dos significados del término como intrínsecamente relacionados porque ven las dos realidades —el declive en la significancia social de las instituciones religiosas y el declive de las creencias y prácticas religiosas— como algo estructuralmente relacionado. Supuestamente, uno conduciría necesariamente al otro.

Los sociólogos de la religión americanos tienden a ver las cosas de forma diferente y restringen prácticamente el uso del término secularización a su significado más limitado referido al declive de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos. No se trata tanto de que ellos cuestionen la secularización de la sociedad sino simplemente de que lo dan por supuesto como un hecho sin importancia. Asumen que Estados Unidos ha sido siempre, al menos constitucionalmente desde la Independencia, una sociedad secular, tan secular si no más que la propia sociedad europea. Todavía no ven evidencia de que este hecho incuestionable haya conducido a un progresivo declive en las creencias y en las prácticas religiosas de los americanos. Si algo ha ocurrido, la evidencia histórica apunta en la dirección opuesta: en la de un crecimiento progresivo de las creencias y prácticas religiosas y en el de una progresiva afiliación religiosa (*churching*) de la población americana desde la Independencia.[11] Consecuentemente, muchos sociólogos de la religión americanos tienden a descartar la teoría de la secularización como un mito europeo.[12]

Incluso descontando la tendencia presente entre los americanos de inflar las tasas de asistencia a la iglesia y de exagerar la profundidad y seriedad de sus creencias, persiste el hecho de que los americanos son más religiosos que los europeos, con la posible excepción de los irlandeses y de los polacos.[13] Además, la tendencia acentuada de los americanos a exagerar su religiosidad en contraste con la tendencia opuesta de los europeos a infravalorar su propia religiosidad persistente —tendencias estas que están presentes tanto entre la gente como entre los intelectuales—, ambas son parte de las definiciones consecuentes y acentuadamente diferentes de la situación en ambos lugares. Los americanos piensan que ellos deberían ser supuestamente religiosos, mientras que los europeos piensan que ellos deberían ser supuestamente irreligiosos.

La progresiva, a menudo desigual, secularización de Europa es un hecho social innegable. Una mayoría creciente de la población europea ha cesado de participar en las prácticas religiosas tradicionales, al menos con cierta regularidad, a pesar de que pudieran mantener todavía niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas.[14] Pero las explicaciones más habituales del fenómeno en términos de procesos generales de modernización no son persuasivas, por la razón de que similares procesos de modernización en otros lugares (por ejemplo, en Estados Unidos o en áreas culturales de otras religiones universales) no están acompañados por los mismos resultados secularizadores. Debemos prestar atención seriamente a la propuesta según la cual la secularización se ha convertido en una profecía que se autocumple en Europa, una vez que amplios sectores de la población de las sociedades europeo-occidentales, incluyendo a las Iglesias cristianas, han aceptado (aproblemáticamente)

11. Ver Jon Butler, *Awash in a See of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990; Roger Finke y Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Loosers in Our Religious Economy*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1992; Andrew Greeley, *Religious Change in America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

12. Rodney Stark, «Secularization RIP», *Sociology of Religion*, 62, 2, 1999; Rodney Stark y William Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1985.

13. Kirk Hadaway, Penny Long Marler y Mark Chaves, «What the Polls don't Show: A Closer Look at the Us Attendance», *American Sociological Review*, 58, 1993.

14. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978; Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

las premisas básicas de la teoría de la secularización: que la secularización es un proceso teleológico del cambio social moderno, que cuanto más moderna es una sociedad más secular se convierte, en definitiva, que la «secularidad» es «un *signo de los tiempos*». Si tal propuesta es correcta, entonces la secularización de las sociedades europeo-occidentales puede ser explicada mejor en términos del triunfo del régimen de conocimiento del secularismo que en términos de los procesos estructurales de desarrollo socio-económico, tales como la urbanización, la educación, la racionalización, etc.

En tal contexto, el estudio del secularismo moderno, como una ideología, como una cosmovisión generalizada, y como un movimiento social, así como de su rol como un portador crucial de los procesos de secularización y catalizador de respuestas contra-secularizadoras, debería ser tenido muy en cuenta en la agenda de una sociología histórica comparativa autorreflexiva de la secularización. De otra forma, las teorías teleológicas de la secularización se convierten en vehículos conscientes o inconscientes para la transmisión de ideologías y cosmovisiones secularistas. Lo que hace a la situación europea única y excepcional cuando se la compara con el resto del mundo es precisamente el triunfo del secularismo como teoría teleológica del desarrollo religioso. La crítica ideológica de la religión desarrollada por la Ilustración y representada por una serie de movimientos sociales a lo largo de Europa, desde el siglo XVIII al siglo XX, ha influido en las teorías europeas de la secularización de tal forma que tales teorías han venido a funcionar no sólo como teorías descriptivas del proceso social sino también, y de forma más significativa, como teorías crítico-genealógicas de la religión y como teorías normativo-teleológicas del desarrollo religioso que presuponen el declive religioso como un *telos* de la historia.

Ya es tiempo de abandonar la perspectiva eurocéntrica según la cual los desarrollos europeo-occidentales modernos, incluyendo la secularización del cristianismo europeo, son procesos generales universales. Cuanto más se adopta una perspectiva global más obvio se hace que la drástica secularización de las sociedades europeo-occidentales es un fenómeno más bien excepcional, con unos pocos paralelismos fuera, como los asentamientos de sociedades europeas en Nueva Zelanda, Quebec o Uruguay. Tal fenómeno excepcional requiere, por tanto, una explicación más particularizada e histórica. El colapso de las estructuras de plausibilidad del cristianismo europeo es tan extraordinario que precisamos una explicación mejor que simplemente referirnos a los procesos de modernización de carácter general. Mantenerse anclados, por el contrario, en la teoría tradicional de la secularización reasegura a los europeos seculares modernos, incluyendo los sociólogos de la religión, que este colapso fue algo natural, teleológico y cuasi-providencial. Tal perspectiva de la secularización tiende a hacer del fenómeno de la secularización algo prácticamente inevitable e irreversible. Se vuelve una profecía que se autocumple.

Como reacción al fracaso europeo para confrontar seriamente la evidencia de la validez religiosa americana un nuevo paradigma ha emergido, ofreciendo una explicación alternativa de la dinámica religiosa americana que desafía las premisas básicas de la teoría europea de la secularización.[15] En y a partir de sí misma, la explicación de la validez religiosa en términos de efectos beneficiosos de la clausula dual de la Primera Enmienda de la Constitución, es decir, el «no establecimiento de una religión de Estado» y el «libre ejercicio de cualquier religión», no es algo nuevo. Tocqueville, y Marx más tarde siguiéndole, ya había mantenido esta idea.[16] La combinación que observaron de alta secularización en un sentido primariamente amplio de diferenciación social (es decir, «perfecta separación de Estado y religión») y de baja secularización en un sentido secundariamente más limitado de declive religioso («país de religiosidad *par excellence*») ya supone un cuestionamiento de la relación estructural aducida entre las dos dimensiones de la secularización en el modelo ortodoxo. Tocqueville (p. 308), además, había usado ya la evidencia americana para cuestionar dos premisas básicas de las teorías modernas de la secularización que, como él mismo apuntó, tenían sus orígenes en la crítica ilustrada de la religión bajo el *Ancien Regime*: que el avance del racionalismo (es decir, la educación y el espíritu científico) y el individualismo (es decir, la

15. R. Stephen Warner, «Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States», *American Journal of Sociology*, 98, 5, 1993.

16. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 vols., Nueva York, Vintage, 1990; Karl Marx, «On the Jewish Question», en *Early Writings*, Nueva York, Vintage, 1975.

democracia liberal y las libertades individuales) necesariamente conducen al declive religioso.

Lo que es realmente nuevo en el paradigma americano es haber abierto el modelo europeo de secularización y usar la evidencia americana para postular una relación igualmente estructural general entre la separación y la desregulación estatales, los mercados religiosos pluralistas, competitivos y libres los altos niveles de religiosidad individual.[17] Con esta inversión, lo que hasta ahora fue la excepción americana adquiere un estatus normativo, mientras la regla europea previa es ahora degradada como una desviación de la norma americana. Y es este último movimiento el que ha situado al persuasivo enfoque de un mercado religioso americano competitivo y excepcionalmente pluralista como una teoría general universal de las economías religiosas que es realmente problemática. Los peligros son precisamente los mismos que condujeron a la teoría europea a perderse al convertir un enfoque del proceso histórico europeo de la secularización en una teoría general del desarrollo moderno.

A pesar de todo, creo que la teoría de la secularización es todavía útil, no sólo como una forma de reconstruir analíticamente las transformaciones de las sociedades europeas modernas, sino también como un marco analítico para la agenda de investigación comparativa que pretende examinar la transformación histórica de todas las religiones universales bajo condiciones de diferenciación estructural moderna, en la medida en que el resultado de esta transformación no está predeterminado por la teoría y en la medida en que no etiquetamos como fundamentalismo religioso cualquier contra-secularización o cualquier transformación religiosa que no sigue el modelo prescrito.

La historia de la secularización es primariamente una historia de tensiones, conflictos y modelos de diferenciación entre regímenes religiosos y regímenes intra-mundanos. El concepto europeo de secularización se refiere a un proceso histórico particular de la transformación de la cristiandad occidental y pudiera no ser directamente aplicable a otras religiones universales con modos muy diferentes de estructuración de los ámbitos

17. Rodney Stark y Lawrence Iannaccone, «A Supply-Side Interpretation of the "Secularization" of Europe», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 1994.

sagrado y profano. Difícilmente podría ser aplicable, por ejemplo, a tales «religiones» como el confucionismo y el taoísmo por la razón de que no están caracterizadas por una gran tensión con «el mundo» y no tienen organización eclesiástica. En cierto sentido, estas religiones que siempre han sido «mundanas» y «laicas» no precisan seguir un proceso de secularización. Secularizar —esto es, «hacer mundano» o «transferir del uso eclesiástico al uso civil»— es un proceso que no tiene mucho sentido en tal contexto civilizacional. Pero preguntar cómo religiones como el confucionismo y el taoísmo, o cualquier otra religión para el caso, responden a la imposición de un nuevo régimen mundano global de modernidad occidental, se convierte en una cuestión muy relevante.

En el resto de este trabajo me gustaría dirigir la atención hacia lo que considero el aspecto más válido de la crítica de Asad. Desde mi punto de vista, la cuestión fundamental es si el núcleo de la teoría de la secularización —es decir, la diferenciación de las esferas seculares entre sí *y* respecto a las instituciones y normas religiosas— es todavía defendible. Creo que la secularización, como una propuesta empírica y como una forma adecuada de conceptualizar analíticamente la transformación histórica de las sociedades europeo-occidentales, es defendible.[18] Pero incluso si ésta es una pretensión válida, surgen dos cuestiones ulteriores que precisan ser analizadas más críticamente de lo que yo estaba preparado para hacerlo. En primer lugar, ¿en qué medida es posible disociar esta reconstrucción analítica del proceso histórico de diferenciación de las sociedades europeo-occidentales de las teorías generales de la modernidad que presentan la diferenciación secular como un proyecto normativo para todas las «sociedades modernas»? Como ya apunté, la teoría de la secularización está tan intrínsecamente vinculada con todas las teorías del mundo moderno y con la autocomprensión de la modernidad, que uno no puede rechazar la teoría de la secularización sin cuestionar el entramado completo, incluyendo una gran parte de la comprensión de las ciencias sociales.[19] Las auto-

18. Todavía considero válida la reconstrucción analítica del proceso histórico de diferenciación presentado en mi trabajo ya mencionado: *Public Religions*, 20-25.

19. *Public Religions*, 18.

definiciones de la modernidad son tautológicas en la medida en que la diferenciación secular es lo que define a una sociedad como moderna. ¿Pero puede la definición analítica disociarse del proyecto normativo de convertir la edad temporal de la modernidad en un espacio global homogéneo hasta que todas las sociedades contemporáneas *en* la modernidad pero no *de* la modernidad se convierten en sociedades seculares liberales modernas?

Las genealogías paralelas de la religión y de lo secular de Asad ofrecen una forma de deconstrucción de la autocomprensión secular de la modernidad que es constitutiva de las ciencias sociales. Ahí radica, desde mi punto de vista, su principal contribución crítica. Pero su análisis origina una cuestión ulterior, a saber, ¿cuál de las posibles genealogías alternativas de lo secular se va a privilegiar? Yo no tengo una respuesta lista a esta cuestión, pero desde mi perspectiva, la genealogía de lo secular de Asad le debe mucho a las autogenealogías triunfalistas de lo secular que él tan acertadamente ha expuesto. Comparto totalmente con Asad que «lo secular» no debiera ser pensado como el espacio en el que la vida humana *real* se emancipa gradualmente del poder controlador de la «religión» y así logra la relocalización de esta última.[20] Esto sucede así, precisamente, debido a que en el proceso histórico de secularización, lo secular y lo religioso están inextricablemente vinculados y se condicionan mutuamente. La afirmación de Asad referente a que «la genealogía del secularismo tiene que ser trazada a través del concepto de lo secular —en parte asumiendo la doctrina renacentista del humanismo, el concepto ilustrado de naturaleza y la filosofía de la historia de Hegel—»,[21] fracasa en reconocer hasta qué punto la formación de lo secular está vinculada a la transformación interna del cristianismo europeo, particularmente a través de la Reforma protestante. ¿Debiera definirse esta transformación como un proceso de secularización interna del cristianismo?

Esto ha sido, por supuesto, un objeto de controversia, y a mi juicio, Asad tiene razón en distanciarse de los dos extremos en disputa, tanto de Karl Löwith, que siguiendo a Nietzsche trazó la genealogía de la idea secular de progreso mediante la secularización interna de la escatología posmilenaria cristiana, como

20. Asad, *Formations of the Secular*, 191.
21. *Ibíd.*, 192.

de Hans Blumenberg, que ofreció una defensa «secularista» de la legitimidad de la Edad Moderna con el objeto de purificar la modernidad secular de cualquier dudoso pedigrí religioso.[22] Cada una de estas genealogías antitéticas puede tener lecturas distintas. En paralelo a la lectura crítica de las teleologías seculares de Löwith existe una celebrada lectura protestante de la modernidad, que va de los *Escritos de juventud* de Hegel a través del tándem Weber-Troeltsch hasta la interpretación de Talcott Parsons de las sociedades modernas como la institucionalización de los principios cristianos.[23] Tal lectura es operativa, además, no sólo en el nivel de la historia intelectual (ámbito en el que se inscriben los textos de Löwith y Blumenberg) sino en el nivel más popular de las visiones posmilenaristas perennes de América como «una Ciudad sobre una Colina», «faro de la libertad» y nación redentora. Aun invirtiendo la interpretación triunfalista de Blumenberg, parece que la genealogía crítica de Asad está, a pesar de todo, demasiado cercana a la de Blumenberg, en la medida en que parece que Asad asigna a la esfera secular el poder de constituir no sólo su propia hegemonía moderna casi absoluta sino también la propia categoría de lo religioso y su espacio circunscrito dentro del régimen secular.

Siguiendo un análisis histórico comparativo más tradicional, David Martin ha mostrado de forma convincente que es necesario tener en cuenta dos modelos históricos muy diferentes de secularización. En el área cultural latino-católica, y en cierta medida a través de Europa continental, ha habido una colisión entre la religión y las esferas seculares diferenciadas, es decir, entre el cristianismo católico y la ciencia moderna, el capitalismo moderno y el Estado moderno. Como resultado de este choque prolongado, la crítica ilustrada de la religión ha encontrado una amplia resonancia en este caldo de cultivo; la genealogía secularista de la modernidad ha sido construida como una emancipación triunfante de la razón, la libertad y los órdenes mundanos respecto a las constricciones que proceden de la religión y prácticamente todo movi-

22. Ver los trabajos de Karl Löwith: *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949; y de Hans Blumenberg: *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983.
23. Talcott Parsons, «Christianity and Modern Industrial Society», en Edward Tiryakian (ed.), *Sociological Theory. Values and Sociocultural Change*, Nueva York, Free Press, 1963.

miento social europeo «progresista», desde la Revolución Francesa hasta nuestros días, ha sido influido por el secularismo.

En el área cultural anglo-protestante, por el contrario, particularmente en Estados Unidos, hubo una colusión entre la religión y las esferas seculares diferenciadas. Sin tomar en consideración cómo evalúa uno las afinidades electivas entre el protestantismo ascético y el espíritu capitalista analizadas por Weber, no existe mucha evidencia histórica de la tensión existente entre el protestantismo americano y el capitalismo. No existe tampoco tensión manifiesta entre la ciencia y la religión en América antes de la crisis darwiniana a finales del siglo XIX, y la secularización americana data de este periodo. Es difícil encontrar un componente antirreligioso en la Ilustración americana. Incluso la separación entre la Iglesia y el Estado que fue constitucionalmente codificada en la cláusula dual de la Primera Enmienda tiene tanto el propósito de proteger el «libre ejercicio» de la religión de cualquier interferencia estatal como de proteger al Estado federal de cualquier enredo religioso. *Remonstrance* de James Madison, el texto que suministró los argumentos para el Estatuto de Virginia sobre Libertad Religiosa, sobre el que se basó la Primera Enmienda, es un discurso teológico sobre la libertad religiosa, considerada ésta como un derecho individual inviolable necesitado de protección frente a cualquier intromisión política o religiosa, más que un discurso liberal secular sobre el *overlapping consensus* o la necesidad de proteger al Estado liberal y a la esfera pública de la «infección» religiosa. Es raro, al menos hasta muy recientemente, encontrar cualquier movimiento social progresista en América que apele a valores secularistas. Las llamadas al Evangelio y a los valores cristianos son ciertamente mucho más comunes a lo largo de la historia de los movimientos sociales americanos así como en los discursos de los presidentes americanos. Verdaderamente, tan chirriante puede sonar un discurso como tal a los ilustrados oídos de los individuos seculares modernos, especialmente a los europeos, pero ningún candidato elegible para un puesto público en América se presentaría en público con un rostro secularista o agnóstico.

El propósito de esta comparación no es reiterar el bien conocido hecho de que la sociedad americana es más religiosa y por tanto menos secular que las sociedades europeas. Mientras lo primero puede ser cierto, la segunda proposición no lo es. Por

el contrario, Estados Unidos siempre ha sido la forma paradigmática de una sociedad diferenciada, secular moderna. Es más, el triunfo de lo secular vino ayudado por la religión más que a sus expensas. Lo que estoy tratando de mostrar es que el cristianismo, particularmente el cristianismo protestante, está intrínsecamente implicado en el desarrollo de la modernidad secular. Se pudiera decir que la existencia de un discurso teológico del *saeculum* dentro del cristianismo medieval fue la condición de posibilidad y el punto de partida del proceso de secularización. Este proceso, sin embargo, tiene dos trayectorias. La trayectoria más familiar se observa en las narrativas seculares como emancipación y expansión de las esferas seculares a expensas de una esfera religiosa disminuida y confinada. Aquí los límites están bien mantenidos, pero son relocalizados drásticamente, empujando a la religión a los márgenes. La otra trayectoria es aquella en la que los muros del monasterio —es decir, los límites simbólicos entre las esferas religiosas y las seculares— son demolidos, posibilitando una penetración mutua, de la religión por lo secular y de lo secular por la religión. Los límites mismos se convierten en algo difuso donde no está claro donde comienza la religión y donde termina lo secular.

Por supuesto, uno también podría ofrecer una interpretación secularista arguyendo que aquello objeto de estudio no es «auténtica» religión, sino más bien una acomodación de la religión a las demandas seculares con el objeto de sobrevivir. Supuestamente, la religión se seculariza tanto que ya no cuenta como «religión».[24] Pero, como Asad ha apuntado respecto a esta comprensión secularista, «lo relevante sobre esta perspectiva es que a pesar de que la religión es vista como algo extraño a lo secular, este último también es visto como algo que genera religión... De esta forma, la insistencia sobre una aguda separación entre lo religioso y lo secular conlleva la paradójica pretensión de que lo secular continuamente produce a lo religioso».[25] La noción de una religión «auténtica» no es menos problemática, como la persistente crítica de Asad de las construcciones esencialistas del islam y de la tradición islámica han mostrado tan persistentemente. ¿Es el cristianismo

24. Ésta ha sido la práctica habitual de los analistas europeos con el objeto de descontar la evidencia de la religiosidad americana pretendiendo decir que es algo «inauténtico» y que por tanto no sirve como evidencia que invalida la tesis.

25. *Formations of the Secular*, 193.

moderno menos auténtico y por tanto menos cristiano que el cristianismo medieval o antiguo?, ¿es menos auténtico el cristianismo oriental que el occidental o el católico que el protestante? Debería ser obvio que la ciencia social no debiera dedicarse a autentificar con argumentos de autoridad aquello que puede ser religión o tradición verdaderas, incluso cuando no puede abstenerse haciendo distinciones analíticas.

El problema es que en el mundo secular moderno los límites entre lo religioso y lo secular son tan fluidos que uno debe ser muy cuidadoso cuando traza tales distinciones analíticas. Déjenme ilustrar este punto a través de un análisis de las implicaciones de la religión en lo que Asad ve como despliegue de los derechos humanos «seculares». Obviamente no puedo intentar aquí una reconstrucción sistemática de las complejas y múltiples trayectorias que van desde los debates canónicos y teológicos medievales sobre el derecho natural y los derechos naturales, a través de los debates modernos tempranos en la teoría política y legal seculares, hasta las declaraciones modernas de los derechos humanos. Indudablemente el surgimiento del capitalismo burgués y del Estado administrativo absolutista, la expansión colonial europea, la subyugación de los pueblos conquistados y el tráfico de esclavos fueron catalizadores cruciales en estas reformulaciones. Pero, ciertamente, la disolución de la cristiandad medieval, la proliferación de Iglesias competitivas incapaces de hacer cumplir sus pretensiones de monopolio territorial sobre los medios de salvación y la proliferación de sectas que disienten desafiando las pretensiones de las Iglesias estatales establecidas fueron igualmente catalizadores relevantes en la «separación del derecho individual a la creencia (religiosa) de la autoridad del Estado» y, debiéramos añadir, de la autoridad de la Iglesia. Atribuir esta separación, como parece hacer Asad, a la doctrina del secularismo y argumentar que «es sobre esta base sobre la que ha sido construido el principio secularista del derecho a la libertad de creencia y expresión» es una lectura abiertamente secularista de este proceso que pasa por alto el rol histórico de aquellos que disienten por motivos religiosos defendiendo y tratando de asegurar sus propios derechos.

Las sectas cristianas, particularmente baptistas que, basadas en fundamentos religioso-teológicos, abandonaron el modelo de Iglesia, jugaron un rol crucial en la primera codificación

histórica de los derechos humanos en los *Bills of Rights* de las colonias y de los Estados poscoloniales. Ciertamente la coalición del secularista Jefferson, el religiosamente anti-establecimiento religioso Madison y los baptistas movilizados fue crucial para superar la resistencia y asegurar el paso del Estatuto de Virginia sobre Libertad Religiosa. Hoy, los cristianos continúan desempeñando un papel activo en la globalización del discurso de los derechos humanos. El papel contemporáneo de los católicos en este proceso es particularmente llamativo e instructivo. Después de todo, la Iglesia católica se ha opuesto con vehemencia al principio de los derechos humanos desde que el principio surgió con las revoluciones americana y francesa. El papa Pío VI vio la Declaración de los Derechos del Hombre por la Asamblea Nacional Francesa como un ataque directo a la Iglesia católica. Su carta de 1791, *Caritas*, condenó la Declaración, afirmando que la formulación de los derechos de libertad de religión y de prensa, así como la Declaración de Igualdad de Todos los Hombres, fue contraria a los principios divinos de la Iglesia.[26] El papa Gregorio XVI reiteró su condena en sus encíclicas *Mirari Vos* (1832) y *Singulari Nos* (1834). Pío IX incluyó el principio de los derechos humanos y las libertades más modernas en el *Syllabus* (1864) de errores, considerándolos anatema e irreconciliables con la fe católica. El principio de la libertad religiosa fue particularmente odioso, por cuanto que implicaba considerar iguales a la religión verdadera y a las falsas, así como legitimar la separación entre la Iglesia y el Estado.

Pero como parte del *aggiornamento* vivido en los años sesenta, la Iglesia católica ha abrazado el discurso secular de los derechos humanos, dándole una justificación teológica. La Encíclica *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII fue el primer paso para adoptar el discurso moderno, que ha permanecido a partir de entonces como parte de las encíclicas papales y de la mayor parte de cartas episcopales pastorales.[27] Los pronunciamientos pa-

26. Knut Walf, «Gospel, Church Law and Human Rights: Foundations and Deficiencies», en Hans Küng y Jürgen Moltmann (eds.), *The Ethics of World Religions and Human Rights* (Concilium 1990/1992), Filadelfia, Trinity Press International, 1990, 36.

27. Como nuncio papal en París, monseñor Roncalli, más tarde papa Juan XXIII, jugó algún papel en la formulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948 a través del apoyo

pales han presentado consistentemente la protección de los derechos humanos de cada persona como un fundamento moral de un orden global social y políticamente justo.[28] Además, mientras las primeras encíclicas fueron habitualmente dirigidas a los creyentes católicos, comenzando con *Pacem in terris*, los papas han tendido a dirigir sus pronunciamientos al mundo entero y a todos los pueblos.

La Declaración sobre la Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae*, reconoció el derecho inalienable de cada individuo, a la libertad de conciencia, basada en la sagrada dignidad de la persona humana. Como explicó el teólogo americano John Courtney Murray, uno de los principales redactores de la Declaración, teológicamente esto conlleva la transferencia del principio de la *libertas ecclesiae*, que la Iglesia había guardado tan celosamente a través de los tiempos, a la persona humana individual, de la *libertas ecclesiae* a la *libertas personae.*[29] Además del apoyo unánime de los obispos americanos, los argumentos más elocuentes en apoyo de la declaración vehementemente mantenidos procedieron del entonces cardenal de Cracovia, Karol Wojtyła, quien hubo aprendido de la experiencia de tratar de defender la libertad de la Iglesia bajo el comunismo que la mejor línea de defensa, tanto teórica como prácticamente, era la defensa del derecho inalienable de la persona humana a la libertad de conciencia.

De aquí en adelante, la forma más efectiva para el papado de proteger la libertad de la Iglesia a lo largo del mundo ya no sería continuar con los concordatos con Estados individuales, intentado extraer de forma amigable u hostil con los diversos regímenes políticos las condiciones más favorables posibles para los

y asistencia dada entonces a la delegación francesa. Ver al respecto el trabajo de Leonard Swidler: «Human Rights: A Historical Overview», en Küng y Moltmann, *Ethics of World Religion*, *op. cit.*, 19-20.

28. Ver al respecto los trabajos siguientes: Peter Heblethwaite: *Pope John XXIII: Shepherd of the Modern World*, Nueva York, Doubleday, 1985; David Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, Nueva York, Paulist Press, 1979; David Hollenbach (ed.), *Human Rights in the Americas: The Struggle for Consensus*, Washington, Woodstock Theological Center, 1981.

29. Ver John Courtney Murray, «The Problem of Religious Freedom», *Theological Studies*, 25, 1964, 503-575; George Weigel, *The Final Revolution*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

asuntos de la Iglesia, sino más bien proclamar *urbi et orbi* el sagrado derecho de toda persona humana y recordar a todo gobierno, no a través de canales diplomáticos discretos sino públicamente, el derecho de proteger tal derecho humano sagrado. En particular, Juan Pablo II se convirtió en un incansable viajero mundial proclamando la sagrada dignidad de la persona humana, pretendiendo ser el auto-proclamado portavoz de la humanidad y *defensor hominis*. El papa aprendió a jugar, quizás de forma más efectiva que cualquier otro competidor, el rol de primer ciudadano de una sociedad humana católica (es decir, global y universal). Uno podría casi afirmar que el papa se está convirtiendo en el alto sacerdote de una nueva religión civil global de la humanidad.[30]

No puede haber duda sobre el impacto geopolítico de esta transformación doctrinal sobre la democratización de las sociedades católicas a lo largo del mundo.[31] ¿Pero cómo vamos a interpretar esta reformulación teológica de la tradición católica? ¿La vamos a ver como la capitulación final ante el triunfo inevitable de la modernidad secular después de siglos de resistencia aparentemente fútil? Ciertamente el concepto de *aggiornamento*, con su connotación semántica de «adaptarse al momento» y «alcanzar» el espíritu de la época parece garantizar tal lectura. La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno —*Gaudium et Spes*— (indudablemente el documento más relevante y decisivo del Concilio Vaticano II), explícitamente reconoce la legitimidad del moderno *saeculum*, de la Edad Moderna y del mundo moderno. De aquí en adelante, la acción sobre la paz, la justicia y la participación en la transformación del mundo moderno será una dimensión constitutiva de la misión divina de la Iglesia. En las últimas décadas, las Iglesias católicas, los movimientos católicos y las élites católicas se han volcado intramundanamente con una venganza. ¿Cómo se puede evaluar este proceso de secularización interna de la tradición católica?

30. Para un análisis más elaborado del papado moderno, ver el capítulo 12 de este mismo libro: José Casanova, «Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church», en Susanne Rudolph y James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1997.

31. Ver el trabajo de José Casanova: «Global Catholicism and the Politics of Civil Society», *Sociological Inquiry*, 66, 3, 1996.

No cabe duda sobre la naturaleza de la autoridad de la reformulación teológica. Los Padres de la Iglesia, agrupados en concilio ecuménico, afirmaron estar inspirados por el Espíritu Santo.[32] Pero incluso si uno fuera a considerar, desde una perspectiva secular, esta pretensión teológica como nada menos que un subterfugio para enmascarar y legitimar la reforma radical, de ahí no se seguiría que constituyó una ruptura ilegítima con la tradición católica. Como Asad correctamente ha apuntado, «la selectividad con la que la gente enfoca sus tradiciones no socava sus pretensiones hacia su integridad. Ni tampoco el intento de adaptar las viejas preocupaciones de los seguidores de la tradición a sus nuevos predicamentos en sí mismo disuelve la coherencia de la tradición».[33] ¿Pero no podría ser visto quizás como una instancia de acomodación involuntaria a la astucia de la razón liberal secular? Los obispos ciertamente protestarían por tal lectura y parecería exagerado acusar a Juan Pablo II de razonamiento liberal o secular. Ciertamente, sus críticas explícitas del secularismo y el liberalismo son tan coherentes como aquéllas proporcionadas por Asad.

A pesar de que el Concilio Vaticano II reconoció la autonomía de las esferas seculares, la Iglesia católica no acepta las pretensiones de estas esferas de ser separadas de la moralidad pública. Se resiste a la relegación de la religión y la moralidad a la esfera privada, insistiendo en los vínculos entre la moralidad pública y privada. Critica el individualismo radical que acompaña a la privatización y hace hincapié en el carácter comunal (eclesial) y colectivo de la proclamación de la fe y de las prácticas

32. Se podría considerar que éste fue realmente el primer concilio ecuménico, es decir, global, en la historia del cristianismo. El Vaticano I (1875) fue todavía un evento principalmente europeo, a pesar de que 49 prelados de Estados Unidos suponían ya una décima parte de todos los obispos reunidos. Los 2.500 padres que participaron en el Vaticano II, por el contrario, vinieron prácticamente de todas las partes del mundo. Los europeos ya no formaban una mayoría. La delegación de Estados Unidos con más de 200 obispos fue la segunda más grande, sin embargo, al final del concilio, incluso ésta era más pequeña que el grupo combinado de 228 obispos indígenas procedentes de África y Asia. El número es significativo, considerando que sólo bajo el papado de Benedicto XV (1914-1922) el Vaticano comenzó a promocionar el reclutamiento de una clerecía indígena así como la formación de jerarquías nativas, abandonando así el legado colonial europeo de considerar las misiones como colonias religiosas.

33. *Formations of the Secular*, 195.

colectivas, mientras simultáneamente mantiene los derechos absolutos de la conciencia individual. Simultáneamente afirma el dogma (es decir, las doctrinas obligatorias y de autoridad de la fe) y la libertad de conciencia. También mantiene el principio de la vida ética comunal que demanda que todas las partes de la sociedad trabajen en pos del bien común y se subordinen a principios morales más elevados.

A pesar de alguna continuidad, hay una clara ruptura con el organicismo católico tradicional. El bien común ya no está vinculado a una concepción ontológica, estática del derecho natural, vinculada a sí misma a una concepción de un orden social natural. La pretensión de la Iglesia como depositaria del bien común no está ya vinculada a su habilidad reivindicada en un derecho natural prescrito divinamente sino más bien a una nuevamente pretendida «habilidad en la humanidad». Es la humanidad divinizada, trascendente, revelada en Jesucristo lo que sirve como fundamento de una dignidad sagrada de la persona humana, así como los valores absolutos de la vida humana y la libertad. Irónicamente, la Iglesia se aleja de la crítica nominalista de la concepción ontológica tradicional del derecho natural aceptando el historicismo implícito en el mensaje bíblico. Es este historicismo lo que permite mantener tanto la particularidad religiosa como la universalidad antropológica del mensaje cristiano. Con algunas tensiones neotomistas prolongadas, éste es el núcleo de la teología de Karol Wojtyła, igualmente visible tanto en sus escritos prepapales como en sus pronunciamientos papales.[34]

El hecho de que el papa vincule estas normas y valores universales reivindicativamente —la sagrada dignidad de la persona humana así como los derechos inalienables a la autonomía y la autodeterminación— a una tradición religiosa particular ciertamente limita la recepción de estas pretensiones universalistas por los no cristianos. Pero, a la inversa, en los lugares en donde esta tradición religiosa particular está todavía viva, servirá para santificar y legitimar las normas y valores seculares, liberales modernos también como cristianos. La legitimación de la democracia liberal es un caso ejemplar.

34. Juan Pablo II, *The Acting Person*, Boston, Reidel, 1979; *Toward A Philosophy of Praxis*, Nueva York, Crossroad, 1981; *Return to Poland: The Collected Speeches of John Paul II*, Londres, Collins, 1979.

La posición tradicional de la Iglesia católica respecto a los regímenes políticos modernos ha sido de neutralidad hacia todas las formas de gobierno. Mientras ha expresado su preferencia y la afinidad católica por las formas de gobierno jerárquicas y corporativas sobre las republicanas y liberaldemocráticas, la Iglesia también ha expresado su voluntad para tolerar y coexistir con las últimas. Por encima de todo, la Iglesia siempre ha recordado a los creyentes obedecer a las autoridades justas y legítimas. En la medida en que las políticas de estos gobiernos no infringieran sistemáticamente una limitación sobre los derechos corporativos de la Iglesia sobre la libertad religiosa, *libertas ecclesiae*, ni sobre el ejercicio de sus funciones como *Mater et magistra*, la Iglesia no cuestionaría su legitimidad. Sólo en estos casos raros, la Iglesia podría recurrir a su doctrina tradicional de rebelión legítima.[35]

El supuesto de la doctrina moderna de los derechos humanos conlleva no sólo la aceptación de la democracia como forma legítima de gobierno sino el reconocimiento de que la democracia moderna es un tipo de forma de gobierno basado en los principios universalistas de libertad individual y en los derechos individuales. Seguramente, uno puede encontrar continuidad entre la defensa católica contemporánea de los derechos humanos y civiles contra el Estado autoritario moderno y las críticas católicas tradicionales contra la tiranía de los regímenes despóticos. Contra el dominio autoritario de los tiranos así como contra las pretensiones absolutistas del Estado secular, la Iglesia ha argumentado siempre que la legitimidad del Estado debe ser subordinada al bien común. Pero hay una diferencia fundamental entre la oposición tradicional al gobierno inmoral porque viola el derecho natural y el orden social natural, y una oposición al gobierno autoritario moderno porque viola la dignidad de la persona y los derechos inalienables de libertad, autonomía y la autodeterminación.

El propósito de esta digresión sobre la teología política católica ha sido cuestionar lo que considero el aspecto más problemático de la genealogía sobre lo secular de Asad. Él ha presentado una imagen fuerte de lo secular, de la democracia liberal y del régimen de los derechos humanos, todos ellos borrados en el seno de una totalidad indiferenciada de modernidad occidental. Si tal perspectiva es plausible, significaría que el *aggiornamento* católico ha contribuido al triunfo del régimen secular dentro de las sociedades católicas a lo largo del mundo. Pero el catolicismo no es la única religión universal que experimenta similares *aggiornamenti*. A saber, todas las religiones universales son desafiadas para que den una respuesta a la expansión global de la modernidad reformulando sus propias tradiciones en un intento de poner de moda sus propias versiones de modernidad. Como he apuntado en otro sitio, pudiera ser adecuado interpretar los movimientos de *revival* islámico contemporáneo como tipos de *aggiornamento*.[36]

Existen, por supuesto, diferencias obvias entre las reformas católicas contemporáneas y las islámicas. Mientras la Iglesia católica tiene una estructura administrativa, centralizada, jerárquica y clerical, la *Umma* islámica, al menos dentro de la tradición sunita, tiene una estructura más laica, igualitaria y descentralizada. Además, en comparación con los modos dogmáticos y canónicos de la definición e interpretación oficial e infalible de las doctrinas divinas, el islam tiene escuelas de derecho y de interpretación de los textos sagrados más abiertas, competitivas y pluralistas, con una organización más fluida y descentralizada de los *ulemas*. Consecuentemente, el *aggiornamento* católico tuvo el carácter de una rápida reforma, oficial, relativamente uniforme y realizada desde arriba que encontró poca contestación desde abajo y con la posibilidad de imponerse a lo largo del mundo católico, generando como resultado una reseñable homogeneización global de la cultura católica, al menos entre las élites. A falta de instituciones centralizadas y estructuras administrativas que definan e impongan las doctrinas oficiales, las respuestas musulmanas actuales a las realidades y predicamentos globales modernos son y seguirán siendo plurales, con resultados múltiples, diversos y a menudo contradictorios. Actualmente, si hay algo en lo que la

35. En 1937, la Carta Pastoral colectiva del episcopado español apoyando y legitimando oficialmente la insurrección militar de 1936 contra el gobierno constitucional republicano en medio de la guerra civil española es uno de estos casos raros.

36. Ver al respecto el capítulo 6 del presente volumen: «Civil Society and Religion: Retrospective Religions on Catholicism and Prospective Reflections on Islam», *Social Research*, 68, 4, invierno, 2001.

mayor parte de observadores y analistas del islam contemporáneo están de acuerdo es en que la tradición islámica, en el pasado reciente, ha experimentado un proceso sin precedentes de pluralización y fragmentación de la autoridad religiosa, comparable al iniciado por la Reforma Protestante y operativo desde entonces dentro del cristianismo protestante.

Más que promover la secularización, sin embargo, la «modernización» general o la destradicionalización de las sociedades musulmanas ha conducido actualmente a un mayor y más amplio acceso a la educación religiosa, que ya no está bajo el control de los tradicionales *ulemas*. Como resultado, no sólo los intelectuales musulmanes sino la gente común a lo largo del mundo están implicados en disputados debates sobre sus tradiciones y sobre la relación del islam con la democracia, los derechos humanos, la sociedad civil, la esfera pública y el Estado-nación.[37] En orden a estar adaptado y apreciar las modernidades múltiples que van a ser expuestas por las diversas prácticas musulmanas influidas por estos debates, precisamos herramientas analíticas mejores y más críticas que aquellas que nos ha proporcionado la teoría tradicional de la secularización y las correspondientes teorías del fundamentalismo religioso. Las *Formaciones de lo secular* de Asad ofrecen un enfoque analítico que ayuda mucho más.

37. La literatura al respecto es muy amplia. Como una selección ilustrativa de textos relevantes al respecto, véase: Saïd A. Arjomand, «Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics in Iran under Khatami», *Social Research*, 67, 2, 2000; Dale F. Eickelman, «Islam and the Languages of Modernity», *Daedalus*, 129, 1, 2000; Dale F. Eickelman y Jon W. Anderson (eds.), *New Media and the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press, 1999; John L. Esposito y John O. Voll, *Islam and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1996; Robert W. Heffner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Nueva York, Oxford University Press, 1998; Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press, 1999; Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading, Ithaca Press, 1997; Armando Salvatore y Dale F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*, Princeton, Princeton University Press, 2004; Jenny B. White, *Islamist Modernization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Seattle, University of Washington Press, 2002; Muhamad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

II

CONCEPTO Y VARIEDADES DE RELIGIÓN PÚBLICA

CAPÍTULO 4

RELIGIONES PÚBLICAS Y PRIVADAS*

> Las distinciones binarias son un procedimiento analítico, pero su utilidad no garantiza que la existencia se divida de esa manera. Deberíamos sospechar de todo aquel que declare que hay dos clases de gente, o dos clases de realidad o de procesos.
>
> MARY DOUGLAS[1]

No hay fenómeno social que sea tan proteico y, consecuentemente, tan poco susceptible de clasificación binaria como la religión. De todos los términos relacionales dicotómicos, pocos son tan ambiguos, poseen tantos significados y están tan abiertos a la disputa discursiva como la distinción entre lo privado y lo público. Sin embargo, la distinción entre público y privado es central en todas las concepciones del orden social moderno; y la religión en sí misma está intrínsecamente ligada a la diferenciación histórica moderna entre las esferas pública y privada. Por más inexacto que sea desde el punto de vista empírico, afirmar que «la religión es un asunto privado» es, con todo, una característica constitutiva de la modernidad occidental en un doble sentido. En primer lugar, la afirmación señala el hecho de que la libertad religiosa, en el sentido de libertad de conciencia, es cronológicamente «la primera libertad», así como la precondición de todas las libertades modernas.[2] En la medida en que la libertad de conciencia está

---

* Traducción: Javier Auyero. Tomado de Javier Auyero, *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1999, pp. 115-162.

1. Mary Douglas, «Judgements on James Frazer», *Daedalus*, otoño de 1978, p. 161.

2. Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, Nueva York, Oxford University Press, 1986;

intrínsecamente ligada al «derecho a tal privacidad» (a la institucionalización moderna de una esfera privada libre de la intromisión gubernamental y del control eclesiástico), y en vista de que «el derecho a la privacidad» es el fundamento del liberalismo y del individualismo modernos, entonces, efectivamente, la privatización de la religión es esencial a la modernidad.[3]

Sin embargo, existe otro sentido en el cual la privatización de la religión está intrínsecamente ligada al surgimiento del orden social moderno. Afirmar que «la religión se vuelve privada» en el mundo moderno también se refiere al propio proceso de diferenciación institucional constitutivo de la modernidad. Éste es un proceso por el cual las esferas seculares se emancipan a sí mismas del control eclesiástico y de las normas religiosas. La religión se vio progresivamente forzada a retirarse del Estado secular moderno y de la economía capitalista moderna, y a refugiarse en la recién creada esfera privada. Al igual que la ciencia moderna, los mercados capitalistas y las burocracias estatales modernas lograron funcionar «como si» Dios no existiese. Esta idea forma el núcleo irreductible de las modernas teorías de la secularización; un núcleo que sigue sin ser afectado por las frecuentes críticas que señalan, acertadamente, que en el mundo moderno la mayoría de la gente todavía cree (o, mejor dicho, vuelve a creer) en Dios, y que las religiones de todas las clases, viejas y nuevas, logran prosperar.

Sin embargo, las teorías de la secularización tienen mayores dificultades para responder a las críticas que señalan que *a*) los muros que, en la modernidad, separan a la Iglesia del Estado siguen agrietándose, y que a través de estas grietas Iglesia y Estado se interpenetran; *b*) que las instituciones religiosas suelen rehusar aceptar el lugar marginal que se les asigna en la esfera privada, logrando asumir importantes roles públicos; *c*) que la religión y la política continúan relacionándose de manera simbiótica, hasta tal punto que se hace difícil saber si uno está en presencia de

William Lee Miller, *The First Liberty: Religion and the American Republic*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1985; Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen*, Westport, Conn., Hyperion Press, 1979.

3. H.J. McCloskey, «Privacy and the Right to Privacy», *Philosophy* 55, 1980; Edward Shils, «Privacy: Its Constitutions and Vicissitudes», *Law and Contemporary Problems* 31, 1966; Barrington Moore, Jr., *Privacy: Studies in Social and Cultural History*, Armonk, N.Y., M.E. Sharpe, 1984.

movimientos políticos que se visten con vestimenta religiosa, o de movimientos religiosos que asumen formas políticas.[4]

De este modo, al mismo tiempo que en el mundo moderno la religión continúa tornándose cada vez más privada, también asistimos a lo que parece ser un proceso de «deprivatización» de la religión. Para considerar esta paradoja, necesitamos examinar nuevamente los diversos significados de la distinción entre religiones públicas y privadas. Sin intentar desarrollar un esquema clasificatorio exhaustivo y universalmente válido, la siguiente clarificación conceptual tiene tres objetivos:

1) Servir como una herramienta conceptual para la interpretación de lo que podría llamarse «variedades de religión pública» en el mundo moderno.

2) Revelar la medida en que las teorías de la secularización sirven como teorías empíricas descriptivas de procesos sociales modernos y, al mismo tiempo, como teorías normativas prescriptivas de las sociedades modernas, sirviendo de esta manera para legitimar ideológicamente una forma histórica particular de institucionalización de la modernidad.

3) Examinar si las religiones públicas en el mundo moderno podrían jugar un papel en el retrazado de los siempre disputados límites entre las esferas pública y privada.

Sobre la distinción privado-público

En «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction», Jeff Weintraub ha reconstruido cuatro maneras centrales en las que el análisis social ha trazado la distinción entre «público» y «privado»:

1) El modelo liberal-economicista, que ve la distinción público/privado fundamentalmente en términos de la distinción entre administración estatal y economía de mercado.

4. Thomas Robbins y Roland Robertson (eds.), *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, New Brunswick, N.J., Transaction Books, 1987; Jeffrey K. Hadden y Anson Shupe (eds.), *Prophetic Religions and Politics*, Nueva York, Paragon House, 1986; y A. James Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington, Brookings Institution, 1985.

2) El enfoque de la virtud republicana (y clásico), que ve el reino de lo público en términos de comunidad política y ciudadanía, analíticamente distinto del mercado y del Estado administrador.

3) El enfoque que ve el territorio de lo «público» como una esfera de sociabilidad fluida y polimorfa, ejemplificado —por tomar un caso— en el trabajo de Ariès (y otras figuras en la historia social y la antropología).

4) Una tendencia, en ciertos tipos de historia económica y análisis feminista, a concebir la distinción entre «privado» y «público» en términos de la distinción entre la familia y la economía de mercado (con esta última constituyéndose en el reino de lo «público»).[5]

Algunos de los desacuerdos terminológicos pueden deberse a lo difícil que es hacer coincidir la realidad de la modernidad con las categorías público y privado: la realidad de la modernidad la cual, al menos desde Hegel, ha sida conocida como tripartita —familia, sociedad civil/burguesa y Estado—, y las categorías binarias y dicotómicas de «público» y «privado», las cuales, en gran medida, se derivan de la diferenciación dualista de la ciudad antigua entre *oikos* y *polis*. La novedad de la modernidad estriba, precisamente, en el surgimiento de una esfera amorfamente compleja aunque autónoma: «la sociedad civil» o «lo social». Ésta se ubica «entre lo público y lo privado», aun cuando tiene tendencias expansionistas que apuntan a penetrar y a absorber ambas esferas. Además, los límites empíricos entre las tres esferas son muy porosos y constantemente cambiantes, creando, de esta manera, interpenetraciones ente las tres. En realidad, se puede decir que cada una de estas tres esferas tiene dimensiones tanto públicas como privadas.[6]

Puesto que la misma realidad social no es dicotómica, el uso de categorías binarias necesariamente conduce a la clara delimitación de uno de los polos —dejando el resto de la realidad como una categoría amorfa y residual—; o a la clara delimitación de los

5. Jeff Weintraub, «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction», en Jeff Weintraub y Krisnan Kumar (eds.), *The Public/Private Distinction*, Chicago, University of Chicago Press (en prensa).

6. Véase Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992. La concepción de sociedad civil y de esfera pública utilizada a lo largo de este trabajo es semejante y tributaria de la teoría de Cohen y Arato.

dos polos extremos, dejando una esfera residual no menos amorfa entre lo público y lo privado.[7] Por ejemplo, aquellas concepciones que comienzan con una clara delimitación de la esfera privada, entendida como la esfera del individuo o como la esfera íntima de las relaciones personales y domésticas, tienden a ubicar todo el resto en la categoría indiferenciada de «lo público». La sociología de Erving Goffman puede servir como un ejemplo extremo. Lo que Goffman denomina «el campo de la vida pública» abarca la totalidad de las interacciones cara-a-cara, incluyendo la «interacción cara-a-cara dentro del ámbito privado y doméstico».[8] La esfera privada propiamente dicha se restringe a la parte de atrás del escenario, en donde el individuo puede relajarse sin ser observado, antes de asumir su personaje teatral. Dentro de este personaje teatral, su personalidad pública desarrollará una actuación estratégica de «interacciones rituales» en espacios públicos. En contraste, aquellas concepciones liberales que comienzan con una delimitación de la esfera pública en tanto sector público gubernamental, tienden a agrupar a todas las otras esferas en un sector privado, «no-gubernamental», indiferenciado.[9]

Pero algunas de las diferencias conceptuales entre las diversas posiciones no son sólo terminológicas, ni se deben simplemente a las distintas percepciones acerca del lugar donde yacen los verdaderos límites. En gran medida, como señala Weintraub, las diferencias conceptuales reflejan «diferencias más profundas en compromisos teóricos (e ideológicos)».[10] En otras palabras, son críticas contrafactuales normativas de la diferenciación histórica entre las esferas pública y privada en el mundo moderno. También son críticas ideológicas de las reificaciones conceptuales que sirven para legitimar tendencias históricas modernas. Entre las críticas recientes, se podrían mencionar:

7. Véase, por ejemplo, Joseph Bensman y Robert Lilienfeld, *Between Private and Public: The Lost Boundaries of the Self*, Nueva York, Free Press, 1979.

8. Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Nueva York, Basic Books, 1971, p. IX; *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1959; *Behavior in Public Places*, Nueva York, Free Press, 1963; *Interaction Ritual*, Nueva York, Anchor Books, 1967.

9. Para una reconstrucción y para varias críticas de la concepción liberal de lo público y lo privado, véase S.I. Benn y G.F. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life*, Nueva York, St. Martin's Press, 1983.

10. Weintraub, «Public/Private».

a) críticas clásicas/republicanas, que critican la tendencia moderna a reducir lo político a la esfera gubernamental del Estado administrativo, una tendencia que contribuye a la disolución de la propia «esfera pública»;[11] *b*) críticas, provenientes de la virtud republicana, que critican el individualismo utilitario moderno con su tendencia a reducir el interés público a la suma de intereses privados individuales, o su tendencia a privatizar la moralidad, reduciéndola a un emotivismo subjetivista o a una forma individualista de tomar decisiones basadas en el valor;[12] y *c*) críticas feministas a la dicotomía entre un reino masculino, público, político e inmoral, y un reino femenino, privado, apolítico y moral.[13]

Contra las teorías evolucionistas, que prefieren interpretar lo que yo llamo «deprivatización» de la religión moderna como reacciones fundamentalistas antimodernas a los procesos inevitables de diferenciación moderna, sostengo que al menos algunas formas de «religión púbica» pueden también ser entendidas como críticas contrafactuales normativas a las tendencias históricas dominantes, en muchos respectos similares a las críticas clásicas, republicanas y feministas. El impacto público de esas críticas religiosas no debe ser medido sólo en términos de la habilidad que cualquier religión tenga para imponer su agenda a una sociedad, o para forzar sus reclamaciones normativas globales sobre las esferas autónomas. En las sociedades diferenciadas modernas es improbable e indeseable que la religión vuelva a jugar el papel de integración sistémica normativa. Pero, cruzando límites y cuestionando públicamente a ciertas esferas que pretenden funcionar autónomamente, sin atender a normas morales o a consideraciones humanas, las religiones públicas podrían ayudar a movilizar a la gente en contra de esas pretensiones, podrían contribuir al retrazado de los límites, o, al menos, podrían forzar o contribuir a un debate público acerca de esos temas. Sin tener en cuenta el resultado o el impacto histórico de este debate, las religiones habrán jugado un papel público importante. Así como las críticas al desarrollo moderno realizadas por feministas o por la tradición de la virtud republicana, las religiones habrán funcionado como críticas contrafactuales normativas. Además, no se necesita aceptar las premisas normativas de esas críticas religiosas a efectos de reconocer que ellas pueden ayudar a revelar el carácter histórico, particular y contingente del desarrollo moderno, y a cuestionar la normatividad de la facticidad moderna.

11. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, y *On Revolution*, Nueva York, Viking, 1963; Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, y «The Public Sphere», *New German Critique* 1, n.º 3, otoño de 1974; Seyla Benhabib, «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

12. Albert O. Hirschman, *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1982; Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1981; Robert N. Bellah *et al.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

13. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981, y «Moral Woman and Immoral Man: A Consideration of the Public-Private Split and Its Political Ramifications», *Politics and Society* 4, n.º 4, 1974; Carole Pateman, «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy», en Benn y Gaus (eds.), *Public and Private*, p. 281-303; Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Religiones públicas y privadas desde la perspectiva de la diferenciación religiosa

Algunos aspectos de la diferenciación moderna entre religiones públicas y privadas ya están presentes en el estudio sociocientífico de la religión; por ejemplo, la distinción ente religiosidad «individual» y «grupal» a nivel del análisis interaccional, la distinción entre «comunidad religiosa» y «culto comunitario» a nivel del análisis organizacional, y la distinción entre «religión» y «mundo» a nivel del análisis social.[14]

Religiosidad grupal e individual

Para nosotros, la religión [...] *deberá significar los sentimientos, actos, y experiencias de*

14. Al diferenciar entre tres niveles de análisis, sigo a Niklas Luhmann. Véase su «Interaction, Organization and Society», en *The Differentiation of Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, pp. 69-89.

hombres individuales en su soledad, siempre y cuando se perciban a sí mismos ubicados con relación a aquello que consideren divino.

WILLIAM JAMES[15]

La religión no es una relación arbitraria entre el hombre individual y el poder sobrenatural; es una relación de todos los miembros de una comunidad con el poder que tiene en su centro al dios de la comunidad.

ROBERTSON SMITH[16]

Difícilmente se puedan encontrar dos posiciones aparentemente más incompatibles. William James y la escuela individualista insisten en que la «religión personal» es primordial, mientras que todos los aspectos institucionales de la religión —«el culto y el sacrificio, los procedimientos para trabajar sobre las disposiciones de la deidad, la teología y la ceremonia y la organización eclesial»— son secundarios.[17] Forzando de alguna manera su individualismo metodológico, podríamos llegar a ubicar a Weber en este campo, ya que también él percibe el carisma, «el don personal de la gracia», como la forma esencial y elemental de la vida religiosa, mientras que analiza los roles religiosos y las instituciones como el resultado de la «rutinización del carisma».[18] Sin embargo, la teoría weberiana del carisma implica que el poder personal de éste puede ser confirmado y mantenido sólo mediante el reconocimiento de otros. En este sentido, el carisma es una categoría eminentemente intersubjetiva —social. Expresa una relación entre líderes y seguidores, que es el fundamento de su transformación en una religión institucional. Sin su institucionalización en alguna clase de comunidad carismática elemental, el carisma personal permanece como una experiencia autista, sociológica e históricamente irrelevante.

15. William James, *The Varieties of Religious Experience*, Nueva York, Penguin, 1982, p. 31. Cursivas en el texto original.

16. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Nueva York, Macmillan, 1927, p. 55.

17. James, *Varieties of Religious Experience*, pp. 28-31 y *passim*.

18. Max Weber, *Economy and Society*, 2 vols., Berkeley, University of California Press, 1978, vol. 1, cap. 6; vol. 2, caps. 14-15. En realidad, los pocos comentarios de W. James sobre la religión institucional sugieren la teoría weberiana de «rutinización del carisma». Para James, «Las Iglesias, una vez establecidas, viven de la tradición; pero los *fundadores* de cada Iglesia originalmente deben su poder al hecho de su comunión personal y directa con lo divino» (p. 30).

En contraste, la escuela de pensamiento colectivista, cuyos mejores representantes son W. Robertson Smith y Émile Durkheim, insiste en que la religión es siempre un asunto grupal, colectivo; en que no hay religión sin «un sistema unificado de creencias y prácticas [...] que se unifica en una comunidad moral única». Durkheim reconoce que difícilmente haya una sociedad sin «las religiones privadas que el individuo establece para sí y celebra por sí mismo»; pero insiste en que «estos cultos individuales no son sistemas religiosos distintos y autónomos», y afirma que si la religión individual no se deriva de la religión del grupo, ésta no es religión sino magia. En realidad, la presencia o ausencia de una iglesia es, de acuerdo con Durkheim, lo que ayuda a definir tanto la religión como la magia: no hay religión sin iglesia; no hay una iglesia de la magia.[19]

Los intentos realizados hasta ahora de reducir la religión a uno de los dos polos, excluyendo al otro o explicándolo como una derivación del primero, no han sido satisfactorios. Los intentos de resolver el problema ubicando ambas formas de religión dentro de una secuencia evolutiva (secuencia que normalmente va desde la religión primitiva y colectiva hasta la religión moderna e individual) han sido igualmente problemáticos, más allá de que se puedan demostrar claramente tendencias históricas en esa dirección. Malinowski demostró de manera concluyente que «incluso en las sociedades primitivas, la intensificación de las emociones y la elevación del individuo no están de ninguna manera restringidas a las agrupaciones o a los fenómenos de multitudes».[20] Aunque Durkheim puede haber estado en lo cierto al enfatizar la naturaleza pública de los cultos primitivos, no logró reconocer que «gran parte de la revelación religiosa tiene lugar en soledad». En contra de Durkheim, Malinowski demostró que lo religioso y lo colectivo no son necesariamente coetáneos; que gran parte de la religión es individual y privada, mientras que gran parte de la efervescencia

19. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religion Life*, Nueva York, Free Press, 1965, pp. 59-63.

20. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1954, pp. 57 y *passim*.

colectiva y muchas ceremonias públicas no tienen significado religioso alguno.[21]

Cultos comunitarios «versus» comunidades religiosas

> El culto primario y, sobre todo, el culto de la asociación política, no han tenido en cuenta ninguno de los intereses individuales [...]. De este modo, en el culto comunitario, la colectividad misma acude a su dios. El individuo, a efectos de deshacerse o de evitar los males que lo aquejan —sobre todo, la enfermedad— no ha acudido al culto de la comunidad, sino que como individuo se ha acercado al brujo en tanto «asesor espiritual» y personal más anciano [...]. Bajo circunstancias favorables esto ha conducido a la formación de una «comunidad» religiosa, independiente de las asociaciones étnicas. Varios «misterios», aunque no todos, han seguido este modelo. Éstos han prometido la solución de los individuos *qua* individuos de la enfermedad, la pobreza y todo tipo de peligros e infortunios.
>
> MAX WEBER[22]

Robertson Smith traza una distinción similar entre «cultos comunitarios» públicos y «comunidades religiosas» públicas cuando escribe que «la religión no existe para la salvación de las almas sino para la preservación y el bienestar de la sociedad» y que «[...] la superstición mágica [...] invade la esfera de la religión tribal o nacional [...] sólo en tiempos de disolución social».[23]

Los dos tipos de religión corresponden a dos tipos distintos de comunidad, con distintas reglas de membrecía. En el caso de los cultos comunitarios, las comunidades políticas y religiosas son coetáneas. Consecuentemente, una nace en los cultos de la

21. Sobre los aspectos «individualistas» de la religión primitiva, véase también E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1965, y Paul Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, Nueva York, Bollingen Foundation, 1954.

22. Max Weber, «The Social Psychology of the World Religions», en *From Max Weber*, p. 272.

23. W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, pp. 29 y 55.

comunidad, y la membrecía en la comunidad sociopolítica coincide con la membrecía en la comunidad religiosa.[24] Durkheim, siguiendo a Robertson Smith y a Fustel de Coulanges, consideró correctamente al dios del culto de la comunidad como la representación simbólica y como la sacralización de la comunidad. Sin embargo, expuso incorrectamente una teoría de la religión como si ésta fuese general y universal, cuando, en realidad, ésta terminó siendo una teoría particular de una de sus formas.

En contraste, las comunidades religiosas son constituidas mediante la asociación y congregación de los individuos en respuesta a un mensaje religioso. Originariamente, la comunidad religiosa está separada de la comunidad política y no coincide con ésta, a pesar de que rápidamente pueda asumir una forma política. La forma más desarrollada de comunidades religiosas, «las religiones de salvación», representan una forma de religión individualizada y usualmente privatizada, primordialmente constituida por la relación personal con el salvador, el Dios personal, el profeta o el asesor espiritual. Son religiones que «nacen dos veces» y que presuponen la experiencia de un «alma enferma» necesitada de redención, de una individualidad dividida necesitada de «unificación».[25] Dado que liberan al individuo de lazos particulares y adscriptivos, las religiones de salvación pueden conducir potencialmente a la formación de comunidades religiosas universales a través de procesos de fraternización cada vez más amplios.[26]

En un sentido estricto, éstos son tipos ideales. Mientras que uno puede encontrar ambos tipos de religión en algunas socie-

24. En su estudio *The Ancient City* Fustel de Coulanges escribe que «si quisiéramos dar una definición exacta de un ciudadano, deberíamos decir que es un hombre que tiene la religión de la ciudad. El extraño, por el contrario, es el que no tiene acceso al culto, alguien a quien los dioses de la ciudad no protegen, y alguien que ni siquiera tiene el derecho de invocarlos. [...] Nadie podía convertirse en ciudadano de Atenas si era ciudadano de otra ciudad, porque era una imposibilidad religiosa ser miembro de dos ciudades al mismo tiempo, así como lo era ser miembro de dos familias. Uno no podía tener dos religiones al mismo tiempo». Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, Garden City, N.Y., Doubleday, Anchor Books, s/f, pp. 194 y 196.

25. Véase W. James, *Varieties of Religious Experience*, pp. 127-258.

26. Siguiendo a Max Weber, Benjamin Nelson hizo de la fraternización una categoría central de su teoría de los procesos de universalización. Véase Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, Princeton University Press, 1949, y *On the Roads to Modernity*, Totowa, N.J., Rowman & Littlefield, 1981.

dades, normalmente la mayoría de las religiones son tipos mezclados que presentan alguna combinación de elementos provenientes de ambas. Habitualmente, las religiones cumplen funciones tanto sociales como psicológicas y satisfacen necesidades tanto colectivas como individuales. Pero en ciertos períodos históricos o etapas de desarrollo, así como en culturas particulares y tradiciones religiosas, una forma puede claramente predominar sobre la otra. A pesar de esto, las variaciones tipológicas y las dinámicas de transformación no podrían ser discutidas adecuadamente sin entrar en un nivel de análisis sistemático que tenga en cuenta el proceso de diferenciación de las esferas religiosas y políticas, así como los procesos internos de racionalización de la esfera religiosa. No es necesario trazar aquí nuevamente el camino tan cuidadosamente explorado por Weber. Sólo se imponen unos pocos comentarios críticos.

Debería ser obvio que la forma del culto de la comunidad estará primordialmente determinada por el tipo de comunidad política (siendo iguales las otras circunstancias, algo que raramente sucede en la historia): clan, tribu, confederación, reino, imperio, república, Estado-nación, etc. Pero nos perderíamos si tratáramos de cubrir todas las posibles variaciones y combinaciones. A partir del trabajo de Weber, es aún más obvio que la forma de la comunidad religiosa está determinada —siendo iguales, también aquí, las otras circunstancias— por el contenido y la estructura del propio mensaje religioso, y por la dinámica de los intereses ideales y materiales de aquellos grupos y estratos a los cuales el mensaje religioso es originalmente dirigido. Pero la dinámica histórica verdaderamente relevante surge cuando las dos formas —la dinámica de la formación del culto comunitario y la dinámica de la formación de la comunidad religiosa— se encuentran, se fusionan, se interpenetran y se repelen unas a otras de manera diversa.

La «Iglesia» cristiana es sólo un tipo histórico particular de combinación entre comunidad religiosa y comunidad política. Ésta surgió del complejo encuentro entre las comunidades religiosas cristianas y la estructura estatal de la Roma imperial. Esto es un truismo que, sin embargo, necesita ser repetido, dado que los sociólogos aún tienden a usar la tipología desarrollada por Weber y Troeltsch como si fuesen tipos ideales, aplicables a otros tiempos y lugares, cuando —estrictamente hablando— «Iglesia» y «secta» son tipos ideales «históricos», engañosos si se los aplica sin reservas a contextos no occidentales; e igualmente engañosos cuando se los aplica a la época posterior al surgimiento del Estado moderno, una forma de comunidad política totalmente diferente y radicalmente nueva. La primera Iglesia cristiana era una forma particular, casi típica, de «comunidad religiosa» congregacional o «religión de salvación», organizada alrededor del culto soteriológico y escatológico de Cristo. Tras un período de clara separación de la comunidad política romana y de confrontación con la estructura imperial romana, este culto fue adoptado por el Imperio Romano como su «culto comunitario».[27] Con la desintegración del Imperio Romano Occidental, la misma comunidad religiosa cristiana adoptó la maquinaria política y la estructura legal y administrativa del Estado imperial, convirtiéndose —en el proceso— en una religión de salvación con la estructura política de un Estado imperial.

Es improbable que semejante «Iglesia», semejante combinación tan particular entre Iglesia de salvación y comunidad política, aparezca en otro lugar, a pesar de que el islam y el budismo, las otras dos grandes religiones de salvación universalistas, han desarrollado sus propias combinaciones entre comunidad política y religiosa.[28] Sociológicamente hablando, todas las Iglesias territoriales-nacionales modernas dejan de ser una «Iglesia» en el momento en que dejan de ser «instituciones de gracia sacramental» obligatorias, coercitivas y monopólicas. Esto sucede cuando la Iglesia pierde sus propios medios de coerción y ejecución, o cuando el Estado no quiere, o no es capaz, usar sus medios de coerción para mantener la posición compulsiva y monopólica de la Iglesia. En realidad, cuando las «sectas» heréticas y la «apostasía» son oficialmente toleradas dentro de la

27. En esta forma, que básicamente implica que la Iglesia tuvo que adaptarse a una estructura política ya existente que ejercía control sobre ella, la Iglesia bizantina sobrevivió en la Segunda Roma y continuó en Moscovia, la Tercera Roma.

28. La complejidad única de los desarrollos occidentales ha sido acentuada por Joseph Strayer en «The State and Religion, an Exploratory Comparison in Different Cultures: Greece and Rome, the West, Islam», *Comparative Studies in Society and History* 1, 1958, pp. 38-43. Véase también Randall Collins, «Historical Perspectives on Religion and Regime: Some Sociological Comparisons of Buddhism and Christianity», en Hadden y Shupe, *Prophetic Religions*, pp. 254-271.

misma comunidad política, o cuando el principio de libertad religiosa llega a ser institucionalizado, la misma Iglesia estatal establecida* deja de ser, estrictamente hablando, una «Iglesia». La diferenciación de la comunidad religiosa y el culto de la comunidad reemerge una vez más, pero ahora junto a un Estado moderno secular, el cual ya no necesita de un culto religioso comunitario para integrar y mantener a la comunidad política. En el mundo moderno, es entendible la precariedad de las Iglesias nacionales «establecidas» (de igual manera la luterana, la anglicana, la católica y la ortodoxa); están atrapadas entre un Estado secular que ya no necesita de ellas como cultos de la comunidad y la gente, que, siempre y cuando quiera satisfacer sus necesidades religiosas individuales, prefiere unirse a comunidades religiosas.

El islam es el único caso histórico de una religión que nació simultáneamente como una comunidad religiosa carismática de salvación y como una comunidad política. Esto se expresó en el carisma dual, religioso y político, de su fundador, Mahoma, como mensajero de Dios y como líder político y militar. Aún más literalmente, esto se expresa en el hecho de que la era islámica comienza no con el nacimiento o la muerte de un fundador o con la fecha de la revelación sino, por el contrario, con la *héjira*, o migración, que marca la fundación de la comunidad política islámica en Medina («la Ciudad»). Casi siempre, la *umma*, la comunidad islámica, se vio a sí misma como una comunidad religiosa y como una comunidad política al mismo tiempo, la comunidad de creyentes y la nación del islam. Pero es totalmente inexacto sostener que el islam no posee esferas política y religiosa diferenciadas. En realidad, podemos ver la historia del islam como la historia de las diversas institucionalizaciones del carisma dual, político y religioso, de Mahoma en instituciones políticas y religiosas duales y diferenciadas.[29]

Comprensiblemente, el mito fundacional de cualquier comunidad carismática tiene un especial poder paradigmática en la transmisión de las tradiciones, particularmente cuando el mito fundacional se beneficia de la fuerza de la revelación de Dios.

* [*N. del T.*] *Established state church* en el original.

29. Véase Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Nueva York, Vintage, 1982; y Hamid Dabashi, «Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam», en Robbins y Robertson, Church-State, pp. 183-203.

Rebeliones, reformas, revoluciones y todo tipo de cambios históricos pueden producirse en nombre del mito fundacional, alegando volver a la pureza prístina de los orígenes, a un tiempo anterior a cualquier adaptación al mundo. Como otras religiones, el cristianismo también tiene que encontrar su propia adaptación a la modernidad y a la diferenciación de esferas seculares. Pero el cristianismo, particularmente el protestantismo sectario, pudo —con el tiempo— acoger la modernidad y la secularización como un retorno a la Iglesia primitiva, cuando se organizó una exclusiva comunidad religiosa de salvación, separada de la comunidad política. De manera similar, la «reforma» católica del siglo XX ha tomado la forma de un rechazo consciente a la «cristiandad constantiniana».[30]

Religión y «Mundo»

> Sabe que puedes tener tres tipos de relaciones con los príncipes, gobernantes y opresores. La primera y la peor es que tú los visites, la segunda y mejor es que ellos te visiten, la tercera y más segura es que te mantengas lejos de ellos, de manera que ni tú los veas ni ellos te vean a ti.
>
> ABU HAMID MUHAMAD AL-GHAZZALI

Esta declaración del teólogo musulmán del siglo XII resume las opciones básicas, así como la actitud típica y tradicional, de

30. Para el islam semejante aceptación de los procesos modernos de secularización es más dificultosa dado el poder paradigmático del mito de origen. Dado que la expansión del colonialismo occidental, la disolución del imperio turco y el surgimiento de los Estados-nación islámicos han socavado todas las formas histórico-tradicionales de institucionalización de la *umma* como una comunidad política y religiosa dual, ésta ha abierto el camino a todo tipo de experimentos religiosos y políticos en nombre del retorno a la *umma* original. Entonces es engañoso ver el «fundamentalismo» islámico —asumiendo que el término sea apropiado— primariamente como una reacción antimoderna y tradicionalista. Puede ser más apropiado verlo en sus varias manifestaciones como experimentos de «reforma» y «revolución» islámicas. Sobre las variedades de esos experimentos y las ideas detrás de ellos, véase Mortimer, *Faith and Power*; Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, University of Texas Press, 1982; y James Piscatori, *Islam in the World of Nation-States*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986.

todas las religiones de salvación hacia el mundo de la política y hacia el «mundo» en general. Los budistas, los cristianos y los musulmanes pueden leer esta declaración de manera diferente, ya que la actitud paradigmática original, y la experiencia histórica que estas religiones han acumulado, pueden variar significativamente. Sin embargo, las tres opciones básicas se mantienen y, de tener que elegir, las tres grandes religiones universales probablemente ubiquen las tres opciones en el mismo orden. Lo que más temen, probablemente porque saben que con frecuencia se han visto imposibilitadas de resistirlo incluso en la era moderna, es el cesaropapismo en cualquiera de sus formas; esto es, el control de la religión ejercido por el «mundo» y el uso de ésta para sus propios fines (más frecuentemente para legitimar el dominio político y para santificar la opresión económica y un sistema de estratificación dado).

Siempre es preferible la segunda opción, la teocracia, el poder de influir y dar forma al mundo a la manera de Dios. También es una opción muy tentadora que, incluso, muchas religiones supramundanas han encontrado difícil de resistir. La voluntad de poder de la religión ascética, y su poder de dar forma y transformar el mundo mientras intenta trascenderlo, se pueden encontrar en los lugares más inesperados, desde las montañas del Tibet hasta los desiertos de Utah. Pero, por último, todos los intentos teocráticos tienden a sucumbir frente a la paradoja de las consecuencias no intencionadas. La religión, cuanto más quiere transformar el mundo en una dirección religiosa, más se involucra en asuntos «mundanos» y es transformada por el mundo. La tercera opción, distancia, distanciamiento y separación, es la que finalmente tiende a prevalecer y la que, tanto los individuos religiosos como seculares, tienden a preferir, ya que protege a la religión respecto del mundo y al mundo respecto de la religión. Sin embargo, ninguna de las tres opciones puede resolver de manera permanente la tensión entre «religión» y «mundo».

Tomando una visión distanciada de la historia mundial —siendo consciente, al mismo tiempo, de que esta perspectiva diluye las «diferencias»—, uno podría fácilmente discernir dos grandes cambios en la relación entre el mundo y la religión. El primer cambio básico, bien destacado por Karl Jaspers y utilizado por Max Weber como fundamento de su sociología histórico-universal de la religión, fue la ola de renuncia al mundo. Ésta comenzó aproximadamente en el siglo VI a.C., y sacudió a una civilización antigua tras otra, desde la India a China, desde el cercano Oriente hasta Grecia.[31]

La nueva actitud de huida del mundo se apoderó primero de los intelectuales y de las élites, de los filósofos y de los profetas. Pero más tarde, esta actitud de desvalorización y relativización de este mundo, por amor a un mundo más elevado, se democratizó y popularizó mediante las nuevas religiones de salvación. Éstas surgieron como el lógico resultado histórico de este cambio central. Al menos en el caso de la cuenca mediterránea, este cambio generalizado de la religión pública a la privada, del culto de la comunidad a las religiones de salvación y de misterio, del hombre cívico al hombre orientado hacia su interior, de la filosofía objetivista a la filosofía subjetivista, ha sido ampliamente documentado por los historiadores de las ideas y los historiadores sociales. Peter Brown ha explicado el paradójico y revolucionario triunfo del cristianismo en el mundo pagano antiguo como «la democratización sorpresivamente rápida de la contracultura de los filósofos de clase alta, realizada por los líderes de la Iglesia cristiana».[32]

Pero el giro interior de la religión hacia el individuo privado, por el bien de la salvación, está lleno de paradojas públicas y de consecuencias externas. Precisamente cuando la religión quiso dejar solo al mundo, parecería ser que los poderes del mundo no pudieron afrontar el hecho de dejar sola a la religión. El mensaje de Jesús —abandonar las esperanzas mesiánicas de un reino de este mundo y encontrar el «Reino de Dios» en el «corazón íntimo» de cada uno— amenazó al centro del judaísmo en tanto religión pública de la alianza.* El «escándalo de la cruz» fue el castigo por semejante crimen público. El Estado imperial romano, que había abandonado su antigua religión civil republicana, que había incorporado toda clase de dioses extranjeros a su panteón, que permitió a sus súbditos la práctica privada de las religiones más exóticas y cultos misteriosos, no pudo permitir que el cristianismo —la religión más privada, más indiferente al

31. Karl Jaspers, *The Origins and Goal of History*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1953; Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963.

32. Peter Brown, «Late Antiquity», en Philippe Ariès y George Duby (eds.), *A History of Private Life*, vol. 1, *From Pagan Rome to Byzantinum*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1987, pp. 251-260.

* [*N. del T.*] *Public covenanted religion* en el original.

mundo, y la más humilde— rehusara participar en el único culto de la comunidad que aún subsistía, el culto al emperador. Es así que los cristianos tuvieron que sufrir la persecución pública.

El giro «intramundano» del cristianismo hacia un «individualismo supramundano» tuvo otras consecuencias externas y no intencionadas. El ascetismo supramundano mostró sus dos caras en una combinación de abnegación y supremacía terrenal. Varios sociólogos historiadores, comenzando desde premisas bastante diferentes, desde Max Weber hasta Louis Dumont, desde Norbert Elias hasta Michel Foucault, han demostrado ampliamente que la disciplina interna tiene un efecto «civilizatorio» mucho mayor que cualquier recompensa terrenal, o que cualquier disciplina y castigo externos ejecutados por los poderes terrenales. Ciertamente, la instauración única de una *Civitas Dei* en este mundo, de una Iglesia Romana con poder terrenal real y significativo, que pretendió gobernar al mundo directa o indirectamente, fue de crucial importancia. Algunos observadores han insistido en que el carácter históricamente único del Estado moderno no puede ser entendido a menos que uno lo vea como una «Iglesia transformada», secularizada. En cualquier caso, la historia terminó paradójicamente con un compromiso sin precedentes del individuo cristiano con el mundo, con una nueva transformación del individuo supramundano en el individuo intramundano, con el surgimiento del individuo modemo.[33]

Ya sea que veamos al surgimiento conjunto del Estado moderno y del capitalismo moderno como codeterminado por esta nueva actitud cristiana, o que entendamos la nueva actitud terrenal del protestantismo como determinada por el surgimiento del moderno sistema mundial, no hay dudas de que ésta marca un nuevo cambio axial en la relación entre el mundo y la religión. Con el tiempo, el mundo forzó a la religión a retirarse a una esfera privada nueva, creada e «institucionalizada» por primera vez en la historia. Una tras otra, las nuevas Iglesias territoriales nacionales fueron sometidas al control absolutista real y, despojadas de sus grandes posesiones mediante las leyes de secularización, tuvieron que congraciarse cada vez más con las emergentes clases burguesas. El mismo proceso dual se hará evidente en Europa a lo largo del siglo XVIII: erastianismo, regalismo y control cesaropapista desde arriba, que transformaron a todas las ramas del cristianismo en cultos comunitarios «establecidos» (aunque impotentes) de los nuevos Estados nacionales, y un nuevo giro pietista hacia el interior, que liberó al individuo moderno del control externo, ritual y sacramental de la Iglesia, y transformó, cada vez más, a las varias denominaciones en «comunidades religiosas» privadas.[34]

El protestantismo, utilizado aquí como un modelo analítico sin entrar en las muy significativas variaciones internas, fue pionero en este proceso y ayudó a dar forma al proceso de diferenciación institucionalizada de las esferas.[35] A este respecto, el protestantismo ha sentado un poderoso precedente histórico, al cual las otras religiones universales, a su manera, tuvieron, y aún tienen, que responder. Durante siglos, la Iglesia católica combatió de manera quijotesca el giro intramundano moderno y la diferenciación moderna de las esferas, como si fuesen heréticos molinos de viento. Con el Concilio Vaticano II llegó el tardío reconocimiento «oficial» de la legitimidad del mundo moderno. En todo el mundo, el catolicismo ha producido un giro intramundano muy fuerte. Sin embargo, la Iglesia católica —si bien acepta el principio moderno de la «libertad religiosa» dejando así de ser una «Iglesia» a fines prácticos (en el sentido weberiano)—[36] continúa sosteniendo el principio «eclesial» de una co-

33. Además de a Max Weber y a Ernst Troeltsch, aquí he seguido de cerca el análisis de Louis Dumont en sus ensayos *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

34. Mary Fulbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg, and Prussia*, Nueva York, Cambridge University Press, 1983; y William J. Callahan y David Higgs (eds.), *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

35. Sobre las variaciones internas dentro del protestantismo, véase Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Nueva York, Harper & Row, 1951; y Thomas G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1964.

36. Weber, quien originó la tipología de Iglesia-secta que luego fuera desarrollada por Troeltsch, sostuvo que «una Iglesia completamente desarrollada —promoviendo reclamaciones universalistas— no puede conceder la libertad de conciencia» y que «la fórmula de la separación entre la Iglesia y el Estado es factible sólo si uno de los dos poderes ha abandonado de hecho sus intenciones de controlar por completo aquellas áreas de la vida que son, en principio, accesibles a él». Max Weber, «Sect, Church and Democracy», *Economy and Society*, vol. 2, pp. 1.205 y 1.207. Además, «Max Weber on Church, Sect and Mysticism», en Benjamin Nelson (ed.), *Sociological Analysis* 34, n.º 2, 1973, pp. 140-149.

munidad ética. El catolicismo moderno quiere ser una religión intramundana y una religión pública. Pero, ¿puede haber una forma moderna de religión pública que no aspire a ser una Iglesia, estatal o social, «establecida»?

Religiones públicas y privadas en el mundo moderno

Utilizando como marco analítico las cuatro diferentes formas de conceptualizar la distinción entre «público-privado» de Jeff Weintraub, en principio se podrían trazar cuatro combinaciones binarias diferentes de religiones «públicas» y «privadas». Sin que se intente presentar una tipología exhaustiva, los tipos resultantes incorporan la distinción tripartita entre la religiosidad individual y grupal, entre comunidad política y religiosa y entre esferas religiosas y seculares/mundanas. Al mismo tiempo iluminan las opciones básicas que las religiones tienen en el mundo secular moderno y diferenciado.

Misticismo individual «versus» denominacionalismo

Comenzando con la distinción goffmaniana —más sociológica que política— entre una esfera privada de la persona —*backstage*— y el campo de la «vida pública», en donde tienen lugar las interacciones cara-a-cara —una distinción más clara que la extraída por Weintraub de la historia social de Ph. Ariès—, uno podría distinguir entre la religiosidad individual privada, la religión de la persona privada, y todas las formas públicas de religión asociativa. Esta distinción coincide aproximadamente con la distinción trazada por Thomas Luckmann entre religión invisible y religión eclesial. También coincide con la distinción entre lo que Ernst Troeltsch denominó «misticismo individual», o «religión espiritual», y la forma típicamente moderna de asociación religiosa, «la denominación»: voluntaria, individualista y pluralista. A pesar de que no tiene un lugar en la tipología tripartita diseñada por Troeltsch, la denominación moderna está destinada a difundirse y a absorber, e incluso a sustituir, a las que —en su

perspectiva— eran dos formas tradicionales de religión organizacional, «la Iglesia» y «la secta».[37]

Es un lugar común en el análisis sociológico sostener que la diferenciación moderna de esferas autónomas conduce irremediablemente a una pluralidad de normas, valores y visiones del mundo. Max Weber atribuyó «el politeísmo de los valores modernos» a esta diferenciación.[38] Indudablemente, la diferenciación de esferas conduce a conflictos entre los distintos dioses (Eros, Logos, Nomos, Marte, Leviatán, Mammón, las Musas). Pero este conflicto puede ser institucionalizado y contenido a través de la diferenciación sistémica funcional.[39] En cualquier caso, ésta no es la verdadera fuente del politeísmo moderno. Si el templo del politeísmo antiguo era el Panteón, un lugar en donde todos los dioses conocidos y hasta los desconocidos podían ser adorados, el templo del politeísmo moderno es la mente de la persona individual. En realidad, los individuos modernos no tienden a creer en la existencia de varios dioses. Por el contrario, tienden a creer que todas las religiones y los individuos adoran al mismo dios bajo nombres y lenguajes diferentes. Sólo los individuos modernos se reservan para sí el derecho a denominar a

37. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1960. En un modo típicamente idealista y alemán, Troeltsch concibió a la «Iglesia», la «secta» y el «misticismo individual» como tres formas alternativas, aunque igualmente auténticas, de institucionalización de la idea cristiana del mundo. En realidad, su magistral reconstrucción de la historia del cristianismo está construida como el despliegue lógico y sistemático de estas tres formas a través de la historia. Por esa misma razón, Troeltsch no pudo haber anticipado lo que H. Richard Niebuhr dio en llamar «el mal del denominacionalismo», dado que la denominación no es una forma de institucionalización de la idea cristiana sino que, en cambio, es una forma de adaptación de todas las organizaciones religiosas a la estructura institucional diferenciada de la modernidad. H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1929, p. 24.

38. Max Weber, «Religious Rejections of the World and Their Directions», «Science as a Vocation» y «Politics as a Vocation», en H.H. Gerth y C.W. Mills (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press, 1958.

39. Esto está demostrado por la tradición de análisis del sistema social desde Talcott Parsons hasta Niklas Luhmann. Véase, en particular, Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*. Para una perspectiva diferente, véase Benjamin Nelson, «Eros, Logos, Nomos, Polis: Shifting Balances of the Structures of Existence», en *On the Roads to Modernity*, Totowa, N.J., Lowman & Littlefield, 1981.

su dios y a adorarlo/a en sus lenguajes particulares. Las expresiones de Rousseau —«religión del hombre [...] sin templos, altares o rituales»—, de Thomas Paine —«mi mente es mi Iglesia»—, y de Thomas Jefferson —«Yo mismo soy una secta»— constituyen exposiciones paradigmáticas de «alta cultura» de la forma moderna de religiosidad individual.[40] El deísmo, la típica fusión del misticismo individual y el racionalismo iluminista, es reconocible en las tres expresiones. «Sheilaísmo» es el nombre que Robert Bellah y sus colegas han dado a la expresión contemporánea de «cultura popular», después de que una de sus entrevistadas* denominó como «mi propio sheilaísmo» a la «fe» en sí misma: «Yo creo en Dios. No soy una fanática religiosa. No puedo recordar la última vea que fui a la iglesia. Mi fe me ha sostenido durante un largo trecho. Es el sheilaísmo. Mi propia pequeña voz». Los entrevistadores agregan: «Esto sugiere la posibilidad lógica de más de 220 millones de religiones americanas, una para cada uno de nosotros».[41] La forma de culto del politeísmo moderno no es idolatría sino narcisismo humano. En este sentido particular, el culto del individuo se ha convertido —como Durkheim lo previó— en la religión de la modernidad.

Intuyendo que el misticismo individual era la religión del futuro, Troeltsch no pudo anticipar su forma organizativa: «Ya que surgió del fracaso del espíritu eclesiástico real, éste tiene dificultades para establecer relaciones satisfactorias con las Iglesias, y con las condiciones de una organización estable y permanente».[42] Sin embargo, en Norteamérica, el misticismo individual encontró suelo fértil. El pietismo evangélico, «la religión del corazón», fue el vehículo que sirvió para esparcir el misticismo individual, democratizándolo y popularizándolo por todo el protestantismo norteamericano. Al mismo tiempo, el denominacionalismo se convirtió en su forma organizativa. En realidad, en la transformación moderna de la religión, el pietismo ocupó el mismo lugar que MacIntyre le atribuye al emotivismo en la transformación —disolución— de la filosofía moral tradicional.

40. Véase el análisis de Robert Bellah sobre la «religión moderna», en «Religious Evolution», en *Beyond Belief*, Nueva York, Harper & Row, 1970, pp. 39-44.

* [*N. del T.*] El nombre de la entrevistada es Sheila.

41. Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, p. 221.

42. Troeltsch, *Social Teachings*, p. 997.

La base doctrinal del denominacionalismo había ya surgido con el Primer Gran Despertar. Pero de la misma manera que en Europa, la estructura institucional de las Iglesias establecidas y de la disidencia sectaria —a pesar de ser ya altamente pluralista— no permitieron la cristalización de esta base doctrinal. Primero, la separación constitucional de la Iglesia y el Estado y, luego, el Segundo Gran Despertar, transformaron a las Iglesias protestantes y a las sectas en denominaciones. En la década de 1830, el protestantismo evangélico, organizado denominacionalmente, se había convertido *de facto* en la religión civil norteamericana, establecida culturalmente —aunque no políticamente. Después de la Segunda Guerra Mundial, el catolicismo y el judaísmo se sumaron al sistema. «Protestante-católica-judía» llegaron a ser las tres formas denominacionales respetables de la religión norteamericana. La gran experimentación religiosa de la década de los sesenta dejó las puertas denominacionales bien abiertas; y en 1970, con la decisión *Welsh*, la Corte Suprema, que siempre había regulado la entrada al mercado religioso denominacional —libre y competitivo—, dejó que entrara cualquier fe que se aviniera a jugar de acuerdo con las reglas.[43] La estructura denominacional del subsistema religioso es la que transformó a todas las religiones de Norteamérica en denominaciones, independientemente de sus orígenes, reclamaciones doctrinales e identidades eclesiales.[44]

En su amplio estudio de la «sociedad y la fe desde la Segunda Guerra Mundial» —*The Restructuring of American Religion*—, Robert Wuthnow documenta detalladamente el debilitamiento de los lazos denominacionales internos, la disminución de conflictos y prejuicios interdenominacionales y la creciente organización y movilización de recursos religiosos entre las denominaciones. Sin embargo, Wuthnow interpreta esta evidencia como «la decreciente importancia del denominacionalismo», cuando en realidad podría ser interpretada como otra indicación más de

43. Incluyendo «aquellas creencias [que] en la vida de ese individuo ciertamente ocupan "un lugar paralelo a aquél ocupado por [...] Dios" (Seeger, 1965) en las personas religiosas tradicionales» (Welsh, 1970). De N.J. Demerath III y Rhys H. Williams, «A Mythical Past and Uncertain Future», en Robbins y Robertson, *Church-State Relations*, p. 80.

44. Para las referencias y para un desarrollo más sistemático de estos puntos, véase mi *Public Religions in the Modern World*, caps. 6 y 7.

su lógica.[45] Desde sus comienzos en el Primer Gran Despertar, el denominacionalismo nunca significó una fidelidad absoluta y exclusiva a la denominación propia. Aquellas almas «nacidas nuevamente» que han «experimentado» de forma individual el poder redentor de la «Nueva Luz», han tendido siempre a sentir una comunión mucha más cercana con espíritus afines de otras denominaciones que con las «Viejas Luces» de la suya propia.[46] Una vez que las denominaciones llegaron a ser vehículos particulares para la experiencia religiosa individual, la forma organizativa externa y el contenido doctrinal de una denominación particular se convirtieron en algo cada vez más secundario. Si bien este desarrollo podría indicar la importancia decreciente de las Iglesias denominacionales, también puede ser interpretado como el triunfo del principio denominacional.

Hasta las sectas tipológicamente clásicas, como el fundamentalismo protestante, o la Iglesia clásica, la *Una, Sancta, Catholica et Apostolica* Iglesia Romana, son obligadas externamente y, lo que es más importante, inducidas internamente, a funcionar como denominaciones. La miríada de Iglesias y predicadores «independientes» fundamentalistas, cada uno más santo y más fundamentalista que el otro, proclamando «su propia» interpretación literal de los fundamentos de la misma fe cristiana, contenida en el mismo texto, la Santa Biblia, testifican el poder del individualismo moderno. La lectura individual, privada, de cualquier texto constituye una base muy débil para el fundamentalismo doctrinal. Cuando esa miríada de átomos fundamentalistas dejan su reclusión privada, sectaria y auto-impuesta para organizarse públicamente como una Mayoría Moral o, lo que viene a ser lo mismo, cuando esos recursos individuales son hábilmente movilizados por empresarios políticos para la acción colectiva, el fundamentalismo se convierte simplemente en otra denominación.

La Iglesia católica está expuesta a similares presiones externas e internas. Las recientes visitas del papa a Estados Unidos han demostrado concluyentemente que los católicos norteamericanos están más dispuestos que nunca a expresar —pública y efusivamente— su unión con el «vicario de Cristo» y su lealtad a la Santa Sede. Pero como otros individuos modernos, los católicos norteamericanos parecen reservar, para sus propias conciencias, el derecho elemental e inalienable de decidir cuáles de las doctrinas del depósito tradicional de la fe son realmente esenciales. El problema interpretativo, o el margen de libertad, subsiste incluso cuando los católicos aceptan voluntariamente la autoridad de ciertas enseñanzas como dogma o como doctrina autorizada. El sentido y la relevancia de cualquier texto escrito u oral, para cualquier contexto, aún requiere interpretación. Además, son los individuos quienes, crecientemente, realizan la interpretación.

De esta manera, la cuestión no se resuelve a pesar de las consignas, *Roma dixit*, o por el hecho de que Dios haya hablado claramente. La historia de las grandes religiones del libro, el judaísmo, el cristianismo, el islam —tengan o no instituciones eclesiásticas jerárquicas, o escuelas de interpretación autorizadas—, indica que todas ellas están atrapadas en el mismo pantano doctrinal interpretativo. Podemos detectar el funcionamiento de la misma lógica denominacional con la diferenciación estructural moderna y con el individualismo religioso. En todo caso, en Estados Unidos, una organización religiosa tras otra —Iglesias protestantes, sectas protestantes, catolicismo, cristianismo del Este, judaísmo, religiones orientales, y, últimamente, el islam— se han convertido en denominaciones, tanto internamente como frente a las otras. Sin embargo, la pregunta que necesitamos abordar es si en las sociedades modernas diferenciadas, la denominación —como la forma moderna y voluntaria de asociación religiosa, basada en la libertad religiosa y en el pluralismo moderno— puede también asumir una clase diferente de «publicidad», una clase de «publicidad» política.

Religiones establecidas «versus» religiones no establecidas

Dentro de la tradición política liberal siempre se trazó claramente la distinción entre religiones públicas y privadas en términos de la separación constitucional de la Iglesia y el Estado. De conformidad con la tendencia liberal que limita la esfera pú-

45. Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1988, cap. 5 y *passim*.

46. Sobre las diferencias y los conflictos ideológicos entre las Viejas Luces y las Nuevas Luces, véase Alan Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

blica al sector gubernamental público, y engloba a todo el resto dentro de un gran sector «privado», las religiones estatales establecidas son designadas religiones «públicas», mientras que todas las otras religiones son consideradas «privadas». Dado que la concepción liberal tiende a combinar y a confundir el Estado, lo público y lo político, la separación de la religión respecto del Estado es entendida y prescrita como un proceso simultáneo de privatización y despolitización. En la concepción liberal, la religión es un asunto privado y debe seguir siéndolo. El miedo liberal a la politización de la religión es, simultáneamente, el miedo a una oficialización que pueda poner en peligro la libertad de conciencia individual, y el miedo a una religión ética desprivatizada que podría introducir, en las deliberaciones «neutrales» de la esfera pública liberal, concepciones extrañas de justicia, de interés público, de bien común y de solidaridad.

La incongruencia de la conceptualización liberal se manifiesta inmediatamente en el contraste entre una religión altamente despolitizada y privatizada como la de la Iglesia establecida británica (o la de cualquier Iglesia estatal que acepte principios erastianos) y la postura política pública de las sectas libres, congregacionales, «igualadoras» y no conformistas, o la de cualquier religión no establecida dispuesta a enfrentarse a un Estado injusto y pecaminoso. Desde una perspectiva política liberal, la declaración de Tocqueville —perceptiva y, al menos para su tiempo, bastante exacta— ha de ser todavía más paradójica: «la religión en Norteamérica no participa directamente en el gobierno de la sociedad, pero debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas».[47]

La razón liberal para separar la Iglesia del Estado sigue siendo tan válida y tan irreprochable como lo ha sido siempre. Las presiones históricas para la separación de la Iglesia y el Estado surgieron de la dinámica dual de la racionalización religiosa interna y de la emancipación del Estado secular de la religión. La demanda sectaria de «libertad religiosa» provino de la religión misma. Como ha demostrado concluyentemente Georg Jellinek,

47. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Nueva York, Vintage, 1990, vol. 1, p. 305. La religión aún puede ser una institución política importante en Norteamérica, incluso cuando una de las razones principales esgrimidas por Tocqueville —que «ella dirige las costumbres de la comunidad, y, al regular la vida doméstica, regula al Estado» (p. 304)— no sea hoy válida.

el principio moderno de derechos humanos inalienables se originó con las sectas radicales; y fue, en primer lugar, institucionalizado constitucionalmente en la Declaración de Derechos de varios estados norteamericanos.[48] Sin este aporte religioso sectario se podría lograr el principio de «tolerancia» religiosa, pero no necesariamente el principio de «libertad» religiosa. En realidad, antes de llegar a ser el principio iluminista-liberal de la «libertad de pensamiento», la presión por la tolerancia casi siempre encontraba su fuente histórica en la *raison d'état*, en la exigencia del Estado moderno de emanciparse de la religión.[49]

La cláusula dual de la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos de «no establecimiento» y de «libre ejercicio» incorporó esta razón histórica dual para la separación. Esta dualidad siguió siendo objeto de controversia hasta hoy ya que, como lo ha demostrado Thomas Robbins, ésta puede conducir a interpretaciones muy diferentes del principio de separación entre Iglesia y Estado.[50] Una lectura «estrictamente separatista» —basada en principios sectarios radicales, libertarios, o liberales «neutrales»— rechaza consistentemente no sólo cualquier apoyo del gobierno, sino cualquier regulación gubernamental de la religión. Por el contrario, la lectura «separatista benévola» —basada en el principio de tradición histórica e «intento original», o en el argumento funcionalista acerca de las funciones sociales positivas de la religión— rechaza la regulación gubernamental pero demanda el apoyo general del gobierno a la religión. En el polo

48. Jellinek, *Declaration of the Rights of Man*.

49. La separación del Estado y de la religión, y la supremacía del primero sobre las instituciones eclesiásticas, ha sido defendida por Hobbes en *De Cive*, e instituida por primera vez en la Prusia luterana bajo el dominio absolutista por una casa calvinista. Véase Otto Hintze, «Calvinism and Raison d'Etat in Early Seventeenth-Century Brandenburg», en Felix Gilbert (ed.), *The Historical Essays of Otto Hintze*, Nueva York, Oxford University Press, 1975. Al exponer su razón para dar la bienvenida a los católicos romanos como ciudadanos de su Estado, Federico II —el gobernante absolutista ilustrado y discípulo de Voltaire— escribió: «Todas las religiones son iguales y buenas, sólo si aquellos que las profesan son honestos; y si los turcos y los paganos vinieran y quisieran poblar el país, les construiríamos mezquitas e iglesias»; y «Todas las religiones deben ser toleradas; sólo el Procurador General debe velar por que ninguna ofenda a otra, ya que cada uno debe salvarse a su manera». Citado en Peter Gay, *The Enlightenment*, pp. 348-349.

50. Thomas Robbins, «Church-State Tension in the United States», en Robbins y Robertson, *Church-State Relations*, pp. 67-75.

opuesto, la lectura «secular», sospechosa de las funciones negativas de la religión, favorece la regulación gubernamental de la religión mientras que le niega todo apoyo por parte del gobierno. Por último, la interpretación estatista —incluso cuando acepta la separación formal— es también consistente con los principios cesaropapistas al favorecer tanto el apoyo gubernamental como el obsoleto control gubernamental de la religión.[51]

Los límites de la concepción liberal se derivan de su tendencia a concebir todas las relaciones políticas, incluidas las religiosas, de manera muy restringida, en términos jurídico-constitucionales. Pero el problema de la relación entre la religión y la política no puede simplemente reducirse al tema de la separación constitucional de la Iglesia y el Estado. Mientras que la separación Iglesia-Estado es necesaria para garantizar la libertad de la religión respecto del Estado, la libertad del Estado respecto de la religión, y la libertad de la conciencia individual del Estado y de la religión organizada, esto no implica que la religión deba ser privatizada a efectos de garantizar estas libertades. Nuevamente se hace necesario distinguir claramente entre el principio legal de la separación y la prescripción normativa liberal de la privatización. La solidez del principio liberal de la «separación» tal vez encuentra su mejor confirmación indirecta en el hecho de que la Iglesia católica lo haya aceptado, después de haberlo rechazado obstinadamente por su incompatibilidad con el principio «eclesiástico». En realidad, dada esta incompatibilidad, el reconocimiento católico de la legitimidad religiosa del principio moderno de libertad de conciencia —un principio que, en la actualidad, la doctrina católica ve como fundado en «la dignidad sagrada de la persona humana»— debió ser acompañado por una renuncia de su identidad como institución obligatoria. Al adoptar el principio de «libertad religiosa» en el Vaticano II, la Iglesia católica dejó de ser oficialmente una «Iglesia» en el sentido sociológico del término. Sin embargo, la Iglesia católica todavía

51. Para algunas de estas posiciones y debates, Leonard Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*, Nueva York, MacMillan, 1986; A. Stokes y Leo Pfeffer, *Church and State in the United States*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1975; Leo Pfeffer, *God, Caesar and the Constitution*, Boston, Beacon Press, 1974; Robert Drinan, *Religion, the Courts and Public Policy*, Nueva York, McGraw-Hill, 1963; Richard Neuhaus, *The Naked Public Square*, Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans, 1984; James Reichley, *Religion in American Public Life*.

rehúsa aceptar el principio liberal conexo de la absoluta privatización de la religión y de la moralidad.

Hay un sentido en el cual el principio liberal es también irrefutable. En la medida en que el principio legal de separación no está solamente basado en principios de *raison d'état* o en principios liberales de tolerancia (como condiciones necesarias para un orden social moderno, diferenciado y pluralista), sino en el propio principio de libertad de conciencia (fundamento del inviolable «derecho a la privacidad» —sin el cual no puede haber un Estado democrático moderno ni una sociedad civil moderna—) la «deprivatización» de la religión presupone la privacidad de la religión y sólo puede justificarse si el derecho a la privacidad y la libertad de conciencia están también legalmente protegidos respecto de la religión.[52] En otras palabras, desde la perspectiva normativa de la modernidad, la religión puede entrar en la esfera pública y asumir una forma pública sólo si acepta el derecho inviolable a la privacidad y la santidad del principio de libertad de conciencia.

Esta condición se cumple en, por lo menos, tres instancias; en las que, por ende, la deprivatización de la religión puede ser justificada:

a) cuando la religión entra en la esfera pública para proteger no sólo su propia libertad religiosa sino todas las libertades y derechos modernos, y el propio derecho de una sociedad civil democrática a existir en contra de un Estado absolutista, autoritario. El papel activo de la Iglesia católica en los procesos de democratización en España, Polonia y Brasil pueden servir para ilustrar esta instancia;

b) cuando la religión entra en la esfera pública para cuestionar y disputar la absoluta autonomía legal de las esferas seculares, y para objetar sus pretensiones de organizarse de acuerdo con principios de diferenciación funcional sin tener en cuenta consideraciones éticas o morales. Ejemplifican esta segunda instancia las cartas pastorales de los prelados católicos americanos cuestionando la «moralidad» de la carrera armamentista y de las políticas

52. Aquí mi argumento es similar al formulado persuasivamente por Jean Cohen en un contexto diferente. Véase Jean Cohen, «Discourse Ethics and Civil Society», *Philosophy and Social Criticism* 14, 3/4, 1988.

nucleares del Estado, así como la «justicia» y las consecuencias inhumanas del sistema económico capitalista, que tiende a absolutizar el derecho a la propiedad privada y alega ser autorregulado mediante leyes de mercado no fiscalizadas;

c) cuando la religión entra en la esfera pública para proteger el mundo de vida tradicional de la penetración administrativa o jurídica del Estado, y en el proceso revela —para la autorreflexión pública y colectiva de la ética discursiva moderna— asuntos relativos a la formación de normas y de voluntades. La movilización pública de la llamada Mayoría Moral y la posición pública católica frente al aborto en apoyo al «derecho a la vida» son ejemplos de esta tercera instancia.

En la primera instancia, la religión serviría para la constitución misma de un orden social y político liberal. En la segunda y tercera instancias, la religión serviría para mostrar, cuestionar y disputar los mismos «límites» del orden social y político liberal. Al menos, la deprivatización de la religión podría servir para cuestionar la validez empírica de la tesis de privatización de la religión moderna y, lo que es más importante, podría forzar a la teoría de la privatización a cuestionar sus propios fundamentos normativos, centrados éstos en el modelo liberal de la esfera pública y en la rígida separación jurídica de las esferas pública y privada.

Religiones civiles públicas «versus» comunidades religiosas privadas

El concepto moderno de «religión civil», desde Rousseau a Robert Bellah, está íntimamente ligado a la tradición clásica de la virtud republicana y a su desconfianza de la tradición política liberal moderna. En la teoría de Bellah de la religión civil norteamericana, esta tradición republicana se fusiona con dos tradiciones: con la tradición calvinista de la comunidad religiosa y política de la alianza, y con la tradición normativa funcionalista durkheimiana y su individualismo moral y funcional. Este individualismo se contrapone al individualismo egoísta, utilitario y disfuncional.[53]

53. Robert Bellah, «Civil Religion in America», *Daedalus* 96, n.º 1, 1967; *The Broken Covenant: Civil Religion in Time of Trial*, Nueva York, Seabury Press, 1975; Robert Bellah y Phillip Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1980; R.E. Richey y Donald G. Jones (eds.), *American Civil Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1974; y Michael W. Hughey, *Civil Religion and Moral Order*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1983.

Si de religión se trata, la tradición republicana clásica distinguiría entre religiones civiles públicas (funcionando como el culto de la comunidad política), y cultos domésticos privados, cultos asociacionales de la comunidad, y religiones de salvación individuales y privatistas. Aquí la tensión estaría entre el particularismo de una comunidad ética (que integra a todos los ciudadanos a un culto político, el cual coincide con la comunidad política) y las lealtades rivales hacia formas de comunidad más primordiales o más universalistas. Los dogmas religiosos soteriológicos que liberan al individuo de una lealtad absoluta a la comunidad política, dejando libre a la persona para elegir caminos de salvación individuales (mundanos a supramundanos), o para unirse a otros individuos a efectos de formar comunidades religiosas más amplias y universalizables que trasciendan el particularismo de la comunidad política (sea ésta una ciudad-Estado o una nación-Estado), son los que más corroen a las religiones civiles republicanas. En realidad, el problema para la tradición republicana es cómo politizar la religión, cómo aprovechar el poder integrador de la religión sin exponerse al peligro de la teocracia, la cual, si triunfara, eliminaría la autonomía de la esfera política. Sin embargo, incluso siendo exitosos, el erastianismo y otros intentos similares de ejercer controles seculares sobre las instituciones religiosas conducirían al deterioro de la religión. El campo quedaría abierto para críticas proféticas iconoclastas de la idolatría política o para el retiro soteriológico de índole privado.

La discusión de Rousseau, «De la religión civil», ejemplifica vivamente estos dilemas.[54] Rousseau comienza reconociendo que la vieja e indiferenciada fusión de «los dioses» con «las leyes» del Estado fue destruida por la introducción cristiana de «un reino del otro mundo». Esta fusión ya no podría ser reconstruida. La estructura política dualista de la cristiandad medieval, que reemplazó al sistema político de la antigüedad, introdujo no sólo «el más violento despotismo» sino también un «doble poder», un principio de soberanía dual que resultó en «un conflicto perpetuo de jurisdicciones, imposibilitando la existencia de cual-

54. Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Nueva York, Hafner Publishing Co., 1974.

quier sistema de buena organización política en los Estados cristianos». Al formular su propia propuesta para una organización política moderna, Rousseau comienza con la premisa de que «no hay un Estado que haya sido establecido sin tener a la religión como su base». Pero él decide que ninguna de las tres formas existentes de religión satisface las condiciones para una «buena organización política». La «religión del cura», el catolicismo romano, es políticamente inútil y nociva. Internamente, éste «da a la humanidad dos códigos de legislación, dos jefes, [...] les exige deberes contradictorios, e impide que sean hombres y ciudadanos devotos al mismo tiempo». Externamente, por otra parte, las instituciones eclesiásticas transnacionales trascienden los límites territoriales, la comunidad política ciudadana y la soberanía normativa del moderno Estado-nación. Por la tanto, no pueden producir sujetos leales.[55]

En contraste, la «religión del ciudadano» indudablemente produciría sujetos leales a través de la sacralización del Estado y de la nación. Pero ésta «también es nociva» porque está «fundada en el error y en la falsedad», y conduce a un chauvinismo intolerante y a un jingoísmo sanguinario. Finalmente, la «religión del hombre [es] santa, sublime y verdadera», dado que transforma a toda la raza humana en «hermanos». Pero es políticamente inútil, ya que, «sin tener ninguna conexión particular con el cuerpo político», no agrega nada a la legitimidad de las leyes o a los «grandes lazos de las sociedades particulares». Además, ésta socava la virtud republicana porque reemplaza, en «el corazón de los ciudadanos», la pertenencia de éstos al Estado por sus propias preocupaciones mundanas o supramundanas.[56] A la

55. Los comentarios anticlericales de Rousseau pueden servir para iluminar la globalización contemporánea de la política católica y la manera en que esta globalización socava el sistema moderno de Estados-nación, contribuyendo a la formación de una sociedad civil global. «La comunión y la excomulgación constituyen el acuerdo social del clero, por medio del cual siempre serán los amos de la gente y de los reyes. Todos los curas que comulgan juntos son conciudadanos, a pesar de vivir en dos puntos extremos de la tierra; una invención que verdaderamente se podría denominar una obra maestra de la política». Rousseau, *Social Contract*, pp. 118-120. Sobre la globalización, véase Roland Robertson y Jo-Ann Chirico, «Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation», *Sociological Analysis* 46, n.° 3, 1985; y Roland Robertson y William Garrett (eds.), *Religion and Global Order*, Nueva York, Paragon House, 1991.

56. Rousseau, *Social Contract*, pp. 120-121.

larga, Rousseau resuelve el dilema afirmando —simultánea e inconsistentemente— el derecho moderno de la libertad religiosa y de la libertad de opinión (que ningún soberano tiene el derecho de controlar o reducir), y la necesidad de «una profesión puramente civil de la fe, siendo tarea del soberano arreglar los artículos de esa fe, no precisamente como dogmas de la religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser tanto un buen ciudadano como un sujeto leal».[57]

El intento de Durkheim por resolver el problema hobbesiano y los dilemas políticos de Rousseau a través de una teoría sociológica de la integración social normativa, basada en una moralidad científica secular que serviría como la religión civil de las sociedades modernas, sólo reprodujo las viejas e irresueltas tensiones usando un nuevo lenguaje sociológico. La teoría de la religión civil norteamericana, formulada por Robert Bellah, tiene la ventaja de estar cimentada empíricamente, al comenzar con la premisa de que históricamente la organización política norteamericana parece haber tenido algo similar a una religión civil. Sin embargo, incluso cuando aceptemos la premisa de que hubo un tiempo en el cual la organización política* norteamericana estaba integrada mediante una religión civil compuesta por una particular combinación de principios religiosos/morales, bíblicos/puritanos, republicanos/iluministas, y liberales/utilitarios, ya era obvio —en el momento en que Bellah formuló su teoría— que, sea lo que fuese que restara de esta religión civil, ésta se estaba tornando en algo cada vez más irrelevante. El mismo Bellah pronto reconoció que la «alianza» nacional se había «roto», y que ninguna jeremiada común y corriente podía reconstruir el viejo acuerdo. Es más, la misma tríada de principios que conjuntamente constituyen a la religión civil norteamericana, y que en ciertos respectos son similares a las tres religiones de Rousseau, ilustran nuevamente los mismos dilemas. ¿Pueden combinarse las tradiciones republicana, bíblica e individualista moderna sin socavarse mutuamente? ¿Puede la religión civil norteamericana ser algo más que el culto patriótico del claro destino imperial de la nación norteamericana, o el culto de una nación hecha de individuos que persiguen sus pro-

57. *Ibíd.*, pp. 123-124.

* [*N. del T.*] *Polity* en el original.

pias formas —privadas y utilitarias— de religión? Ambos socavarían la virtud republicana. Un republicanismo más comprometido preferiría deportar a la religión a la esfera privada y adoptar la religión secular de la política.[58]

En la medida en que la religión civil sea conceptualizada políticamente, como una fuerza que integra normativamente a la comunidad política, o sociológicamente, como una fuerza que integra normativamente a la comunidad social, es improbable que semejante religión civil reaparezca en las sociedades modernas. Es más, siempre y cuando sobreviva algo parecido a la religión civil, lo más probable es que ésta sea la adaptación de una tradición viviente a las condiciones modernas. En cualquier caso, es teóricamente insostenible y normativamente indeseable postular la existencia de semejante religión civil sobre la base funcionalista de que las sociedades modernas «necesitan» esa religión civil. Las que necesitan ser examinadas son las diferentes maneras en las que las religiones, viejas y nuevas, tradicionales y modernas, pueden jugar papeles públicos, funcionales y/o disfuncionales, en la esfera pública de la sociedad civil. Consecuentemente, el concepto de «religión civil» debe ser reformulado desde el nivel del Estado o de la comunidad social hacia el nivel de la sociedad civil.

Siguiendo a Alfred Stepan, uno puede distinguir tres áreas en la organización política moderna: el Estado, la sociedad política y la sociedad civil.[59] Siguiendo el modelo «discursivo» del «espacio público», uno puede conceptualizar la «esfera pública» como la dimensión constitutiva de cada una de estas tres áreas de la *polity*. En principio, la religión puede ser ubicada en cada uno de estos tres espacios públicos de la *polity*.[60] Puede haber religiones «públicas» al nivel del Estado, siendo la «Iglesia» el ejemplo paradigmático. Puede haber religiones «públicas» al nivel de la sociedad política, como en todas las instancias en las que la religión se moviliza políticamente en contra de otros movimientos religiosos o seculares, o se institucionaliza en un partido político que compite con otros partidos religiosos o seculares. Toda la gama de movimientos católicos contrarrevolucionarios desde los tiempos de la Revolución Francesa hasta la Guerra Civil Española, época apropiadamente caracterizada por David Martin como «organicismo reactivo»; la movilización política de minorías religiosas frente a diferentes tipos de *Kulturkampf* provenientes del Estado o de otros movimientos o partidos religiosos o seculares; sistemas estructurales de «encolumnamiento» político-religioso, como los que se desarrollaron de manera característica en Bélgica u Holanda; la movilización eclesiástica de los laicos a través de la «Acción Católica» para proteger o fomentar los intereses y privilegios de la Iglesia; el sistema de partidos demócrata-cristianos que cristalizó después de la Segunda Guerra Mundial en países católicos y, en menor medida, en países luteranos; y la reciente movilización electoral de la Nueva Derecha Cristiana: todas estos casos pueden ser vistos como diferentes tipos de religión «pública» ubicada al nivel de la sociedad política.[61]

Una de las principales tesis de este trabajo es que, al menos en Europa Occidental, esta época histórica, la «edad» del organicismo reactivo, de guerra política y cultural secular/religiosa y clerical/anticlerical, de Acción Católica, de encolumnamiento

58. Véase Benjamin I. Schwartz, «The Religion of Politics: Reflections on the Thought of Hannah Arendt», *Dissent* 17, marzo-abril de 1970.

59. Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 3-12.

60. Véase Cohen y Arato, *Civil Society and Social Theory*; y Benhabib, «Models of Public Space».

61. El mejor y más sistemático análisis histórico-comparado de los diversos patrones de movilización política de la religión cristiana en el mundo moderno se encuentra en David Martin, *A General Theory of Secularization*, Nueva York, Harper & Row, 1978. Véase también Joseph N. Moody (ed.), *Church and Society: Social and Political Thought and Movements, 1789-1950*, Nueva York, Arts, Inc., 1953; M.P. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1957; Ellen Lovell Evans, *The German Center Party, 1870-1933: A Study in Political Catholicism*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1974; Gianfranco Poggi, *Catholic Action in Italy: The Sociology of a Sponsored Organization*, Stanford, Stanford University Press, 1967; Jean-Guy Vaillancourt, *Papal Power: A Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites*, Berkeley University of California Press, 1980; Owen Chadwick, *The Pope and European Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1981; Stein Rokkan, *Citizens, Elections and Parties*, Oslo, Universitets forlaget, 1970, y «Towards a Generalized Concept of Verzuiling: A Preliminary Note», *Political Studies* 4, 1977; J. Billiet y K. Dobbelaere, «Vers une deinstitutionalization du pilier chrétien», en L. Voyé *et al.*, *La Belgique et ses dieux: Églises, monuments religieux et laïques*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1985; K. Dobbelaere y J. Billiet, «Les Changements internes du pilier Catholique en Flandre: D'un Catholicisme d'église à une Chrétienté Socio-culturelle», *Recherches Sociologiques* 2, n.° 14, 1983.

religioso y de Democracia Cristiana, ha llegado a su fin.[62] El organicismo reactivo fue la respuesta de la Iglesia a la Revolución Francesa así como a las revoluciones liberales del siglo XIX, mientras que la Acción Católica y la Democracia Cristiana fueron respuestas de la Iglesia frente al surgimiento de partidos de masas secularistas y laicistas, particularmente socialistas, al terminar el siglo. Ambas fueron reacciones defensivas frente a lo que correctamente se percibía como un ambiente hostil, moderno y secular. Si hoy la Iglesia ya no busca volver a entrar en el Estado mediante la movilización de los laicos a efectos de ganar nuevamente el control sobre la sociedad, esto se debe —en gran medida— al hecho de que la Iglesia ya no se siente amenazada por un Estado secular hostil o por movimientos sociales hostiles. La desaparición del anticlericalismo de la política cotidiana en los países católicos es, quizás, el indicador más revelador de esta transformación histórica.

Ha surgido una dinámica de reconocimiento y acercamiento mutuos entre la religión y la modernidad, terminando con los ciclos conflictivos abiertos por la crítica iluminista de la religión. Por un lado, el reconocimiento crítico de la dialéctica del iluminismo, y la auto-limitación posmoderna frente al proyecto racionalista de redención secular, han conducido al reconocimiento de las reclamaciones de validez de la religión y del papel positivo de la Iglesia católica en el establecimiento de límites frente a las tendencias absolutistas del Estado moderno, sea en la variante comunista polaca o en la variante de la «seguridad nacional» latinoamericana. Por el otro lado, el *aggiornamento* católico, esto es, el giro terrenal de la Iglesia, la revaluación religiosa de la realidad secular, su compromiso profético para con los principios de libertad, justicia y solidaridad en el orden social y político, han convertido en superfluos a esos aspectos de la crítica iluminista de la religión que, no hace mucho tiempo, eran aún relevantes en lugares como Brasil o España.

Más importante aún es el hecho de que la Iglesia católica haya renunciado, en gran extremo, a su propia identidad como una

62. Obviamente, esto no excluye la posibilidad de que algunos partidos que continúan llamándose demócrata-cristianos puedan durar algún tiempo o incluso resurgir en Europa del Este. Tampoco excluye la posibilidad de que, en el futuro, continúe una guerra católico-protestante abierta en Irlanda del Norte.

«Iglesia», esto es, como una comunidad religiosa territorialmente organizada y obligatoria, coincidente con la comunidad política o con el Estado. Este cambio en la propia identidad, estimulado por la adicional secularización del Estado moderno que ya no necesita de la legitimación religiosa, ha conducido a un cambio fundamental en la ubicación y orientación de la Iglesia católica, desde una Iglesia católica centrada y anclada en el Estado a una centrada en la sociedad civil. Fue esta «separación» voluntaria entre el Estado y el catolicismo, este cambio en la propia identidad, lo que le permitió a la Iglesia católica jugar un papel activo en los procesos de democratización desde España hasta Polonia, desde Brasil hasta las Filipinas.

El desarrollo más significativo que ha surgido de las recientes transiciones a la democracia en los países católicos es el hecho de que, más allá de encontrarse en una posición mayoritaria, con un prestigio sin precedentes y con influencia dentro de la sociedad civil, en todos lados la Iglesia católica no sólo ha aceptado la separación constitucional de la Iglesia respecto del Estado y el principio religioso de la libertad religiosa, sino que también ha abandonado sus tradicionales intentos de establecer y/o patrocinar partidos católicos oficiales, que podrían ser utilizados para defender y promocionar políticamente los privilegios eclesiásticos y las reclamaciones de la Iglesia. La Iglesia parece haber aceptado no sólo la separación respecto del Estado sino también su separación de la misma sociedad política. Sin embargo, esto no quiere decir que el catolicismo necesariamente se privatice, o que la Iglesia ya no vaya a jugar papel público alguno. Esto sólo significa que el lugar público de la Iglesia ya no es el Estado o la sociedad política, sino, en cambio, la sociedad civil.

«Hogar versus trabajo»: la esfera privada femenina de la religión y de la moralidad «versus» la esfera pública masculina del trabajo y de la legalidad

Por último, también se podría aplicar al campo religioso la distinción —trazada por las críticas feministas y algunas formas de análisis económico— entre la esfera pública del «trabajo» y la esfera privada doméstica. Semánticamente, por cierto, el antónimo de «trabajo» no es «hogar» sino «ocio». Sin embargo, la

distinción describe el verdadero proceso histórico moderno de separación del lugar de trabajo respecto de la esfera doméstica. Es más, la distinción cumple una función crítica al atraer nuestra atención hacia un proceso constitutivo dual de la modernidad. En primer lugar, esta distinción demuestra que, bajo condiciones modernas de producción de mercancías, sólo la esfera del empleo asalariado es reconocida como «trabajo»; de esta manera, se excluye de la consideración y de la retribución (poder, estatus, riqueza) toda la esfera de reproducción humana y social, desde el «trabajo» de parto hasta la crianza de los niños, y toda la gama de actividades domésticas conectadas con la reproducción de la fuerza de trabajo —siendo todas ellas actividades en las cuales el esfuerzo y el trabajo femenino son preponderantes.[63] Adicionalmente, la distinción señala el hecho de que, bajo condiciones capitalistas modernas, la misma esfera del ocio ha sido mercantilizada y transformada en la esfera autónoma de «cultura de masas» industrializada, la esfera en la cual los objetos culturales son producidos, distribuidos y consumidos.

Cuando aplicamos al campo religioso la distinción entre el trabajo «público» y el hogar «privado», ésta inmediatamente demuestra el lugar ambiguo que la religión tiene en el mundo moderno. Por un lado, uno podría decir, casi categóricamente, que la religión pertenece a la esfera de la cultura. Históricamente, la religión ha sido «el centro» de la cultura —como lo atestiguan de igual manera análisis antropológicos, histórico-culturales y civilizacionales. Algunos de los mejores análisis sociológicos de la religión han demostrado que, así como el resto de la cultura, la religión en el mundo moderno está expuesta a las fuerzas de la mercantilización. Peter Berger escribe que: «La situación pluralista es, sobre todo, una situación de mercado. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias de

63. Semejante desarrollo contrasta profundamente con, por ejemplo, el modelo de la ciudad antigua en donde *oikos*, esto es, la esfera doméstica, era la esfera del «trabajo», la esfera en la que todas las formas de «trabajo» humano tenían lugar. Las categorías de la antropología filosófica de Hannah Arendt, desarrolladas en *The Human Condition*, están moldeadas precisamente por la formación histórica y particular de la antigüedad. Arendt eligió vivir en las categorías de la mente griega, antes que reflejar irreflexivamente las categorías modernas derivadas de la separación entre el «hogar» y el «trabajo» —como lo hacen la mayoría de las filosofías modernas y las ciencias sociales.

marketing y las tradiciones religiosas en mercancías destinadas al consumo».[64] En realidad, en Estados Unidos, el departamento de «salvación» debe ser uno de los sectores más diversificados y rentables de toda la industria cultural de masas. Sin embargo, el hecho de que las teorías de la cultura moderna y del recientemente establecido campo de la sociología de la cultura tiendan a ignorar completamente la religión es sintomático del lugar incierto de la religión en el mundo moderno. Al menos tácitamente, se entiende que con el concepto cultura uno se refiere exclusivamente a la cultura «secular».

Quizás sea la crítica feminista de la separación público-masculino/privado-femenino la que mejor ilumine el significado profundo de la privatización moderna de la religión. Decir que «la religión es un asunto privado» no sólo describe un proceso histórico de diferenciación institucional sino que, en realidad, prescribe el lugar apropiado de la religión en la vida social. El lugar que la modernidad asigna a la religión es el «hogar», entendido no como el lugar físico de lo doméstico sino como el «lugar constante de los afectos» (Webster). El hogar es la esfera del amor, la expresión, la intimidad, la subjetividad, el sentimentalismo, las emociones, la irracionalidad, la moralidad, la espiritualidad y la religión. Es más, esta esfera doméstica es la esfera femenina por excelencia. En efecto, Ann Douglas ha descrito apropiadamente el proceso histórico de privatización de la religión que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XIX en América como un proceso de «feminización».[65]

Como han señalado las críticas feministas y los filósofos morales, la feminización de la religión y de la moralidad tiene efectos empobrecedores tanto en la esfera pública como en la privada.[66] La religión, como la virtud moral, se vuelve tan senti-

64. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, Garden City, N.Y., Anchor Books, 1969, p. 138.

65. Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1977. Para un análisis histórico más matizado y complejo, véase Nancy Cott, *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» in New England, 1780-1835*, New Haven, Yale University Press, 1977.

66. Véase nota 12. También Rosemary Radford Ruether, «The Cult of True Womanhood», *Commonweal*, 9 de noviembre de 1973. Es paradójicamente revelador el hecho de que, como fuera señalado por muchas críticas feministas, la división público-masculino/privado-femenino también recorra el interior de las instituciones religiosas. El ministerio y las oficinas eclesiásticas están reservados predominantemente —en algunas denominaciones todavía

mentalizada, subjetivada y privatizada que pierde no sólo poder público sino también relevancia pública intersubjetiva. Exentas de racionalidad y responsabilidad pública discursiva, la religión y la moralidad simplemente se tornan un asunto de gusto privado, individual. Mientras que las sociedades premodernas tendieron a imponer expresiones públicas de la religión, desde «actos de fe»* colectivos en la plaza pública hasta penitencia pública y comunal; en contraste, las sociedades modernas tienden a proscribir cualquier demostración pública de la religión. En realidad, la privatización de la religión llega a tal punto que se torna «irreverente» y de mal gusto exponer públicamente la propia religiosidad. De igual manera que la exhibición de partes privadas del cuerpo y la manifestación de las emociones, las confesiones religiosas fuera de una esfera religiosa estrictamente delimitada son consideradas no sólo una degradación de la propia privacidad sino también una violación del derecho a la privacidad de los otros.

Las consecuencias para la esfera pública del «trabajo» son igualmente significativas. La política y la economía se toman esferas literalmente «amorales», espacios de los que deben ser excluidas consideraciones morales o religiosas. En el proceso, la misma «esfera pública» se empobrece. Seyla Benhabib ha demostrado que el modelo liberal de «diálogo público», y su regla de «neutralidad», imponen ciertas «restricciones conversacionales», que tienden a funcionar como una «regla mordaza», excluyendo de la deliberación pública la entera gama de asuntos declarados «privados» —desde la economía privada hasta la esfera privada doméstica y la formación privada de normas. Sin embargo, como señala Benhabib, «El modelo del diálogo público basado en restricciones conversacionales no es neutral, en la medida en que presupone una epistemología moral y política; esto a su vez justifica una separación implícita entre lo privado y la público de manera tal que conduce al silenciamiento de las

exclusivamente— para hombres, mientras que los laicos y los asistentes a misa tienden a ser desproporcionadamente mujeres. En realidad, es esta esfera (la más femenina) la que revela —como quizás ninguna otra esfera— los signos de la dominación patriarcal. Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston, Beacon Press, 1985; Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983.

* [*N. del T.*] En español en el original.

preocupaciones de ciertos grupos excluidos».[67] Además, el principio de «neutralidad dialógica» tiende a ignorar la dimensión «agonal» de la política, y deja de reconocer que «en el mundo moderno, todas las luchas contra la opresión comienzan por redefinir los asuntos que habían sido previamente considerados "privados", no-públicos, y no-políticos como temas de preocupación pública, como temas de justicia, como lugares de poder que necesitan legitimación discursiva».[68]

Mediante la incorporación reflexiva de la experiencia práctica de los movimientos de mujeres y las preocupaciones teóricas feministas, la teoría política de Benhabib demuestra no sólo los límites del modelo liberal de «espacio público», sino también la medida en que el «modelo discursivo» de Habermas ha heredado innecesariamente algunas «dudosas distinciones del contrato social liberal», las cuales parecen estar reñidas con una lectura más radical y procedural de su teoría. En el caso del liberalismo, la necesidad crucial de mantener una clara diferenciación entre las esferas de la legalidad y la moralidad, a efectos de proteger todas las libertades individuales modernas y el derecho a la privacidad, conduce a una concepción excesivamente jurídica de la división entre público y privado.

Benhabib señala que esta misma entendible preocupación hace que Habermas establezca límites excesivamente rígidos entre «temas públicos de justicia» y «concepciones privadas de la buena vida», «intereses públicos» y «necesidades privadas», y «asuntos públicos de las normas y asuntos privados de los valores».[69] Desde luego que el tema no puede ser la eliminación de estos límites, los cuales son necesarios para proteger las libertades modernas y para estructurar a las sociedades diferenciadas modernas. Lo que está en juego es la necesidad de reconocer que los mismos límites están —y necesitan estar— abiertos a la disputa, redefinición, renegociación y legitimación discursiva. De acuerdo con Benhabib, «Si la agenda de conversación está radicalmente abierta, si los participantes pueden someter a una inspección crítica y un cuestionamiento reflexivo todos y cada uno de los asuntos, no hay manera de predefinir —con anteriori-

67. Benhabib, «Models of Public Space», p. 82.
68. *Ibid.*, p. 22.
69. *Ibid.*, pp. 88-89.

dad a la conversación— la naturaleza de los temas discutidos, de predefinirlos como temas de justicia o de buena vida».[70] Esta agenda debe incluir todos los límites: privado y púbico, moral y legal, justicia y buena vida, religioso y secular. Debe también incluir los límites entre todas las esferas sistémicas funcionalmente diferenciadas: Estado, economía, sociedad civil, familia, religión, etc.

Lo que llamo «deprivatización» de la religión moderna es el proceso por el cual la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada y entra en la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil, a efectos de tomar parte en el proceso continuo de disputa, legitimación discursiva y retrazado de los límites. En los años ochenta, la religión ha estado a la vanguardia de varias formas de acción colectiva en todo el mundo, tanto a nivel de la lucha como del discurso, usualmente en ambos lados de cada uno de los asuntos disputados, siendo ella misma objeto y sujeto de la disputa y del debate. Por lo tanto, no se trata de que la religión sea esencialmente buena o mala para la política, sea funcional o disfuncional para el sistema social, sea históricamente progresista o regresiva. Los científicos sociales, en tanto actores prácticos, y en tanto teóricos involucrados en hacer «distinciones» y trazar límites, necesitarán desarrollar criterios analíticos y normativos para diferenciar varias formas de religión pública, y distinguir sus posibles consecuencias socio-históricas. Pero, sobre todo, los científicos sociales necesitan reconocer que, más allá de todas las fuerzas estructurales, las presiones legítimas y las diversas razones válidas que en el mundo moderno y secular empujan a la religión hacia la esfera privada, la religión continúa teniendo —y probablemente seguirá teniendo— una dimensión pública. Las teorías de la modernidad, las teorías de la política moderna y las teorías de la acción colectiva que sistemáticamente ignoran esta dimensión pública de la religión moderna son, necesariamente, teorías incompletas.

70. *Ibíd.*

CAPÍTULO 5

¿QUÉ ES UNA RELIGIÓN PÚBLICA?*

A la aparentemente sencilla pregunta, ¿qué es una religión pública?, uno podría ofrecer otra aparentemente sencilla respuesta: una religión pública es aquella que asume o intenta asumir un carácter, función o rol público. Las complicaciones comienzan el momento en que uno intenta establecer los diversos y a veces incongruentes significados de la palabra «público»; e incluso se hace más complejo si hablando de religión uno distingue aquello que Hugh Heclo ha denominado niveles de análisis *conductual*, *institucional* y *filosófico* —niveles que corresponden a lo que los sociólogos tienden a llamar niveles interaccional, organizacional y social.[1]

Comenzando con los variados significados de «público», se podría usar la distinción analítica entre tres áreas del sistema de gobierno —Estado, sociedad política y sociedad civil— con el objeto de distinguir tres tipos diferentes de religión pública que corresponden respectivamente a estas tres áreas.[2] Las Iglesias estatales establecidas serían el ejemplo paradigmático de reli-

* La versión original de este trabajo está tomada de «What is a Public Religion?», en Hugh Heclo y Wilfred McClay (eds.), *Religion Returns to the Public Square: Faith and Polity in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002, 112-139.

1. Ver Hugh Heclo, «Religion and Public Policy: An Introduction», *Journal of Policy History*, 13, 2001, 4-5; y Niklas Luhmann, «Interaction, Organization and Society», en *The Differentiation of Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, 69-89.

2. Para una elaboración más sistemática ver el trabajo ya citado de José Casanova: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

gión pública a nivel estatal. Las religiones que movilizan sus recursos institucionales para la competición a través de los partidos políticos, los movimientos sociales, o las agencias de *lobby* serían ejemplos de religión pública en el nivel de la sociedad política. Finalmente, las religiones públicas en el nivel de la sociedad civil estarían ejemplificadas por aquellas que entran en la esfera pública —es decir, la esfera pública indiferenciada o sociedad civil— para participar en los debates públicos abiertos sobre la *res publica* —es decir, sobre los asuntos públicos, política pública y el bien común.

Al menos en Estados Unidos existe un consenso casi unánime relacionado con el deseo de mantener la separación entre la Iglesia y el Estado. Las voces que buscan el establecimiento de una Iglesia (es decir, las religiones públicas al nivel estatal) son pocas y marginales. Los debates contemporáneos en América, no son sobre la separación, que muy poca gente cuestiona, sino sobre la estructura del muro de separación, es decir, cómo de impermeable o poroso debiera ser este muro y a qué clases de religión se debiera permitir entrar en la esfera pública o implicarse en los asuntos públicos. Respecto a los tipos de religión que pudieran entrar en la esfera pública, yo echaría un vistazo al ámbito individual conductual que genera menos controversia antes de analizar el ámbito más polémico institucional-social.

La religión del individuo y la esfera pública

El nivel conductual individual es simultáneamente el más fundamental y el más elusivo. Es fundamental porque es improbable que la religión tenga mucha relevancia pública a menos que sea relevante en la vida del ciudadano individual como una norma de conducta, como una fuente motivacional de implicación pública o como una fuente discursiva o normativa para la voz pública del ciudadano y las decisiones públicas. Es elusivo debido al sesgo ideológico hacia la privatización de la religión que está construido en las lecturas secularistas del «muro de separación» y en el principio de «neutralidad» de las teorías liberales de la esfera pública. Las teorías constitucionales secularistas y las ideologías liberales no son necesariamente hostiles a la religión; incluso pueden dar la bienvenida a la religión como un

fundamento positivo de la virtud cívica, de la implicación cívica y de la integración normativa de la forma de gobierno.

Sin embargo, según estas teorías, la religión debiera permanecer en el ámbito privado, implícito, más que en el público y explícito. El principio liberal positivo de «neutralidad dialógica» que pretende facilitar el acceso igual y universal a la esfera pública y protegerlo contra la discriminación basada en la religión, el género, la raza o cualquier identidad adscriptiva, se ha convertido en una «regla mordaza» que incapacita desde el momento en que se espera que los ciudadanos renuncien a sus identidades religiosas cuando entran en la «esfera pública» así como pretende ejercitar la autorrestricción conversacional, desterrando el lenguaje religioso de la esfera pública.[3] El modelo del «sí mismo sin hipotecas de ninguna clase» en este caso se convierte en un estorbo.

Ahí radica la paradoja de la experiencia americana. Por una parte, la religión crece con fuerza en la esfera privada; los observadores europeos manifiestan su sorpresa desde los análisis de Alexis de Tocqueville por la extendida religiosidad y por «el impresionantemente fuerte espíritu religioso» (Max Weber) de los americanos;[4] y la pertenencia religiosa ha aparecido casi como una condición de solvencia, al menos en el pasado, y para la respetabilidad política y la elegibilidad, incluso hoy lo es. Es la religión en abstracto, no cualquier doctrina religiosa particular o lealtad confesional, lo que se supone que tiene un efecto positivo sobre la vida cívica. Como el presidente Dwight D. Eisenhower se reputaba de afirmar: «No me importa qué religión tienen los americanos, mientras tengan una religión».[5]

El análisis de Tocqueville de la relevancia de la religión para la trascendencia del egoísmo individual y el solipsismo privatis-

3. Ver Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and democracy in America*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmanns, 1984; y la crítica feminista de la neutralidad dialógica liberal de Seyla Benhabib en «Models of Public Space, Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

4. Ver Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Nueva York, Vintage, 1990; y Max Weber, «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism», en H.H. Gerth y C.W. Mills (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, 303.

5. Ver el capítulo 8 de este volumen: «The Politics of Religious Revival», *Telos*, 59, 1984, 8.

ta e incluso sus análisis de la relevancia del voluntarismo religioso y las asociaciones religiosas para el asociacionismo cívico en general y coextensivamente para la vitalidad de la sociedad civil fue tan válido ayer, como lo es hoy y lo será siempre. El compromiso religioso continúa siendo una fuente motivacional primaria, un «hábito del corazón» para la implicación en los movimientos sociales de todos los tipos y una de las claves para las relaciones cambiantes entre el interés privado y la acción pública.[6] Además, a pesar de que la tendencia a rezar solo, como «jugar solo en la bolera», representa un incremento y según las indicaciones de Robert Putnam el «capital social» americano está disminuyendo, una gran parte de él permanece alojado dentro de las asociaciones religiosas.[7] Las encuestas de investigación y las electorales siguen rastreando las relaciones cambiantes entre la afiliación religiosa, los cambiantes alineamientos de los partidos y las opciones electorales, que a su vez afectan directamente a la política pública. Pero, para examinar la relación existente entre la religión y la esfera pública con mayor profundidad, tenemos que ir más allá del nivel conductual individual.

Instituciones religiosas, Estado secular y esfera pública

Karl Marx, de forma singular, describió la paradoja única del excepcionalismo americano en su ensayo «Sobre la cuestión judía», cuando siguiendo a Tocqueville observó que América era tanto el modelo de «separación perfecta» (entre el Estado y la religión) como el «país de la religiosidad *par excellence*».[8] Esta paradoja única está recogida constitucionalmente en la cláusula dual de la Primera Enmienda, que mantiene un muro de separación entre el Estado y cualquier religión, mientras simultáneamente garantiza el libre ejercicio de la religión, a pesar de que el

6. Robert N. Bellah *et al.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985; Albert O. Hirschmann, *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

7. Robert Putnam, *Bowling Along: The Colapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon and Schuster, 2000.

8. Karl Marx, «On the Jewish Question», en *Early Writings*, Nueva York, Vintage, 1975, 217 y ss.

Estado a través de los tribunales se reserva el derecho de determinar lo que constituye una religión y qué actividades religiosas merecen protección constitucional. Es la tensión y el equilibrio entre estos dos principios interrelacionados lo que constituye la experiencia americana de libertad religiosa, tan diferente de la europea, «el lustre de nuestro país», en palabras de John T. Noonan,[9] aunque no siempre ha ocurrido que la libertad de religión ha sido siempre mayor en Estados Unidos que en Europa.

Algunas sociedades europeas, más notablemente Inglaterra, desarrollaron un modelo de libertad religiosa y de tolerancia de las minorías religiosas muy pronto, si no más pronto y al menos tan lustroso como el de Estados Unidos. En Inglaterra este logro fue acompañado por la preservación del establecimiento formal de la Iglesia anglicana, que todavía continúa hoy. Otros países europeos, más notablemente Francia, después de mucha lucha erigieron un muro de separación entre la Iglesia y el Estado tan estricto como el de Estados Unidos. Sin embargo, en Francia esta separación fue acompañada por un Estado laicista que agresivamente redujo el libre ejercicio de la religión. Siguiendo «los dos conceptos de secularismo» de Wilfred M. McClay, se podría decir que Francia manifiesta una forma extrema de «secularismo positivo» mientras que Estados Unidos ha tendido a poner de manifiesto una comprensión del secularismo más limitadamente «negativa».[10]

Repito, los debates y conflictos sobre el secularismo en América no se restringen habitualmente a la validez del des-establecimiento religioso y a la separación estricta, que poca gente cuestiona, ni se basan habitualmente en un sesgo secularista ilustrado, que viendo a la religión como un obstáculo al progreso, la libertad y la razón, tratara de limitar su libre ejercicio.[11] Los de-

9. John T. Noonan, *The Lustre of Our Country: The American Experience of Religious Freedom*, Berkeley, University of California Press, 1998.

10. Wilfred M. McClay, «Two Concepts of Secularism», *Journal of Policy History*, 13, 1, 2001, 47-72.

11. Sin embargo, como Charles Glenn ha mostrado en su análisis de la influyente filosofía educacional de John Dewey en el capítulo 10 del trabajo compilado por Hugh Heclo y Wilfred McClay (eds.), *Religion Returns to the Public Square: Faith and Polity in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002, algo del mismo sesgo ilustrado estaba operativo en la transformación del sistema de la escuela pública en el siglo XX.

bates se centran en el correcto equilibrio, a lo largo del tiempo, con la mediación de los tribunales, entre las cláusulas de la separación y el libre ejercicio —un equilibrio que se ha mostrado difícil de conseguir, teniendo en cuenta lo que algunos constitucionalistas consideran como una contradicción inherente existente entre las dos cláusulas.[12] Dicho de forma más sencilla, una protección constitucional más completamente consistente del libre ejercicio de la religión requeriría la protección de las prácticas religiosas inconformistas e incluso «desviadas», garantizando necesariamente excepciones legales especiales para comunidades religiosas particulares al objeto de dar cabida a sus prácticas religiosas. Pero tal requerimiento iría no sólo en contra del principio de igualdad ante la ley sino contra el principio nuclear de la separación, que prohíbe al gobierno ofrecer cualquier ayuda especial o ventaja a cualquier comunidad religiosa particular sobre otra.

Las áreas de disputa, además, han cambiado dependiendo de los cambios tanto en el gobierno federal y los gobiernos de los Estados, como en la opinión pública y las mayorías y minorías religiosas. A lo largo del siglo XIX, bajo condiciones de hecho de hegemonía protestante en la esfera pública de la sociedad civil, las decisiones de los tribunales, a menudo, reflejan las sensibilidades religiosas de la mayoría protestante y sirven para proteger las normas de las Iglesias protestantes establecidas. Los así llamados conflictos Iglesia-Estado entre el gobierno y las minorías religiosas, más que ser una expresión de un Estado «neutral» que celosamente protege el no-establecimiento de una religión de Estado, reflejan las confrontaciones entre las minorías religiosas inconformistas y la mayoría religiosa protestante.

A través de estas confrontaciones y a través del litigio para proteger el libre ejercicio de la religión, las minorías religiosas inconformistas han sido un instrumento en la expansión constante del área del libre ejercicio y en la institucionalización de un pluralismo religioso más genuino.[13] Crecientemente, en décadas recientes —en la medida en que el pluralismo religioso, cultural y moral se ha expandido y el protestantismo ha perdido progresivamente su carácter mayoritario y de religión establecida en la religión, la cultura y la moralidad— el Estado (particularmente la Corte Suprema) ha adoptado una posición más secular, «neutral», que muchos críticos ven no sólo como una salida de la práctica de las Iglesias establecidas sino del propio intento de los fundadores. En palabras de Charles J. Reid Jr., «la Corte se ha movido hacia un ámbito donde la cláusula del establecimiento agresivo y la tímida jurisprudencia sobre el libre ejercicio amenazan la libertad religiosa».[14] Podría decirse que este párrafo es una exageración, al menos mirando a la libertad religiosa, pero es indicativo de los altamente disputados debates contemporáneos.[15]

La percepción extendida, al menos entre muchos grupos religiosos e intelectuales favorables, es de que la Corte ha ido demasiado lejos en una dirección «secularista positiva» que ha conducido a un esfuerzo concertado de muchos sectores de la sociedad para mover el péndulo, en la dirección opuesta. Efectivamente, hay signos claros de que la corrección hacia la cláusula del libre ejercicio en dos áreas principales que afectan a la política pública, a la educación y al bienestar está en movimiento, como los debates sobre los «cupones escolares» y las «caridades basadas en la fe» parecieran indicar.

Indudablemente, cuando las organizaciones religiosas se convierten en proveedores de servicios públicos, con financiamiento público, uno bien pudiera hablar de una forma particular de religión pública, si no de enredo de Iglesia-Estado. A través de la historia, tanto en Estados Unidos como en otros lugares, las Iglesias y los grupos religiosos han servido como proveedores primarios de servicios sociales —de educación, salud y bienestar. La apropiación creciente (y algunas veces la monopolización) de estos

12. Para una reconstrucción crítica del zigzagueo de la Corte Suprema entre las dos cláusulas, ver el capítulo 10 del volumen citado de Hugh Heclo y Wilfred McClay (eds.). Diferentes análisis del dilema constitucional inherente se pueden ver en Jesse H. Choper, «The Religious Clauses of the First Amendment: Reconciling the Conflict», *University of Pittsburg Law Review*, 41, 1980, 673-701; y Leo Pfeffer, «Freedom and/or Separation: The Constitutional Dilemma of the First Amendment», *Minnesota Law Review*, 64, 1980, 561-584.

13. Eric Michael Mazur, *The Americanization of Religious Minorities. Confronting the Constitutional Order*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

14. Ver el capítulo 3 del volumen compilado por Hugh Heclo y Wilfred McClay (eds.).

15. James Davidson Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books, 1991; y Rhys H. Williams (ed.), *Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 1997.

servicios públicos por las agencias estatales y gubernamentales, particularmente durante el siglo pasado, ha sido retratado como el principal indicador del supuestamente progresivo proceso de secularización. Hoy, con la proliferación de los esquemas de privatización de los servicios públicos así como la renovada implicación de las organizaciones religiosas en su provisión, uno podría hablar de revés del proceso de secularización —otra instancia de lo que he denominado «la des-privatización de la religión». En cualquier caso, se ponen en cuestión las pretensiones secularistas y liberales según las cuales la religión en el mundo moderno es —y debe seguir siéndolo— un asunto privado.

Por razones históricas concretas conectadas con las complejas relaciones existentes entre la mayoría nativista protestante y las minorías religiosas inmigrantes católica y judía, se observan conexiones en el área de la educación pública con cierta aprehensión por parte de los tribunales y por los vigilantes secularistas al considerarlas como amenazas al muro de separación. Los promotores religiosos tienden hoy a defender las mismas conexiones de la religión en la provisión de servicios públicos como expresiones legítimas del libre ejercicio de la religión. A pesar de que éstas pudieran ser esas clases de religión pública que provocan la mayor parte del debate y el litigio calientes, no son desde mi punto de vista los tipos más interesantes analíticamente o relevantes públicamente. Más interesante tanto analítica como prácticamente son aquellas instancias en las que los grupos religiosos o las organizaciones religiosas entran en la esfera pública o política o en la sociedad civil para participar o bien en la competición política o en el debate público.

En otro sitio, he utilizado la reemergencia pública del fundamentalismo protestante y la movilización política de la Moral Majority, la Nueva Derecha Cristiana, como un ejemplo de religión pública en el nivel de la sociedad política, mientras las intervenciones públicas de los obispos católicos en asuntos como la carrera armamentista, la economía de Estados Unidos y el aborto —especialmente una vez que los obispos abandonaron su estrategia inicial de movilización electoral— son presentadas como instancias de religión pública en la esfera pública de la sociedad civil.[16] Éstas son, por supuesto estrictamente hablando, distinciones analíticas que raramente están presentes en forma claramente delimitada en la desordenada realidad de ahí afuera. A pesar de todo, es importante desde mi punto de vista mantener la distinción analítica por las repercusiones actuales que se siguen de los diferentes tipos de religión pública.

16. José Casanova, *Public Religions*, ver capítulos 6 y 7.

Religiones públicas y sociedad política

Las religiones públicas de la sociedad política pudieran ser conceptualizadas como la auto-organización colectiva y la movilización de los grupos religiosos y sus recursos institucionales como grupos de interés que compiten con otros grupos de interés para situar sus ideales e intereses materiales en la arena política. Esta auto-organización y movilización puede adoptar tres formas principales.

La primera forma es la movilización de los grupos religiosos en movimientos sociales en torno a un tema como la abolición, la prohibición, los derechos civiles o el movimiento pro-vida. Ésta es la forma más típica de religión pública lo largo de la historia americana.

La segunda forma se refiere al *lobby* institucional realizado por los grupos religiosos en los niveles federal, estatal y local. Estrictamente hablando, las agencias de *lobby* son habitualmente cuasi-públicas. Son públicas en la medida en que están públicamente registradas. Pero la mayor parte de sus actividades tratando de influir en la legislación y en las políticas de gobierno tienen lugar en una esfera secreta fuera del primer plano público. Esta forma se ha convertido en la forma primordial en las décadas recientes con la expansión de la política pública y la intervención del gobierno en todas las esferas de la vida, particularmente después del New Deal de Franklin D. Roosevelt.

La tercera forma es la movilización electoral de los grupos religiosos y su organización en partidos políticos a nivel local, estatal o federal. A pesar de que el factor religioso ha sido un ingrediente importante de la política americana desde los orígenes del sistema de partidos en Estados Unidos y la fusión entre las lealtades políticas y las confesionales ha sido generalmente importante, sin embargo, el sistema de partidos, al menos en el nivel federal, no ha sido organizado según líneas estrictas o ejes

de conflicto secular-religiosos, como ocurre en la mayor parte de países europeos.[17] En el nivel local, sin embargo, dada la frecuente yuxtaposición de identidades de clase, religiosas y étnicas (los católicos irlandeses de clase obrera fungen como ejemplo), la movilización de los recursos e identidades religiosas fue un ingrediente crucial en la organización de las maquinas políticas urbanas.

La movilización de la Nueva Derecha Cristiana puede ser vista como un caso paradigmático de una religión pública en la sociedad política. Montañas de libros y artículos, muchos de ellos polémicos, han sido escritos sobre la Derecha Cristiana. Aquí sólo puedo citar un párrafo de las conclusiones de mi propia reconstrucción histórica de la transformación del protestantismo evangélico, desde la religión civil, pasando por secta fundamentalista hasta la Nueva Derecha Cristiana:

> Uno podría afrontar los dilemas básicos que afronta cualquier religión, particularmente una fundamentalista, que pretende adentrarse en el campo competitivo de la política democrática moderna y contabilizar victorias ahí... La política electoral agónica moderna tiene ciertas reglas de compromiso que son hostiles al fundamentalismo. El nombre Moral Majority ya señaló simultáneamente la pretensión fundamentalista de hegemonía, la elección de la movilización electoral como el camino hacia el poder y la influencia pública y la voluntad implícita de someter las pretensiones de validez cognitivas, prácticas y morales del fundamentalismo al criterio de las urnas y al principio de las regla de las mayorías. El éxito electoral y de movilización, sin embargo, requiere no sólo ajuste estratégico a las reglas y a la dinámica de la sociedad organizacional y la política electoral sino también compromisos ideológicos que tienden a socavar los principios y las identidades fundamentalistas. Una minoría militante bien organizada que toma ventaja del elemento de la sorpresa o usa métodos sigilosos puede contabilizar victorias tempranas. Pero la movilización exitosa del fundamentalismo pronto atrajo la contra-movilización de sus oponentes. Además, en orden a formar parte de una mayoría electoral se hace necesario entrar en alianzas electorales así como ocupar un nicho circunscrito y subordinado como una facción de una coalición más amplia del Partido Republicano. Pronto se hizo obvio que el objetivo de la moralidad fundamentalista que legislaba difícilmente podría reconciliarse con la clase de compromisos normativos y parlamentarios de mercaderes de votos que son necesarios para el éxito legislativo.[18]

17. Ver al respecto: Paul Kleppner (ed.), *The Evolution of the American Electoral System*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1981; Paul Lopato, *Religion and the Presidential Election*, Nueva York, Praeger, 1985; A. James Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington, Brookings Institution Press, 1985; M.P. Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame, 1957; Stein Rokkan, *Citizens, elections and Parties*, Oslo, Universitaets Forlaget, 1970.

Religiones públicas de la sociedad civil

Las religiones públicas de la sociedad civil pueden ser definidas como esas religiones que acceden a la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil en orden a participar en debates públicos abiertos sobre la *res publica*, esto es, sobre los asuntos públicos y el bien común. El estilo del catolicismo público que emergió a finales de los sesenta, justo después del Concilio Vaticano II, puede ser considerado como un ejemplo paradigmático. Usar la caracterización de David O'Brian de los tres estilos históricos diferentes de la participación católica en la política americana, que él denomina «republicano», «inmigrante» y «público», nos ayudará a clarificar lo que denominamos religión pública.

a) *Catolicismo «republicano»*

Para O'Brian, la clase de «catolicismo republicano» que emergió posterior a la Revolución Americana fue el estilo natural de una élite católica colonial segura de sí misma que, bien acompasada en sus «tácticas de supervivencia» del catolicismo durante los años de la supresión en Inglaterra, ha aprendido a mantener su piedad privada y sus asuntos públicos estrictamente separados.[19] Su caracterización es muy similar a la caracterización maestra de Bernhard Groethuysen del siglo XVIII sobre el católi-

18. José Casanova, *Public Religions*, 165-166.

19. David O'Brian, *Public Catholicism*, Nueva York, Macmillan, 1989; ver también Gerald Fogarty S.J., «Public Patriotism and Private Piety: The Tradition of American Catholicism», *U.S. Catholic Historian*, 4, 1982.

co francés «burgués» hecho a sí mismo. Ambos tipos representan el estilo exitoso del laico católico, creyente de la Iglesia pero completamente afincado en el mundo, que ha aprendido a separar rígidamente, en la tradición liberal secular, sus roles religiosos, económicos y políticos. Ellos urgieron a la Iglesia a «ceñirse a la religión», mientras «se implicaban en la vida política y económica sin ninguna referencia directa o con pequeñas referencias indirectas a la fe religiosa».[20] John Carroll, el primer obispo católico en Estados Unidos, reflejó este consenso liberal cuando apuntó: «He observado que cuando los ministros de la religión dejan los deberes de su profesión para tomar parte en cuestiones políticas caen en el desprecio».[21]

El obispo John England de Charleston todavía reflejó este consenso cuando en su discurso al Congreso, el 8 de enero de 1826, concluyó:

> Deseamos ver a los católicos como un cuerpo religioso en igualdad con todas las otras religiones... Consideramos que cualquiera podría pretender de ellos que se distanciaran de sus hermanos en la política del país, que no obraran ni como amigos de América ni como amigos de los católicos... Repetimos la máxima: dejen a los católicos en lo que concierne a su creencia religiosa que permanezcan aislados como un cuerpo, sobre suelo tan firme como sus hermanos. Dejen a los católicos, como ciudadanos y como políticos, que no se distingan de sus otros hermanos de la Commonwealth.[22]

Pero la visión de John England sobre el lugar del catolicismo en la República americana y en el sistema religioso pluralista de denominaciones diversas no se realizaría hasta más de un siglo después, en los años sesenta. La visión competitiva de una América cristiana, celosamente perseguida por el protestantismo evangelista, y el sistema de las diferentes denominaciones protestantes que siguió, no permitieron la aceptación del catolicismo como

20. O'Brian, *Public Catholicism*, 5; Berhard Groethuysen, *The Bourgeois Catholism vs. Capitalism in Eighteenth Century France*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

21. Citado en James Hennesey, S.J., *American Catholics: a History of Roman Catholic Community in the United States*, Nueva York, Oxford University Press, 1981, 65.

22. Citado en O'Brian, *Public Catholicism*, 30.

otra denominación religiosa americana. Además, la inmigración masiva de católicos irlandeses empobrecidos les hizo claramente visibles, según los indicadores de clase y etnicidad, en medio del resto de los ciudadanos y presentaron radicalmente a la jerarquía católica nuevos desafíos. A partir de 1840 emergió un tipo diferente de Iglesia católica, la Iglesia inmigrante, con un nuevo tipo de liderazgo episcopal.

b) *Catolicismo «inmigrante»*

La mayor parte de los comentaristas han visto al obispo John Hughes de Nueva York como el representante con más empuje y predicamento de la nueva Iglesia católica inmigrante. Dos incidentes servirán para ilustrar este aserto. El obispo Hughes se mostró consternado por la pasividad y aparente impotencia del obispo Francis P. Kenrick de Filadelfia durante los disturbios en la misma ciudad en 1844. Cuando fue anunciada una concentración nativista antiinmigrante y anticatólica en el ayuntamiento de Nueva York, Hughes solicitó un encuentro con el alcalde Robert Morris para advertirle que «si una sola iglesia católica fuera quemada en Nueva York, la ciudad se convertiría en una segunda Moscú», y añadió: «Podemos protegernos nosotros mismos... Vengo a advertirle por su propio bien».[23] A partir de ese momento, el obispo católico de Nueva York —y coextensivamente los obispos de otras ciudades donde los inmigrantes católicos pudieran constituir una mayoría de la clase obrera— comenzó ya a ser un poder a tener en cuenta por los políticos y por cualquier ciudadano elegido para un cargo público.

El estilo católico republicano se ha basado en el modelo de los individuos católicos autónomos, que acceden a la esfera pública no como católicos sino como ciudadanos que no se distinguen uno de otro, para participar en el avance del bien público. El estilo católico inmigrante, a diferencia del anterior, estaba basado en la premisa de la organización y movilización colectivas de los católicos como grupo —distinguible de otros grupos por la religión, la clase y la etnicidad— que pretende conseguir sus intereses particulares. La Iglesia, con el obispo como «jefe

23. Citado en Hennesey, *American Catholics*, 124.

de la Iglesia», se convirtió en un vehículo para la protección, auto-organización y movilización de los inmigrantes católicos. Una vez que los católicos irlandeses comenzaron a controlar las máquinas de la política urbana de muchas ciudades, el poder del obispo local naturalmente experimentó un avance. A pesar de que el obispo Hughes fracasó en sus intentos de crear un partido católico bajo su control, sin embargo, enseñó a los inmigrantes que un bloque católico unido políticamente, militante, normalmente vinculado al Partido Demócrata, podría defender mejor sus intereses.

En 1841, el obispo Hughes decidió introducir el así llamado «*ticket* católico» en las elecciones legislativas, urgiendo a los católicos que votaran a su favor. El tema de discusión eran las escuelas públicas de la ciudad, que en Nueva York fueron fundadas con dinero público, pero fueron gestionadas por la Public School Society, una organización principalmente protestante, privada, que promovió la educación religiosa no sectaria y no denominacional. Hughes se opuso al uso de la versión protestante King James de la Biblia en las escuelas públicas. Cuando fracasó en sus esfuerzos para dejar fuera de las escuelas públicas la Biblia protestante, hizo campaña para obtener fondos estatales para las escuelas católicas, lo que provocó un proceso de reacción nativista protestante.

Cuando los dos partidos mayoritarios, *whighs* y demócratas, rechazaron apoyar sus esfuerzos, el obispo introdujo sus propios candidatos, en apoyo de la ayuda estatal para las escuelas católicas. El *ticket* católico fue derrotado, pero obtuvo suficientes votos para persuadir al gobierno del estado de Nueva York para asumir la administración de las escuelas públicas de la ciudad. Si bien Hughes no pudo conseguir la ayuda estatal para la educación católica al menos pudo impedir el control de la educación protestante en las escuelas públicas. Además, un sistema de escuelas parroquiales católicas pareció más justificado que nunca y Hughes se convirtió en su más decisivo defensor. «Primero construir la escuela y después la Iglesia», ése fue su lema.

Muchos intérpretes han visto en este incidente el punto de inflexión en la historia del catolicismo americano. Ciertamente marcó el punto de inflexión de las visiones de John Carroll y John England de un catolicismo americano igualitario y completamente integrado. Habiendo exacerbado él mismo el nativismo anticatólico con su estilo áspero y de confrontación; Hughes vio a la sociedad americana como hostil y a la cultura americana como una amenaza frente a la que había que proteger al creyente católico. Mantener la fe de los inmigrantes, protegiéndolos de la América protestante, al tiempo que ayudándolos a que tomen su legítimo lugar como grupo religioso y étnico «separado pero igual» en la sociedad americana, se convierte en la tarea de la Iglesia inmigrante.

Las repetidas controversias alrededor de las escuelas públicas y de parroquia se convierten en los signos más evidentes de las diferentes visiones que protestantes y católicos han tenido de Estados Unidos y del rol de la religión en la vida pública. La activa clerecía protestante en el movimiento de la escuela común vio a la escuela pública como un vehículo de americanización, es decir, de cristianización de los religiosamente indiferentes así como también de los inmigrantes católicos, enseñándoles la moralidad personal y la auto-disciplina, la virtud cívica y el verdadero cristianismo. Con la creación del sistema parroquial de escuelas, la Iglesia católica consideró que había conseguido su propia agenda de americanización.

En 1884, en el Tercer Consejo Plenario de Baltimore, los obispos americanos promulgaron un amplio cuerpo de legislación que asentaba la dirección de la Iglesia católica en Estados Unidos para los próximos 70 años. Entre las resoluciones aprobadas estaba un decreto que establecía una escuela parroquial en cada parroquia, autorizando a los sacerdotes para construirlas, a los laicos para financiarlas y a los padres para enviarles a sus niños. Las escuelas parroquiales se multiplicaron muy pronto.[24] En algunas ciudades, la población en las escuelas católicas se hizo mayor que la población del resto de las escuelas públicas. La combinación de acuerdos constitucionales únicos dando a la Iglesia católica una libertad operativa poco habitual hasta entonces así como asentando la percepción católica de que el sistema de escuelas públi-

24. En el momento de la realización del Consejo, cuatro de cada diez parroquias católicas tenían escuelas primarias. Después de la promulgación del decreto, espoleados por el gran crecimiento de la inmigración católica en las décadas siguientes, el número de escuelas parroquiales creció de 2.242 en 1880 a 3.811 en 1900 y a 4.845 en 1910, mientras el número de estudiantes se incrementó de 405.234 en 1880 a 854.523 en 1900 y a 1.237.251 en 1910. Las referencias numéricas proceden de Hennesey, *American Catholics*, 242-243.

cas fue originariamente un agente de protestantización y más tarde de secularización, todo ello condujo a la creación de un sistema único de educación católica sin precedentes dentro de todo el mundo católico. La Iglesia y todas sus instituciones jugarían una función crucial en la asimilación —americanización— de los inmigrantes católicos, realizada en términos católicos. De los más variados grupos nacionales, emergió un cuerpo religioso católico único que mantuvo su autonomía de otros cuerpos religiosos y de la cultura americana dominante.[25]

c) *Catolicismo «público»*

Hasta la década de 1950, el proceso de americanización tuvo lugar bajo el *cocoon* protector de una subcultura católica cuasi-segregada construida en torno a la parroquia étnica de barrio. Pero la Segunda Guerra Mundial, el *G.I. Bill* (el decreto de ayuda a los veteranos de guerra) y el *boom* económico general situó a los católicos americanos en un nuevo itinerario de emigración y movilidad ocupacional, educacional y geográfica —lejos de los barrios étnicos, urbanos, de clase obrera del nordeste y del medio-oeste en contextos de educación universitaria, niveles de ingreso superiores y suburbios de clase media a lo largo del país.[26]

Paradójicamente, después de mucha resistencia, los católicos han sido incorporados en la religión civil nacional a pesar de su sistema escolar separado. Will Herberg mostró cómo a mediados de la década de los cincuenta, la tríada protestante-católico-judío se había convertido en las tres formas de denominación de una nueva religión civil americana que tuvo en la ética protestante y en la fe en el rol milenarista de América su núcleo doctrinal y moral.[27] La elección de un presidente católico y el discurso inaugural del presidente, John F. Kennedy, fue visto como la confirmación de esta tesis. Efectivamente, todo esto fue

25. Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Nueva York, Oxford, 1985, 263-293; del mismo autor: *The Inmigrant Chuch*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1970.

26. Andrew Greeley, *The American Catholic: A Social Portrait*, Nueva York, Basic Books, 1977.

27. Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Garden City, NY, Doubleday, 1955.

usado por Robert N. Bellah para formular la tesis de una religión civil americana.[28]

Al menos, después de un desvío largo e inesperado, la visión republicana y liberal de John England había sido realizada. Los católicos americanos se incorporaron a la corriente principal americana —efectivamente, ellos, más que ningún otro grupo, comenzaron a definir lo que llamamos *middle America*— y se introdujeron en la vida pública no como católicos en defensa de sus intereses particulares de grupo sino como «ciudadanos y políticos», cada vez menos distinguibles de cualquier otro ciudadano americano. De forma intencional o no, el famoso discurso de Kennedy a los ministros protestantes en Houston fue casi una réplica del discurso, más de un siglo después, de John England al Congreso.[29]

En su discurso, Kennedy ofreció la posición liberal clásica de separación radical entre las esferas secular, pública, y religiosa, privada. Así, las perspectivas religiosas son un asunto individual y debe ser irrelevante en los asuntos públicos o en el ejercicio de los roles seculares públicos. Además, las Iglesias deben apegarse a la religión y no entrometerse en cuestiones públicas. Realmente, los precedentes históricos, las tendencias y las presiones eran tales que si el Concilio Vaticano II y los posteriores desarrollos en el catolicismo global no hubiesen interferido para dar un cambio de dirección, la posición liberal se hubiera mantenido de hecho como la postura oficial de la Iglesia católica norteamericana. Sin embargo, más bien, somos testigos, a finales de los setenta y durante los ochenta, de la emergencia de un nuevo estilo de «catolicismo público», que es claramente distinguible de los estilos previos católicos, tanto del «republicanismo liberal» como del «inmigrante».[30]

En el momento en que el catolicismo se ha convertido finalmente en americano y la tensión entre el romanismo y la república parece haber sido resuelta (gracias en parte a la cruzada anticomunista de la Guerra Fría), el *aggiornamento* del Vaticano reabre nuevamente la vieja cuestión desconcertante de la relación entre ser católico y ser americano. Aunque por diferentes

28. Robert N. Bellah, «American Civil Religion», *Daedalus*, 96, 1967, 1-21.

29. Andrew M. Greeley, *The Catholic Experience: An Interpretation of the History of American Catholicism*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1969, 283.

30. J. Casanova, *Public Religions*, capítulo 7.

razones, tanto católicos liberales como Kennedy como católicos conservadores como el cardenal Francis Spellman de Nueva York comparten ambos la convicción de que no tiene por qué haber conflicto entre la Iglesia católica y la República. Para Kennedy esto es así porque había un muro de separación entre la fe privada y el mundo secular moderno. Para Spellman, porque el catolicismo y el patriotismo americano se han fusionado de forma indistinguible en el seno de la religión civil americana.

Éstos son los dos espíritus del catolicismo americano que llegan al Concilio Vaticano II. Una vez que el *aggiornamento* de Roma llega a las costas americanas, se hace obvio que ambos tipos de catolicismo fueron desafiados por una nueva comprensión de la relación existente entre la religión y el mundo. Se cuestionaron ambos modelos, tanto el muro de separación liberal como la fusión que conformó la religión civil. La fe privada ya no podría dejar a solas las cuestiones públicas seculares. Ni tampoco podrían las verdades espirituales ignorar los «signos de los tiempos» o ser inmunes a la libertad de investigación. Una dimensión escatológica redescubierta avisó de no identificar cualquier orden social con el reino de Dios. Una nueva tensión emergió, esta vez voluntaria y con un objetivo, entre el catolicismo y el americanismo. Por primera vez, la fe católica se atrevió a desafiar los asuntos públicos americanos.

Religión pública y *res publica*

Debería resultar evidente que los tres estilos de catolicismo presentados aquí —el republicano o liberal, el inmigrante y el público— corresponden a tres niveles de análisis que (según Heclo) pueden usarse para examinar las interrelaciones entre la religión y la política: la que afecta a la *conducta*, la *institucional* y la *filosófica*.[31] La primera se refiere a las formas en que la religión privada pudiera afectar, aunque fuera indirectamente, los asuntos públicos a través de las decisiones y voces públicas del ciudadano religioso individual. La institucional se refiere a los modos en que las religiones organizadas y los grupos religiosos pudieran competir en la arena política para introducir sus intereses tanto ideales como materiales. La filosófica se refiere a «las intersecciones de religión y política pública que conllevan ideas y modos de pensar donde se pone de manifiesto el ordenamiento fundamental de la vida pública de la sociedad».[32]

En este nivel filosófico, podemos distinguir fundamentalmente dos modelos diferentes de «república» o *res publica* a los que corresponden dos modelos diferentes de religión pública civil, la «religión civil» propiamente dicha y lo que yo llamo religiones públicas de la sociedad civil. El concepto moderno de religión civil, como lo elabora Bellah, se retrotrae a la discusión de Jean Jacques Rousseau en el capítulo «De la religión civil» de *El contrato social*.[33] Según Bellah, la forma de gobierno americana ha sido integrada normativamente a través de una variante particular de una religión civil no denominacional que fue construida a partir de una combinación particular de principios bíblico-puritanos, principios republicano-ilustrados y principios religioso-morales liberal-utilitarios.[34]

La visión de «One Nation Under God» que ha sustentado la religión civil americana estaba fundada en la versión no denominacional del protestantismo evangelista que creció a partir del Second Great Awakening y se estableció como la forma hegemónica de religión pública en la sociedad civil a lo largo del siglo XIX. Progresivamente, sin embargo, a lo largo del siglo XX, el modelo de una nación «cristiana» se expandió en el de una nación «judeo-cristiana» con la incorporación exitosa de las minorías católica y judía en el seno de la Alianza nacional. Es este nuevo consenso nacional el que describe la tríada protestante-católico-judío de Will Herberg, también mencionada por Bellah en su retrato de la religión civil americana.

Pero la celebración del nuevo consenso nacional de los cincuenta y comienzos de los sesenta no duró demasiado. En unos pocos años, Bellah lamentó que la Alianza nacional que había sustentado la religión civil americana se había «roto».[35] Además, no se trataba sólo de que debido a las demostraciones públicas de los sesenta —el movimiento de los derechos civiles, la contracultura

31. Hugh Heclo, «Religion and Social Policy», *op. cit.*, 4-5.

32. *Ibídem*, 5.

33. Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 1992.

34. Bellah, «Civil Religion».

35. Robert Bellah, *The Broken Covenant: Civil Religion in a Time of Trial*, Nueva York, Seabury Press, 1975.

juvenil, el feminismo y la Guerra de Vietnam— la religión civil estuviera abocada a un «time of trial» del cual se recuperaría fácilmente a través de alguna clase de nuevo gran despertar. El Estado de Bienestar y el capitalismo consumista alimentaban las «contradicciones culturales» de una ética protestante irrevocablemente socavada.[36] Un tercer «des-establecimiento» del protestantismo, esta vez de la ética protestante respecto al «American Way of Life», estaba en camino.[37] De aquí en adelante, el modo de vida americano podría ser caracterizado por una pluralidad de formas de vida, por lo que podíamos llamar «denominacionalismo» moral. La moralidad pública había sido secularizada, conduciendo a la emergencia de un sistema pluralista de normas y formas de vida, que hemos venido a llamar de forma más amplia «multiculturalismo».

No obstante, es una falacia culpar al «secularismo» y a sus portadores presuntamente imputados —los profesionales de la enseñanza en las escuelas públicas o bien la Corte Suprema que ha ido demasiado lejos en la dirección de la cláusula de separación Iglesia— por estos desarrollos. Los maestros de las escuelas públicas, o el sistema escolar como un todo, no deben ser culpados por el fracaso en la transmisión de un consenso moral o una religión civil que ya no existen. El diagnóstico de Charles Glenn es correcto. Una sociedad moralmente pluralista exige un sistema educacional pluralista y una estrategia de diversificación orientada a la sociedad civil, a la comunidad y a la familia, responsable de los objetivos educacionales de los padres, parece lo más apropiado.

El principio subsidiario sobre el que tal estrategia debiera estar basada, no obstante, parecería requerir no sólo que las escuelas se conviertan en responsables para la comunidad local y los padres sino que estos últimos se hagan responsables de las escuelas locales. El principio conductor paralelo de la justicia social requeriría que las diversas instancias gubernamentales —local, estatal y federal— garanticen que todo niño tenga igual acceso a una educación estandarizada. Sin estos principios conductores, los bonos escolares o similares planes de privatización podrían prefigurar estrategias no solidarias basadas en el

36. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977.

37. Para un análisis de las tres fases del «des-establecimiento» del protestantismo americano, ver José Casanova, *Public Religions*, capítulo 6.

interés de grupo o en el interés propio diseñadas para permitir a los ciudadanos abandonar un barco que se hunde.

Desde mi punto de vista, es un error atribuir la crisis educacional que ha desembocado en «la eventual exclusión de toda referencia a la creencia religiosa contemporánea en las escuelas públicas» al triunfo de las ideologías secularistas, enmarcando así el asunto como un caso de libre ejercicio religioso. Devolver la oración y la religión a la escuela no resolverá la crisis de la escuela pública, pero tampoco la pondrá en peligro la cláusula de separación. El problema debiera ser presentado por ambas partes en términos menos dramáticos como un gesto relevante principalmente simbólico. Nada más y nada menos.

Efectivamente, para un observador externo como yo parece ridículo constatar una persistencia por parte de los tribunales o vigilantes secularistas en el uso de la escuela pública como el último baluarte y prueba jurídica de tornasol del estricto muro de separación entre la Iglesia y el Estado, como *el* lugar, en palabras de Justice Felix Frankfurter, donde uno debe mantener una «celosa vigilancia contra la fusión de las actividades religiosas y seculares por el Gobierno mismo», desde el momento en que «la escuela pública es el símbolo de nuestra unidad secular», «al mismo tiempo que símbolo de nuestra democracia» y «el más omnipresente de los medios para promover nuestro destino común».[38]

Hoy, cuando jueces, presidentes y muchos de aquellos que pueden permitirse hacerlo, envían a sus hijos a las escuelas privadas en lugar de a las públicas, estas solemnes palabras suenan huecas. Ellas fueron pronunciadas a un gran nivel de consenso moral nacional, en un tiempo de renacimiento religioso general, cuando los baptistas actuaban como altos guardianes de la separación Iglesia/Estado, y cuando reinaba todavía un consenso entre élites seculares y protestantes que consideraban que el catolicismo, que después de todo fue el objetivo de las resoluciones de la Corte, representó la más seria amenaza a la separación de Iglesia y Estado y a las libertades religiosas en Estados Unidos.[39]

38. Citado en Reid, «Religious Conscience», 76.

39. Para un buen análisis de la escena religiosa de posguerra, ver Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion. Society and Faith since World War II*, Princeton, Princeton University Press, 1988; para una exposición de los prejuicios anticatólicos liberales, ver Paul Blanshard, *American Freedom*

Efectivamente, para entender cómo la escuela pública se convirtió no tanto en un «símbolo de nuestra unidad secular» sino en una «isla de secularidad» debemos considerar la dinámica histórica peculiar existente entre la mayoría religiosa protestante y las minorías religiosas católica y judía en este país. La mayoría protestante, o cuando menos sus élites, concibió la «escuela común» y la escuela pública como instrumentos de cristianización y americanización (durante largo tiempo ambos términos significaron lo mismo) del «otro» inmigrante.

La minoría católica, o más bien primariamente la jerarquía eclesiástica irlandesa, sospechó de este proyecto de cristianización y de la «Biblia protestante», rechazó tal proyecto y estableció su propio sistema de escuelas católicas separadas, precisamente, como un instrumento de americanización y homogeneización católica, como un tipo de *melting pot* étnico católico. Los judíos, la otra minoría religiosa significativa, que sospecharon igualmente del proyecto protestante de cristianización y de toda la retórica que conlleva sobre la nación cristiana, eligieron la estrategia opuesta, considerando la escuela pública como un vehículo de americanización y movilidad social, mientras usaban la cláusula de separación para despojar a las escuelas de todo reminiscencia cristiana, simbólica o real.

Sólo esta dinámica histórica puede explicar por qué, como Glenn ha apuntado, «la religión recibe mucho más reconocimiento público y apoyo en el Congreso, en el ejército, en los servicios de salud y aquéllos financiados por el gobierno, en las prisiones y en la educación superior que en las escuelas públicas».[40] Una de las peculiaridades del secularismo americano es que las escuelas sigan siendo un campo de batalla en torno al muro de separación, mucho tiempo después de que la exitosa americanización de católicos y judíos fuera realizada y que la dinámica del pluralismo moral y religioso en la sociedad americana ha cambiado radicalmente, especialmente con nuevas olas de inmigración procedente de todo el mundo, principalmente no-europeas.

and Catholic Power, Boston, Beacon Press, 1958; para una exposición de prejuicios prolongados, ver Andrew Greeley, *The Catholic Myth: The Behaviour and Beliefs of American Catholics*, Nueva York, Scribner's, 1990.

40. Ver al respecto el capítulo 10 de la obra compilada por Hugh Heclo y Wilfred McClay (eds.).

Todavía hoy es sorprendente que uno oiga algunas voces que demandan que las escuelas públicas jueguen su papel tradicional de americanización, es decir, de incorporación y asimilación de inmigrantes. Esto pudiera ser debido en parte a la percepción generalizada de la crisis en el sistema de la escuela pública y en parte al hecho de que el significado de la asimilación ha cambiado drásticamente, como es ilustrado en debates que se ocupan de la «asimilación segmentada» de la segunda generación.[41] Efectivamente, las nuevas familias inmigrantes, tanto católicos como no-católicos, están enviando a sus hijos a las escuelas católicas en los barrios antiguamente católicos en el interior de las ciudades, algunas veces con costes económicos significativos dados sus bajos salarios, con la esperanza de que recibirán la educación moral y académica efectivas que ellos piensan que en sus escuelas públicas locales no van a recibir.[42]

Resulta irónico, sin embargo, dada la historia del sistema de escuelas católicas, escuchar a los críticos contemporáneos, muchos de ellos no-católicos, que ofrecen las escuelas católicas como una alternativa exitosa al así alegado fracaso de las escuelas públicas. No menos irónico es el hecho de que tales propuestas que promueven las escuelas religiosas privadas (para ser financiadas en parte con fondos públicos a través de bonos) vienen a surgir en un momento en que el sistema de escuelas católicas ha entrado en una seria crisis interna. En la medida en que esta crisis es parcialmente financiera, los subsidios públicos en cualquier forma aceptable, la mayor parte de ellos indirectos a través de la deducción de impuestos con el objeto de evitar asuntos espinosos de la separación Iglesia-Estado, ayudarían a cerrar el serio déficit que está forzando a las diócesis a lo largo del país a cerrar escuelas parroquiales.

41. Ver Alejandro Portes y Min Zhou, «The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants», *Annals of the American Academy of Political Science*, 530, 1993, 74-96; Richard Alba y Victor Nee, «Assimilation Theory for a New Era», *International Migration Review*, 31, 1997, 826-875; Alejandro Portes y Rubén J. Rumbaut, *Legacies: The Story of Inmigrant Second Generation*, Berkeley, University of California Press, 2001.

42. Éste es uno de los hallazgos preliminares de un proyecto de investigación: «Religion and Inmigrant Incorporation in Inmigrant New York», conducido por Aristide Zolberg y José Casanova y realizado en el International Center for Inmigration, Ethnicity and Citizenship de la New School University.

Pero las raíces del problema son mucho más profundas. La crisis es, en primer lugar, una crisis de misión e identidad, en segundo lugar, es una crisis que afecta al incremento de la reducción de sacerdotes y hermanos y hermanas religiosos que han sido la columna vertebral de un sistema que generaba escasos costes financieros y, en tercer lugar, la crisis afecta a la dislocación geográfica de las escuelas parroquiales existentes. La crisis financiera está enraizada en estas tres crisis interrelacionadas. Seguramente, el incentivo financiero de los subsidios públicos pudiera ayudar en la resolución de estos problemas si se hace con confianza y determinación. Pero la naturaleza estructural de los problemas precisa ser confrontada directa y sistemáticamente.

Además es erróneo presentar tales propuestas principalmente como un asunto que afecta al libre ejercicio de la religión. Seguramente, las familias católicas de clase media suburbana, que envían ahora a sus niños a las escuelas públicas por lo que pagan impuestos locales, podrían considerar (dado el incentivo financiero) volver a enviar a sus niños a las escuelas parroquiales. Pero la mayor parte de familias católicas no lo harían primariamente por la razón de una educación religiosa católica, así como tampoco las familias no-católicas envían a sus niños a las escuelas parroquiales por la razón de una educación católica «sectaria». Lo harían si pensaran que las escuelas católicas locales fueran comparativamente mejores, académica y moralmente, que las escuelas públicas locales.

Por educación moral, yo no entiendo las enseñanzas morales católicas particulares, sino más bien la educación moral en el sentido durkheimiano amplio del término, comprendiendo los tres elementos de «espíritu de disciplina», «vinculación a grupos sociales» y «autonomía o auto-determinación».[43] Durkheim esperó que las escuelas públicas en Francia proporcionaran el tipo de educación moral secular que consideraba crucial para la adquisición de un consenso moral compartido, una «conciencia colectiva», que era necesaria para la integración normativa de las sociedades modernas, una vez que la vieja moralidad religiosa común había sido socavada por las fuerzas de la secularización.

43. Emile Durkheim, *Moral Education. A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, Nueva York, Free Press, 1973.

El proyecto de Durkheim de una educación moral secular y su rol en la promoción e institucionalización de las escuelas públicas francesas fue similar a lo que Glenn atribuye a John Dewey en Estados Unidos. El proyecto elaborado en Francia, una sociedad relativamente homogénea, y que en buena medida todavía funciona, a pesar de las controversias sobre el velo islámico y otros asuntos similares relativos al libre ejercicio de la religión. El proyecto funcionó igualmente bien en Estados Unidos, a pesar del pluralismo religioso existente, en la medida en que mantenía el mito nacional de una religión civil cuya transmisión era la tarea de la escuela pública.

En cualquier caso, la visión de una nación unitaria, moralmente homogénea, unida en alianza, fundada en un consenso moral y en una religión civil nacional, se ha ido transformando en la visión alternativa de una sociedad moral, cultural y religiosamente pluralista que debe esforzarse en torno a un fundamento común y a un consenso trabajado, frágil, conseguido a través de la deliberación pública y la discusión de principios normativos conductores y sobre la formulación democrática de la política pública. Ésta es la situación en la que hoy nos encontramos y constituye el fundamento último para la crisis contemporánea de la escuela pública.

El multiculturalismo, la palabra-código para esta situación según Heclo, es una palabra de «hechos brutos» que debemos afrontar. Podemos lamentar nostálgicamente la defunción de la religión civil americana que mantuvo nuestro consenso moral nacional, pero sólo ahora podemos también reconocer honestamente las discriminaciones ocultas y la falta de reconocimiento de las minorías silenciadas que el viejo modelo conlleva. Además este hecho bruto del multiculturalismo, así como los dilemas morales que conlleva, son exacerbados por otros dos hechos brutos de nuestra situación contemporánea tan agudamente retratada por Heclo:

> Comenzamos con una sociedad políticamente vasta que crecientemente se define por decisiones colectivas tomadas de forma autoconsciente sobre qué hacer y qué no hacer. Añadamos un imperativo tecnológico que expande la agenda política de esta sociedad para confrontar cuestiones más profundas como la naturaleza de la vida, el cerebro, la reproducción, la muerte y la

> sostenibilidad de la existencia humana sobre la faz de la tierra. Juntas la conciencia política y la trampa de la tecnología representarían un desafío lo bastante importante, pero a éstas debemos añadir una tercera característica: un sentido de identidades culturales crecientemente fragmentado entre un público que se autogobierna y que está llamado a supervisar tales decisiones. Estas tres observaciones implican que la interacción de la religión y la política pública será un desafío en los próximos años.[44]

El resultado es una expansión continua de la *res publica* mientras la república del ciudadano se hace cada vez más diversa y fragmentada. Es decir, el incremento en el volumen y en la complejidad de los asuntos abiertos a la deliberación pública, a la contestación moral y a la ejecución de políticas públicas en disputa, coincide con la proliferación de públicos diversos y de grupos de interés, con un pluralismo de posiciones morales, a menudo percibidas como una disolución del consenso moral prevaleciente y con diferentes visiones del mundo en competencia sobre el bien común que parecen conducir a una fragmentación de la República.

Como si no tuviéramos bastante con este desafío, debemos hacer frente, además, a otro hecho bruto: la globalización. Esta palabra de moda, controvertida, indispensable y de la que hemos abusado, sirve como un recurso para el análisis de un proceso multidimensional complejo que, a menudo todavía en su fase inicial, constituye ya un desafío para nuestro modelo de política pública nacional, para nuestra sociedad civil y para nuestra política. La *res publica* —junto a nuestros mercados, los *mass media*, las culturas, las identidades, y prácticamente todo fenómeno social que en la era moderna se había circunscrito a los límites territoriales del Estado nacional— se está des-territorializando y está asumiendo crecientemente dimensiones transnacionales e incluso globales.

Las fronteras nacionales se están haciendo más y más porosas, mientras las distinciones tradicionales y las líneas limitadoras entre los asuntos domésticos y extranjeros e incluso determinados asuntos están haciéndose obsoletas y borrosas. Los problemas extranjeros en cualquier lugar del mundo —como las crisis económicas, desastres medioambientales y naturales, epidemias y hambrunas, guerras civiles y conflictos regionales, limpiezas étnicas y crímenes contra la humanidad, violaciones de los derechos humanos y discriminaciones de género, migraciones y flujos de refugiados— fácilmente se convierten en asuntos de preocupación y de política doméstica, no sólo por los intereses geopolíticos tradicionales de un superpoder, sino también por la creciente percepción de una interconexión global hecha tangible gracias a los medios electrónicos y debido al compromiso movilizado, ideal o material, de públicos americanos y transnacionales múltiples presuntamente implicados en estos asuntos.

Como contrapartida, los asuntos de política doméstica americana y los debates públicos —sobre economía, energía, medio ambiente, defensa, inmigración, aborto, reproducción asistida y códigos civiles o penales— pronto se convierten en preocupaciones globales y en la preocupación de públicos extranjeros. La reducción del planeta hasta convertirse en una *global village*, en los términos de McLuhan, está acompañada por la expansión de los círculos de solidaridad humanos y por la transformación de la *res publica* en una arena política doméstica mundial.

La religión en los tres niveles de análisis —conductual, institucional y filosófico— no está sólo influida intrínsecamente por estos hechos brutos y por la transformación de la *res publica* que ellos conllevan. La religión es también uno de los recursos primarios que poseemos para afrontar tales desafíos. La penetración de todas las esferas de la vida, incluyendo las más privadas, por la política pública; la expansión de las fronteras científico-tecnológicas otorgando a la humanidad poderes demiúrgicos de autocreación y autodestrucción; la compresión del mundo entero en un hogar común para toda la humanidad; y el relativismo moral que parece inherente al multiculturalismo, todos estos nuevos asuntos trascendentales implican a la religión y provocan respuestas religiosas. Al mismo tiempo, las grandes religiones universales en particular, como las memorias morales y normativas colectivas de la humanidad, están llamadas a convertirse en un recurso de gran valor para afrontar tales asuntos. Así, la interconexión de la religión y la política pública va a incrementarse en el futuro en la medida en que nos adentramos en territorios morales todavía no cartografiados.

44. Heclo, «Religion and Public Policy», 11.

Religión pública y tendencias globales contemporáneas

A pesar de que me he detenido fundamentalmente en el análisis de las relaciones entre la religión y la política pública en el siglo XX en Estados Unidos, me gustaría concluir con una prospectiva, con una mirada un tanto especulativa ante lo que parecen ser nuevas tendencias globales que van a afectar con toda probabilidad a los tipos y estilos de religión pública en el futuro. El estilo del catolicismo público que ha emergido a partir del Concilio Vaticano II, que yo veo como paradigmático de una clase de religión pública llamada a dar respuesta a la nueva condición global, debe ser considerado en muchos aspectos como una nueva respuesta creativa a esas tendencias.

Una religión transnacional como el catolicismo, que durante siglos se ha sentido aprisionada por la camisa de fuerza del Estado nacional territorial, se ha transformado y de alguna manera liberado por los procesos de globalización y está reganando su dimensión e identidad «católica» (es decir, universal o global). Progresivamente, desde finales del siglo XIX hasta el presente, uno puede observar la reconstrucción, la reemergencia y el refuerzo de todas aquellas características transnacionales de la cristiandad medieval que casi desaparecieron o fueron significativamente debilitadas desde el siglo XVI: la supremacía papal y la centralización e internacionalización del gobierno de la Iglesia; la convocatoria de concilios ecuménicos; los cuadros religiosos transnacionales; las escuelas transnacionales, los centros de aprendizaje y las redes intelectuales; y los movimientos religiosos transnacionales. Las religiones están sufriendo sus propias transformaciones particulares a los mismos procesos globales.[45]

El tema en cuestión ya no es el viejo conflicto entre romanismo y República, es decir, la amenaza percibida que un poder

45. José Casanova, «Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church», en S.U. Rudolph y J. Piscatori (eds.), *Transnational Religion and the Fading of States*, Boulder, Westview, 1997, 121-143 (traducido en este volume como capítulo 12); Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.), *The Fundamentalist Projects*, 5 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1991-1995; John Esposito y Michael Martin Watson (eds.), *Religion and Global Order*, Cardiff, University of Wales Press, 2000; Hans Küng, *A Global Ethics for Global Politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1998; Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Nueva York, Routledge, 1992.

autoritario extranjero y ciudadanos potencialmente desleales representan para la soberanía nacional. Lo que se pone en juego es el hecho de que todos los asuntos públicos se hacen «católicos», es decir, asuntos normativos de preocupación global para toda la humanidad. La implicación de la Iglesia católica en los debates públicos y en la contestación moral a lo largo del mundo —en los temas del aborto y las costumbres sexuales, en la políticas económicas, en la justicia social, en una distribución más justa de los recursos globales, en la democracia, los derechos humanos y la paz mundial— es una manifestación de esta transformación. Dos intervenciones recientes de los líderes católicos pueden servir para ilustrar la implicación autoconsciente y la adaptación de la Iglesia católica, al menos de sus líderes, a los procesos actuales de globalización.

Durante la visita a México en 1999, el papa Juan Pablo II reunió a los obispos de todos los países americanos, consagró a Nuestra Señora de Guadalupe como Virgen de Todas las Américas y les urgió a que cesaran de verse mutuamente como Iglesias católicas nacionales separadas para convertirse en una única Iglesia católica panamericana. Sólo hace unas pocas décadas, tal proclamación hubiera sido impensable y hubiera provocado reacciones vehementes y acusaciones de interferencia papista así como amenazas a la soberanía nacional, tanto en Estados Unidos como en México. Pero, hoy tal proclamación puede pasar como algo normal o puede ser entendido como una respuesta pastoral normal a los procesos actuales de integración continental encabezados por el Tratado Norteamericano de Libre Comercio, que refleja no sólo el intercambio continental de mercancías sino la presente migración latinoamericana y caribeña hacia Estados Unidos y Canadá.

El papa, en cierta medida, esta sólo respondiendo a los desarrollos estructurales globales que están haciendo las fronteras del sur así como los límites norte-sur mucho más porosos. Si esta estrategia de convertir a la Virgen de Guadalupe en un símbolo religioso unificador de todas las Iglesias católicas americanas en una única comunidad imaginada tiene éxito, abrirá una dinámica globalizadora autopropulsada que socavará la territorialización establecida por las culturas nacionales.[46]

46. De hecho, ya está teniendo algunos efectos visibles en la ciudad de Nueva York. Cuatro distritos (Manhattan, Bronx, Queens y Staten Island) han

Las sociedades latinoamericanas están siendo penetradas más y más por la cultura angloamericana, pero un proceso recíproco de latinización de la cultura americana está teniendo lugar así mismo. La penetración mutua y la aculturación recíproca están teniendo lugar no sólo en el campo de la música popular, del deporte y de los hábitos culinarios, sino también en la esfera de la religión. La protestantización de Latinoamérica y la latinoamericanización del catolicismo estadounidense van de la mano. Ambos pueden ser vistos como instancias de una des-territorialización de las culturas asociada a la globalización.[47]

El cardenal Francis George de Chicago en 2000 concluyó su conferencia en la Biblioteca del Congreso titulada: «El cristianismo católico y el milenio: fronteras de la mente en el siglo XXI» con una visión igualmente de largo alcance sobre el futuro global:

> En el siguiente milenio, en la medida en que el moderno Estado-nación se relativiza y la soberanía nacional es desplazada requiriéndose nuevos compromisos todavía por ser inventados, será crecientemente evidente que las creencias mayoritarias son portadoras de cultura y de que es más sectario ser francés, americano o ruso que ser cristiano, musulmán, hindú o budista. El diálogo interreligioso es más básico para el futuro de la fe, que el diálogo Iglesia-Estado, por muy importante que sea este último. Y entre los diálogos, el que existe entre cristianos y musulmanes promete ser el más significativo para el futuro de la raza humana. El islam no padeció el Renacimiento y la Ilustración y por tanto entra en el mundo posmoderno como una fe universal sin haber pasado a través de la experiencia de la modernidad que conformó las culturas europeas y la fe cristiana. La conversación entre el cristianismo y el islam no está todavía avanzada, pero su resultado determinará lo que el planeta parecerá dentro de un siglo.[48]

En cierta medida, esta conversación entre las religiones universales está ya teniendo lugar en Estados Unidos como resultado de los nuevos flujos de migración global. Estados Unidos se ha convertido otra vez en una sociedad de inmigración. Sólo durante la pasada década, aproximadamente un millón de inmigrantes han entrado anualmente en Estados Unidos, la ola más grande en la historia de la nación, incluso superando en número los 9 millones de inmigrantes que llegaron durante la primera década del siglo XX.

Más importante que el incremento en número, sin embargo, son los cambios en el origen y las características de los inmigrantes. Mientras que los «viejos» inmigrantes fueron casi exclusivamente europeos, los nuevos inmigrantes son primariamente no-europeos. La mayor parte son asiáticos, latinoamericanos y caribeños en origen, pero se incrementa el número de inmigrantes procedentes de África —y de todas las regiones del mundo. Esto significa no sólo un rango más amplio de diversidad lingüística y étnica sino también una representación sin precedentes de todas las religiones del mundo. Por primera vez en la historia, Estados Unidos tiene grandes poblaciones budistas, hindúes y musulmanas.

Hemos entrado en una nueva fase en el experimento americano. Los modelos de incorporación de la inmigración han sido radicalmente alterados por la expansión del multiculturalismo en el interior y por la proliferación de redes transnacionales globales.[49] La creciente inmigración global, por su parte, conduce a una aceleración en espiral del multiculturalismo y del pluralis-

reconocido ya oficialmente la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre como una fiesta religiosa. La festividad es solemnemente celebrada en la catedral de San Patricio por el cardenal con participación pública representativa de inmigrantes mexicanos y de otras minorías latinas así como de católicos americanos de toda la ciudad. Más 40 comités guadalupanos se han establecido a lo largo de la ciudad, la mayor parte de ellos vinculados a la Asociación Tepayac, una organización cultural-religiosa de inmigrantes mexicanos conducida por un jesuita mexicano. Vinculando simbólicamente la sagrada imagen de la Virgen de Guadalupe, representante de la identidad nacional mexicana, y la auto-organización de la comunidad mexicana en Nueva York en torno a derechos humanos, civiles y de trabajo de los inmigrantes, en unos pocos años la Asociación Tepayac ha tenido ya efectos significativos sobre la incorporación de los mexicanos, la comunidad inmigrante latina más reciente, en la Iglesia católica de Estados Unidos y en la vida socio-política de la ciudad.

47. José Casanova, «Religion, the New Millenium, and Globalization», *Sociology of Religion*, 60, 3, 2001, 415-441.

48. Cardenal Francis George, «Catholic Christianity and the Millenium: Frontiers of the Mind in the 21st Century» (conferencia pronunciada en la Biblioteca del Congreso), Washington, 2000, 13.

49. Ver Alejandro Portes, «Introduction: The Debates and the Significance of Inmigrant Transnationalism», y Peggy Levitt, «Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions», en *Global Networks: A Journal of Transnational Affaires*, 1, 3, 2001, 181-217; y Peggy Levitt, *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press, 2001.

mo religioso, ahora abarcando a todas las religiones universales. Estados Unidos está llamado a convertirse no sólo en la *first new nation* compuesta primariamente de todas las naciones europeas. El modelo de asimilación tradicional, convirtiendo a los nacionales europeos en «étnicos» americanos, no puede ya servir como un modelo de asimilación ahora que la inmigración está literalmente mundializada.

Estados Unidos está obligada a convertirse en la *first new global society* compuesta de todas las religiones y civilizaciones mundiales, en un momento en que las identidades religiosas y civilizacionales están ganando prominencia en el escenario global. Al mismo tiempo que politólogos como Samuel Huntington están anunciando el choque inminente de civilizaciones en la política global, un nuevo experimento en los encuentros intercivilizacionales y en la acomodación entre todas las religiones mundiales está teniendo lugar en el interior de Estados Unidos. El pluralismo religioso americano se está expandiendo e incorporando a todas las religiones mundiales de la misma forma que previamente incorporó a las religiones de los viejos inmigrantes.

Un proceso complejo de acomodación mutua está teniendo lugar. Como en los casos del catolicismo y el judaísmo antes, las otras religiones universales —budismo, hinduismo e islam— están siendo «americanizadas» y en el proceso están transformando la religión americana. Además, las diásporas religiosas en Estados Unidos están sirviendo simultáneamente como catalizadores para la transformación de las viejas religiones en sus civilizaciones de origen, de la misma forma que el catolicismo americano afectó a la transformación del catolicismo mundial.

Al lado de la relevancia del diálogo cristiano-musulmán apuntado por el cardenal George, de todas las nuevas religiones inmigrantes el islam representa el test más interesante y el desafío más importante al modelo de incorporación de la inmigración debido a tres razones interrelacionadas. La primera es que, más que cualquier otra religión mundial, el islam está todavía representado frecuentemente en Estados Unidos como «el otro» y por tanto como «no-americano» debido a cuestiones geopolíticas y al retrato esencialista común del islam como una religión fundamentalista. Trágicamente, estos debates sólo se han exacerbado con los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, perpetrados por militantes musulmanes y con la respuesta militar de

la alianza occidental en Afganistán contra el régimen talibán y contra la red global de terroristas de Osama Bin Laden, Al Qaeda.[50]

No es sorprendente que muchos hayan visto los ataques terroristas y las respuestas militares y policíacas occidentales como una confirmación dramática de el choque civilizacional entre el islam y Occidente. Tal interpretación del conflicto parece haber encontrado considerable resonancia a lo largo del mundo occidental así como en el mundo islámico. Los desmentidos públicos de los líderes occidentales de que sus intervenciones no están dirigidas contra el islam son difíciles de creer cuando están acompañadas por una vigilancia indiscriminada y por la detención de árabes y musulmanes en Estados Unidos y cuando las infracciones de las libertades individuales no se cuestionan por los tribunales y son consentidas por la opinión pública, como si confirmaran que los árabes y los musulmanes fueran sospechosos colectivamente de potencial complicidad con los perpetradores terroristas y se les supone culpables de asociación étnica y religiosa.

Al mismo tiempo, las condenas públicas de los ataques realizadas por la mayor parte de líderes políticos y religiosos musulmanes y sus intentos de disociar el islam de los métodos terroristas ilegítimos, aunque no de las legítimas quejas antioccidentales que pudieran haberlas originado, son recibidas en Occidente como respuestas ambiguas e inadecuadas al ultimátum presidencial categórico de Estados Unidos para «estar con nosotros o contra nosotros» en la guerra global contra el terrorismo. Paradójicamente, sin embargo, los eventos del 11 de septiembre están forzando no sólo un debate en torno al mencionado conflicto civilizacional entre el islam y Estados Unidos, sino también un reconocimiento de que el islam ha echado raíces en América y está convirtiéndose en una religión americana de gran presencia e impacto público.

La segunda razón importante de que la incorporación del islam en América pudiera adquirir especial relevancia es porque el islam ha resistido quizás mejor que ninguna otra religión mundial la moderna lógica colonial de racialización. Dado el

50. Para una discusión sistemática y crítica de las tesis de Huntington y el «fundamentalismo» islámico ver el capítulo siguiente de este volumen: «Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam», *Social Research*, 68, 4, 2001, 1.041-1.080.

carácter corrosivo de esta lógica de racialización tan prominente en la sociedad americana, la dinámica de formación de la identidad religiosa entre los inmigrantes en Estados Unidos asume una forma doblemente positiva. La afirmación de las identidades religiosas se incrementa entre los nuevos inmigrantes debido al patrón histórico establecido de aceptación del pluralismo y la diversidad religiosa.

Pero esta afirmación positiva es privilegiada incluso más por lo que parece ser una reacción defensiva común por la mayor parte de grupos inmigrantes contra la omnipresente racialización adscrita, particularmente contra el estigma de la impureza del color oscuro racial. Es probable que las identidades religiosas plurales y las identidades étnicas plurales o raciales se conviertan, después de todo, en las dos principales formas alternativas en competencia de organización del multiculturalismo americano. El desafío al abordar el islam en Estados Unidos es cómo transformar los grupos inmigrantes diversos del sur de Asia (que hoy constituye el grupo de musulmanes inmigrantes que más rápidamente ha crecido), de los países árabes y de África occidental en una única comunidad islámica americana.

A este respecto, este proceso de incorporación no es muy distinto de la incorporación de los diferentes grupos étnicos católicos en una única Iglesia católica americana. Las dos opciones debatidas hoy dentro de las comunidades a lo largo de Estados Unidos —a menudo en términos del modelo de la Nación del islam *versus* el modelo de una minoría judía poderosa y enérgica— vuelve a reiterar algunos de los debates del catolicismo americano en el siglo XIX. Efectivamente, la posición de los musulmanes en Estados Unidos hoy es en muchos aspectos similar a los inmigrantes católicos en el siglo XIX. El tema de discusión es si el islam debiera ser construido como una subcultura defensiva segregada protegiéndose a sí misma de la americanización corrosiva o bien si debiera organizarse a sí misma como una opción cultural pública autoafirmativa dentro del multiculturalismo competitivo realmente existente. La amenaza de americanización del islam podría ser contrapesada por el despliegue de una oportunidad de islamización de América, que muchos musulmanes ven como una actualización del universalismo del islam.

La tercera razón por la que la incorporación del islam es particularmente relevante es debido a la creciente islamización de la

comunidad afro-americana, en un proceso que los musulmanes afroamericanos representan no como conversión sino como reversión al islam africano pre-esclavista. Efectivamente, el diálogo a menudo contencioso y la interacción dinámica entre musulmanes afroamericanos está obligada a tener un impacto espectacular sobre la transformación de la cultura americana.[51]

El proceso de americanización del islam ya está teniendo lugar, a pesar de todas las dificultades presentadas por el pluralismo interno y la resistencia nativista externa.[52] El islam se está convirtiendo no sólo en una religión que crece rápidamente *en* Estados Unidos, sino en una religión americana, una de las alternativas denominacionales para ser americano religiosamente. Además, el islam está destinado a convertirse, como el catolicismo, en una religión pública importante que va a jugar probablemente un rol relevante en los debates públicos de Estados Unidos en el futuro.

51. Ver Aminah Beverly McCloud, *African American Islam*, Nueva York, Routledge, 1995; y Jane I. Smith, *Islam in America*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.

52. La presencia de un imán musulmán junto a un ministro protestante, un sacerdote católico y un rabino judío en las ceremonias públicas de apertura se está convirtiendo en rutina. Entre los hitos simbólicos se podría mencionar: la primera capellanía islámica comisionada en el ejército de Estados Unidos se estableció en 1993, y en la marina en 1996, un símbolo musulmán fue desplegado en la Elipse de la Casa Blanca en 1997; el Pentágono acogió su primera comida del ramadán para los musulmanes en 1998; el primer día del ramadán en noviembre de 2000, la legislatura de Nueva Jersey abrió su ceremonia con una lectura del Corán por un imán. La presencia pública musulmana en las ceremonias públicas oficiales y en los encuentros interreligiosos se ha hecho algo más prominente después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001.

CAPÍTULO 6

SOCIEDAD CIVIL Y RELIGIÓN: REFLEXIONES RETROSPECTIVAS SOBRE EL CATOLICISMO Y REFLEXIONES PROSPECTIVAS SOBRE EL ISLAM*

Uno de los aspectos más sorprendentes e inesperados del resurgimiento global de la sociedad civil ha sido el rol que la religión ha jugado en esta emergencia. Fue sorprendente e inesperado al menos para la mayor parte de científicos sociales y para todos aquellos que dieron por supuesto las principales premisas de la teoría de la secularización: que la religión en el mundo moderno está probablemente en declive y se hace crecientemente privada, marginal y políticamente irrelevante (Casanova, 1994*b*). En la medida en que este resurgimiento global está intrínsecamente vinculado con la «tercera ola de democratización», se pueden seguir fácilmente sus flujos desde el sur de Europa (España), pasando por Sudamérica (Brasil), Europa del Este (Polonia), el este de Asia (Filipinas y Corea del Sur) hasta Sudáfrica. En todos estos casos —y se podrían añadir muchos otros— el rol de la religión, de las instituciones religiosas, de los movimientos sociales que o bien han tenido una identidad religiosa o fueron influenciados por la religión, ha sido significativo. En particular la Iglesia católica y los grupos católicos han jugado un rol crucial en muchas de esas transiciones democráticas —de tal medida que Samuel Huntington (1991) y otros (Casanova, 1996) han apuntado correctamente que la tercera ola de democratización ha sido predominantemente católica. Cerca de dos tercios de los 30 países que han experimentado transiciones exitosas a la democracia desde mediados de los setenta fueron católicos. Huntington (1993), sin embargo, es más famoso por su tesis, según la cual la tercera ola de democratización pudiera haber alcanzado sus límites civilizacionales; que otras civilizaciones, particularmente el islam, están basadas en principios que pudieran ser esencialmente incompatibles con la democracia y que, por tanto, la movilización pública del islam es muy improbable que conduzca a la democracia y a la emergencia de la sociedad civil; y que el conflicto civilizacional entre el islam y Occidente pudiera reemplazar al choque geopolítico entre los superpoderes durante la Guerra Fría.

En este trabajo me gustaría examinar ambas tesis. En la primera parte reconstruyo analíticamente la transformación del catolicismo que le posibilita para jugar tal rol histórico significativo. En la segunda parte uso estas reflexiones retrospectivas como el punto de partida para un análisis de la transformación contemporánea para examinar si podría jugar un rol similar en la democratización de los países musulmanes y en la emergencia de sociedades civiles islámicas.

I. **Reflexiones retrospectivas sobre la «ola católica»**

No debería sorprendernos encontrar católicos desempeñando un rol crucial en la política en países como España, Brasil o Polonia, que son o fueron países homogéneamente católicos. Pero unas pocas distinciones son necesarias para clarificar el argumento relacionado con el rol de la religión en la formación de la sociedad civil o en procesos de democratización:

1. Es importante no olvidar que esto ha sido algo histórico en primer lugar para la propia Iglesia católica. En otras palabras, ha sido la primera vez que la Iglesia católica ha jugado un rol positivo, consistentemente pro-activo en el proceso de democratización. En olas previas de democratización, la Iglesia y los grupos católicos en general han estado casi consistentemente al otro lado de las barricadas democráticas, bien resistiéndose a la democratización o bien adaptándose a ella de forma poco consistente. De esta forma, difícilmente puede uno argumentar que el catolicismo es intrínsecamente —esto es, «en su esencia»— democrático o que tiene alguna afinidad electiva con la demo-

* Traducción del artículo de José Casanova: «Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam», *Social Research*, 68, 4, 2001, 1.041-1.080.

cracia o con la sociedad civil. Por el contrario, bien podría uno argumentar que la tercera ola de democratización podría ser sólo una ola católica precisamente porque tantos (efectivamente, una mayoría) países católicos en ese momento todavía tenían regímenes autoritarios, muchos de los cuales inicialmente apoyados por la Iglesia y por los grupos militantes católicos.

2. Sin embargo, los grupos católicos también jugaron un rol prominente, desproporcionado para su tamaño, en recientes transiciones democráticas en países donde constituían pequeñas minorías —Corea del Sur y Sudáfrica, por ejemplo, países donde los católicos no pasaban del 10 % de la población. Por tanto, el mismo catolicismo, o más exactamente la reformulación oficial o *aggiornamento* de la tradición católica que conectó con el Concilio Vaticano II, tiene que ser tomada seriamente como un factor independiente, puesto que parece haber tenido repercusiones socio-históricas incluso en países no-católicos. A este respecto, fue una ola católica no porque los países donde ocurrió fueran católicos sino porque la transformación del catolicismo fue en sí misma un factor independiente importante en la producción de tal ola.

3. Además, el catolicismo no ha sido la única religión que ha jugado un papel importante en la formación de la sociedad civil y en la democratización a través de esta tercera ola. Otros grupos religiosos han jugado igualmente un papel importante en varios lugares: los luteranos en Alemania Oriental, los protestantes tanto como los católicos en Corea del Sur, los episcopales y otras Iglesias en Sudáfrica, un ministro unitario húngaro apoyó el cambio en Rumania. De esta forma, aunque mi análisis retrospectivo esta principalmente basado en una reconstrucción de la transformación del catolicismo que ha hecho posible su nuevo rol histórico en los mencionados procesos de democratización, el análisis puede ser generalizado hacia una exploración del rol potencial de la religión en la formación de la sociedad civil.

La reconstrucción sigue tres estadios.

En primer lugar, la religión en general y las Iglesias especialmente pueden servir como espacios públicos autónomos y como poder de contrapeso frente al poder del Estado. Cuanto más tienen las Iglesias una estructura hierocrática, como la Iglesia católica y los *ulemas* chiitas en Irán, más se acomodan potencialmente al caso que estudiamos. Adam Michnik ha hecho énfasis en este punto repetidamente en su análisis del rol de la Iglesia católica en Polonia bajo el régimen comunista y ha enfatizado esto refiriéndose a la Iglesia como «esta institución particular de la sociedad civil». En la medida en que la Iglesia llama a limitar el poder absolutista del Estado, por esta razón, la Iglesia bajo ciertas condiciones puede, efectivamente, ayudar en la constitución de la sociedad civil. Pero en y de sí misma, la Iglesia no es una institución de la sociedad civil, ni es la presencia de una Iglesia autónoma fuerte una indicación de la existencia de la sociedad civil. No hay ninguna duda de que a través de la historia, la Iglesia católica ha querido y protegido su libertad *vis-à-vis* el poder estatal. La *libertas ecclesiae* ha sido siempre, ciertamente en el periodo moderno, el principio guía de la relación de la Iglesia con el Estado moderno. Esto se hace evidente en los concordatos que la Iglesia ha negociado con el Estado desde 1804, en que negoció el primer concordato con Napoleón, intentando extraer de cada régimen amigablemente o de forma hostil las condiciones posibles mejores para prolongar la libertad de la Iglesia. Ideal y doctrinalmente, las mejores condiciones fueron definidas como las de una Iglesia estatal establecida, una que en la definición de Max Weber pretende el monopolio de los medios de la gracia o de la salvación sobre un territorio, pretensión ésta, por supuesto, que sólo puede ser defendida con la ayuda de la protección del Estado. Tal Iglesia estatal, difícilmente puede verse, sin embargo, como una institución de la sociedad civil.

Cuando no existieron las condiciones para el establecimiento de una Iglesia, como en el caso de los países protestantes, donde los católicos constituían una minoría de la población, o en países donde un Estado secular había impuesto la separación Iglesia/Estado, la Iglesia aprendió a acomodarse a la realidad al tiempo de obtener el mejor acuerdo posible para proteger su libertad institucional, ganado espacios autónomos para los grupos y las organizaciones católicas, especialmente derechos religiosos para los católicos. Los concordatos con los regímenes fascistas en los años treinta pueden servir como una ilustración de esto (Casanova, 1996). La Iglesia recibió el mejor trato posible del régimen de Franco, que asumió la identidad de un Estado católico modelo. De Mussolini la Iglesia recibió casi todo lo que

quiso.[1] Del régimen nazi, la Iglesia recibió las condiciones mínimas de libertad para la Iglesia y de libertad religiosa para los católicos alemanes, al menos sobre el papel. La condena pública del fascismo italiano y del nazismo alemán, a través de encíclicas papales, sólo vino después de que se hizo evidente que estos regímenes estaban recortando la libertad de la Iglesia y los derechos privilegiados de los católicos que la Iglesia había laboriosamente negociado. *Non Abbiamo Bisogno* (1931), la encíclica dirigida al fascismo italiano, vino después de que el régimen comenzara a reprimir Acción Católica y organizaciones juveniles. La represión mucho más fuerte previa de otros grupos en Italia no provocó la condena de la Iglesia. Pero nada revela con tanta claridad la lógica particularista de los derechos y libertades negociados por la Iglesia que el hecho de que, mientras negociaban el concordato con el Tercer Reich, el secretario de Estado, cardenal Pacelli, intentó inscribir una cláusula que garantizara a los judíos bautizados el mismo estatus negociado para los católicos alemanes.

En sí y a partir de sí mismos, por tanto, los espacios autónomos privilegiados pudieron obtener o preservar *vis-à-vis* regímenes autoritarios, amigable u hostilmente, pero ni constituir ni conducir necesariamente a la constitución de la sociedad civil. Eventualmente, sin embargo, esos espacios autónomos privilegiados pueden usarse para nutrir y proteger los espacios de la sociedad civil como ocurrió en casos similares en la España franquista y en la Polonia comunista (Casanova, 1993). Por ejemplo, los medios católicos en la España franquista, que estaban excluidos de la censura estatal, pudieron más tarde usar este espacio privilegiado para demandar libertad de expresión universal. Lo mismo podría decirse de las asociaciones católicas que se expandieron y trascendieron sus privilegios particulares para exigir libertad de asociación universal. Las organizaciones de trabajadores católicos exigieron derechos sindicales, las universidades católicas exigieron autonomía y libertad intelectual, etc.

1. Con la firma del Tratado Lateranense de 1929, el papa Pío XI exclamó efusivamente: «hemos devuelto Dios a Italia e Italia a Dios» (Holmes, 1981: 56). El acuerdo lateranense comprendía dos aspectos: un tratado internacional entre el reino de Italia y la ciudad-Estado del Vaticano que asentó definitivamente «la cuestión romana» y, por otra parte, un concordato entre la Santa Iglesia y el Estado italiano.

Por tanto, reiteramos la pregunta: ¿cuáles son las condiciones bajo las que los espacios autónomos privilegiados de la Iglesia pueden ser constitutivos de la sociedad civil? Dicho sin rodeos, la Iglesia sólo se convierte en una institución de la sociedad civil cuando deja de ser una Iglesia en el sentido weberiano del término: cuando abandona sus pretensiones monopolistas y reconoce la libertad religiosa y la libertad de conciencia como derechos humanos universales e inviolables. Esto es lo que ocurrió en los sesenta con la Declaración sobre Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae*, y con la apropiación de la Iglesia del discurso moderno de los derechos humanos universales, comenzando con la encíclica *Mater et Magistra* (1961) del papa Juan XXIII. De aquí en adelante, el discurso de los derechos humanos será central en las encíclicas papales y en las cartas pastorales de las conferencias nacionales de obispos a lo largo del mundo, dejando atrás una larga historia de condenas oficiales categóricas de las doctrinas modernas de los derechos humanos que se retrotraen a la condena de Pío VI de la Declaración de los Derechos del Hombre en su carta *Caritas* (1791). Juan Pablo II hace de «la sagrada dignidad de la persona humana» la piedra de toque de sus predicaciones globales (Casanova, 1997, 1999).

De forma significativa, las voces más elocuentes en el crucial y agitado debate durante el Concilio provinieron de bloques opuestos: de los obispos americanos, que unánimemente defendieron la libertad religiosa no sólo sobre la base de una conveniencia práctica sino sobre fundamentos teológicos suministrados por su *peritus*, el gran teólogo americano John Courtney Murray (1960, 1966), y por el cardenal Karol Wojtyła de Cracovia, que aprendió de la experiencia de intentar defender la libertad de la Iglesia bajo el comunismo que la mejor línea de defensa, tanto teórica como prácticamente, fue la defensa del derecho inalienable de la persona humana a la libertad de conciencia, como ya hemos afirmado arriba en el capítulo 3. Teológicamente, según Murray (1964) esto comporta la transferencia del principio de la *libertas ecclesiae*, que la Iglesia tan celosamente ha guardado a lo largo del tiempo, a la libertad individual, de la *libertas ecclesiae* a la *libertas personae*. Sólo ahora podría la Iglesia jugar un papel realmente positivo en la constitución de las sociedades civiles y en procesos de democratización a través del mundo católico.

La relocalización de la Iglesia en la sociedad civil implica no sólo la separación del Estado (a regañadientes en Polonia) sino el desacoplamiento de la sociedad política, propiamente. Desde la perspectiva de la ciencia política, uno de los resultados más sorprendentes de la tercera ola de democratización ha sido el prominente rol de las élites, los grupos y movimientos sociales católicos, en tantas transiciones, y a pesar del prestigio y la influencia ganados por la Iglesia casi en todos los sitios, no ha emergido ningún gran partido católico en ningún sitio como consecuencia de esta tercera ola: ni en España ni en Brasil ni en Filipinas ni en Polonia. Efectivamente, podemos hablar del final de la era de los partidos católicos, del final de la democracia cristiana (incluso aunque algunos partidos demócrata-cristianos puedan sobrevivir, con una identidad cristiana crecientemente disminuida, como en Alemania o en Chile), y del colapso de Acción Católica, la principal forma de movilización política católica a lo largo del siglo XX.

Esta relocalización de la Iglesia respecto al Estado y la sociedad política, orientándose hacia la sociedad civil— y éste es el tercer estadio en mi reconstrucción— no significa necesariamente la privatización del catolicismo. Por el contrario, esta relocalización es la condición de posibilidad de una moderna religión pública, de una forma moderna de catolicismo público (Casanova, 1994*b*). Efectivamente, si la significancia de la religión para la formación y renovación de la sociedad civil no se restringe a esta estructura de oportunidad específica histórica —esta pequeña ventana de oportunidad que emerge en la constitución original de la sociedad civil en el momento de transición de los regímenes autoritarios a los democráticos es cuando la Iglesia deja de ser una Iglesia estatal— entonces el argumento puede que sea generalizable a las sociedades civiles democráticas actualmente existentes.

Éste no es el lugar para desarrollar sistemáticamente el argumento o para mostrar empíricamente cómo la religión, los grupos religiosos y los movimientos religiosos han sido componentes centrales de la sociedad civil americana, al menos desde el *Second Great Awakening*. Uno podría reconstruir tal argumento siguiendo la línea de De Tocqueville y actualizándola con la discusión de Robert Putnam sobre el concepto de capital social. El rol de la religión es central en ambos análisis. Dejando de

lado los méritos y la relevancia de los intentos actuales de Putnam (2000) por cuantificar el capital social, o incluso su tesis sobre el declive del capital social en la sociedad civil americana, su análisis claramente pone de manifiesto que mucho del capital social americano está guardado, invertido, o circula a través de las Iglesias y grupos religiosos. Alternativamente, uno podría desarrollar un argumento paralelo, más fundado en teorías de la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil: me refiero a lo que he llamado desprivatización de la religión, cuando la religión interviene en la esfera pública de la sociedad civil, haciendo surgir asuntos normativos, participando en los procesos de contestación normativa (Casanova, 1994*b*).

Mirando particularmente a esas formas de intervención religiosa en la esfera pública que han emergido en una sociedad moderna avanzada como Estados Unidos, uno podría decir que la desprivatización de la religión moderna ha asumido tres formas diferentes. En primer lugar, hay una movilización religiosa en defensa del mundo de la vida tradicional contra varias formas de la penetración del Estado o del mercado. La movilización del fundamentalismo protestante y, en cierta medida, la movilización católica contra el aborto, pueden ser vistas como ejemplos de esta primera forma de desprivatización. Incluso en esos casos en los que la movilización religiosa pudiera ser explicada simplemente como una respuesta y reacción tradicionalistas a los procesos modernos de universalización, que son promovidos o protegidos por las intervenciones jurídicas del Estado y que disturban, por ejemplo, a la familia patriarcal tradicional o a los patrones establecidos de discriminación racial o de género, incluso entonces, la desprivatización de la religión puede tener una función pública importante. Sumergiéndose en la esfera pública y forzando la discusión pública o contestación de ciertos asuntos, ellos fuerzan a las sociedades modernas a reflexionar pública y colectivamente sobre sus estructuras normativas. Naturalmente, no debiéramos minimizar los peligros que una reacción violenta tradicionalista o un proyecto de restauración fundamentalista pudieran suponer para las estructuras normativas modernas. Pero, en el proceso de acceso a la esfera pública moderna, las religiones y las tradiciones normativas están también forzadas a confrontar y posiblemente a llegar a un acuerdo con las estructuras normativas modernas. Tal encuentro público per-

mitiría la racionalización reflexiva del mundo de la vida y dejaría abierto el camino para la institucionalización de procesos de racionalización práctica.

Una segunda forma de desprivatización se manifiesta en aquellos casos en los que las religiones acceden a la esfera pública de las sociedades modernas con el objeto de cuestionar y contestar las pretensiones de los dos grandes sistemas sociales, los Estados y los mercados, que funcionan según sus propias normas intrínsecas funcionalistas sin mirar a las normas extrínsecas morales tradicionales. Cuestionando, por ejemplo, los principios de la *raison d'état* absolutista, la moralidad de las doctrinas sobre la seguridad nacional y las premisas inhumanas de las políticas de defensa nuclear, las religiones recuerdan a los Estados y a los ciudadanos la necesidad humana de subordinar la lógica de la formación estatal al «bien común». De forma similar, cuestionando las pretensiones inhumanas de los mercados capitalistas para funcionar según mecanismos impersonales, amorales y autorregulados, las religiones pudieran recordar a los individuos y a las sociedades la necesidad de examinar y regular tales mecanismos impersonales con el objeto de asegurar que son responsables del daño humano, social y ecológico que pudieran originar, debiendo hacerse más responsables de las necesidades humanas. Además, las religiones transnacionales están en una posición particularmente ventajosa para recordar a todos los individuos y a todas las sociedades que bajo condiciones de globalización el «bien común» puede ser crecientemente definido sólo en términos humanos, universales, globales y que, consecuentemente, la esfera pública de las sociedades civiles modernas no puede tener límites nacionales o estatales.

Finalmente, hay una tercera forma de desprivatización de la religión conectada con la obstinada insistencia de la tradiciones religiosas que mantiene el principio de un «bien común» contra las teorías liberales individualistas modernas que reducirían el bien común a la suma agregada de elecciones racionales individuales. En la medida en que respetan el último derecho y deber de la conciencia individual para tomar decisiones morales, las religiones traen asuntos a la esfera pública que las teorías liberales han considerado asuntos privados, recordando a los individuos y a las sociedades que la moralidad sólo puede existir como una estructura normativa intersubjetiva y

que las elecciones individuales sólo obtienen una dimensión «moral» cuando son guiadas o informadas por normas intersubjetivas, interpersonales. Reducida a la esfera privada del sujeto individual, la moralidad se disuelve necesariamente en decisionismo arbitrario. Arrojando publicidad en la esfera moral privada y trayendo a la esfera pública asuntos de la moralidad privada, las religiones presionan a las sociedades modernas a afrontar la tarea de reconstruir reflexivamente y colectivamente sus propios fundamentos normativos. Haciendo esto, ayudan en los procesos de racionalización práctica del mundo de la vida tradicional y de sus tradiciones normativas.

II. Reflexiones prospectivas sobre el islam y la democratización

En esta sección intentaré no tanto implicarme en el dudoso ejercicio de un pronóstico positivo como reflexionar sobre lo que parecen ser algunas tendencias potencialmente relevantes con la esperanza de elucidar el presente contexto de acción práctica. A pesar de que no puedo ofrecer una comparación sistemática entre el islam y el catolicismo (por la razón de que sólo dispongo de un conocimiento superficial de alguna literatura secundaria sobre el islam contemporáneo) creo que un vistazo a las reformulaciones de la tradición del islam, desde la perspectiva comparativa del *aggiornamento* católico, puede ser instructivo. Al menos servirá para relativizar las construcciones de un choque entre el «islam» y «Occidente» basadas en concepciones esencialistas de ambos.

En sus tesis del «choque de civilizaciones», Samuel Huntington (1993, 1996), ha introducido provocativamente el argumento de que la democracia pudiera ser un logro civilizatorio del Occidente cristiano y por tanto no es fácilmente transferible a otras civilizaciones o religiones universales a menos que se utilice la imposición hegemónica occidental o la conversión a las normas occidentales. Si esta tesis es correcta, se seguirá que la tercera ola de democratización pudiera haber alcanzado sus límites civilizacionales y que pocos otros países tienen la probabilidad de alcanzar transiciones exitosas hacia democracias estables. Irónicamente, ésta es una perspectiva compartida por

hegemonistas occidentales como Huntington, por críticos posmodernos del universalismo occidental hegemónico y por algunas élites políticas y religiosas pertenecientes a países no-occidentales que desean protegerse y proteger a sus sociedades del contagio de elementos indeseables de la modernidad occidental.[2]

La visión de Huntington de un conflicto inminente entre el Occidente democrático cristiano y otras civilizaciones, particularmente «Estados islámico-confucianos», ha sido amplia y correctamente criticada desde muchos supuestos, especialmente por su esencialismo —es decir, por el supuesto de que las religiones tienen algún núcleo inmutable de esencias. El propio análisis de la ola católica de democratización de Huntington puede ser usado para cuestionar este supuesto. Efectivamente, Huntington había desarrollado este argumento sólo unas pocas décadas antes, justo antes del *aggiornamento* católico; la formulación de la tesis podría haber tomado la forma de un choque entre el Occidente secular protestante y «el resto» y la cultura católica podría haber sido fácilmente construida como esencialmente hostil a la democracia. Ésta, después de todo, era una vieja tesis, no totalmente exenta de fundamento en la realidad, que ya Tocqueville intentó refutar en torno a 1830. La tesis encontró resonancia particular en la América protestante, donde desde 1830 a 1960 adoptó la expresión de una presunta incompatibilidad entre «republicanismo» y «romanismo».[3]

Al menos, e independientemente de cómo uno juzgue los viejos prejuicios anticatólicos, la rápida y radical transformación de la cultura política de los países católicos como resultado de la reformulación oficial de las enseñanzas religiosas de la Iglesia católica cuestiona la noción del núcleo esencial inmutable de

2. Algunas veces no está totalmente claro en la discusión si, por una parte, otras civilizaciones tienen la probabilidad de chocar con Occidente debido a que tienen intereses geopolíticos autónomos y así tienen probabilidad de resistirse a la hegemonía occidental, con lo cual más que de conflicto civilizacional normativo, debiéramos hablar de conflicto geopolítico tradicional, o bien, por otra parte, existe una incompatibilidad normativa genuina entre civilizaciones y de esta forma la modernidad occidental presentaría una seria amenaza, mientras las otras civilizaciones, por su parte, presentarían una seria amenaza normativa para Occidente y para el orden global moderno. Es este segundo tipo de choque civilizacional potencial el que analizaré en las siguientes páginas.

3. «La religión católica ha sido erróneamente vista como enemigo natural de la democracia» (De Tocqueville, 1990, I: 300).

una religión universal tan dogmáticamente estructurada. La premisa de un núcleo esencial inmutable incluso sería menos válida para otras religiones universales con un núcleo esencial menos dogmáticamente estructurado o con un sistema de interpretación y tradición religiosa más pluralista y poroso a la crítica.

Las transiciones democráticas exitosas en Corea del Sur y Taiwán, sumadas a la persistencia de la democracia en Japón, cuestionan la validez de la tesis de Huntington para el área cultural confuciano-budista, a pesar de los intentos de los líderes políticos de defender una cultura autoritaria supuestamente asiática contra el imperialismo cultural occidental. Lo mismo podría decirse sobre la persistencia de una democracia sometida a múltiples test en India, a pesar del proyecto hegemónico de un nacionalismo hindú resurgente que desafía las instituciones del Estado secular indio con el pretexto de proteger el pluralismo religioso. Pero es en relación con el islam donde la tesis de Huntington ha encontrado la resonancia más grande y donde ha provocado los debates más encendidos.

Es innegable que la mayoría de países musulmanes en la actualidad tienen regímenes políticos autoritarios y Estados represivos. Uno no debiera culpar en esto a las víctimas, el grueso de la población musulmana, por las injusticias y penurias políticas que deben padecer. Muchos de estos regímenes autoritarios reciben apoyo militar y financiero de Estados Unidos y de otros poderes occidentales. Muchos de estos regímenes también pretender ser Estados «musulmanes» o buscan el manto religioso protector del islam como fuente de legitimación política para las más diversas instituciones y prácticas políticas. Parecería exagerado, efectivamente, atribuir la naturaleza no democrática común tan diversa, que va de la monarquía patrimonial saudí, pasando por la república islámica de Irán, la tiranía despótica de Saddam Husein (o el Irak postsaddamista), el régimen autoritario de la familia Asad en Siria, o las dictaduras militares de Pakistán, a una pretendida esencia islámica. Además, los atributos islámicos buscados por prácticamente todo Estado y régimen a lo largo del mundo musulmán están abiertamente o de forma clandestina desafiados por grupos de oposición o movimientos tan diversos como los mismos regímenes a los que ellos se oponen, pretendiendo para sí los mismos atributos islámicos auténticos. Efectivamente, en la práctica todo movimiento o proyecto

político, en el poder o en la oposición, a lo largo del mundo musulmán pretende ser «islámico» o «islamista». Es este hecho insoslayable de la aparentemente inevitable fusión entre religión y política en los países musulmanes lo que ha llevado a muchos observadores y «expertos» externos a atribuir una esencia «fundamentalista» al islam que pretendidamente lo hace incompatible con las estructuras diferenciadas de la modernidad y con la privatización de la religión supuestamente requerida por la democracia liberal (Lewis, 1988; Tibi, 1990).

Lo que hoy hace surgir la pregunta sobre lo que constituye, si no el núcleo esencial del islam como civilización, sí su interpretación de autoridad y su auténtica representación, no son tanto los debates intelectuales actuales sobre la naturaleza del islam entre orientalistas y «expertos» como los abiertos, fuertes y contenciosos debates contemporáneos entre los propios musulmanes preocupados por sus propias tradiciones. ¿Qué constituye las normas, los valores y las prácticas islámicas auténticas? ¿Quién tiene la autoridad para definir y representar la tradición islámica? ¿Son las normas, valores y prácticas islámicos compatibles con las estructuras políticas democráticas modernas y con una sociedad civil pluralista abierta? Obviamente, dada mi falta de conocimiento profundo de la tradición islámica, no estoy en posición ni tampoco éste es el lugar ni el momento apropiados para responder a estas cuestiones sistemáticamente. En cualquier caso, está en manos de los practicantes musulmanes responder a estas cuestiones y hacerlo de forma plural y mutuamente respetuosa.

No obstante, las interpretaciones esencialistas del islam tienden a excluir la posibilidad de que los musulmanes actuales puedan encontrar sus propios modelos de *aggiornamenti* (probablemente son plurales) musulmanes, que como el católico pudieran ofrecer respuestas viables adaptadas tanto a sus propias tradiciones religiosas como a los requerimientos modernos. Estas interpretaciones esencialistas en principio privan a los musulmanes hoy de cualquier agencia o historia, debido a que los fuerzan a repetir el pasado compulsivamente en orden a permanecer fieles a su identidad. La comparación con el catolicismo puede ser instructiva, porque como el islam hoy, fue visto durante largo tiempo como la religión fundamentalista antimoderna

paradigmática.[4] El catolicismo sirvió como foco central de la crítica ilustrada de la religión. Ofreció durante siglos la resistencia más aparentemente fútil, de principios y enérgica a los procesos de modernización y secularización. Se resistió al capitalismo, al liberalismo, al Estado secular moderno, a las revoluciones democráticas, al socialismo y continúa resistiéndose a la revolución sexual y al feminismo. Incluso después de su acomodación oficial a la modernidad secular y de renunciar a su identidad como Iglesia estatal monopolista, la Iglesia católica rechaza convertirse en una pura religión privada, como una creencia privada más. Desea ser a un tiempo moderna y pública. Efectivamente, desde el Vaticano II, ha mantenido un perfil altamente público a lo largo del mundo.

Incluso un conocimiento superficial de la compleja historia de las sociedades musulmanas premodernas a lo largo de tres continentes y tres milenios pone suficientemente de manifiesto que los modelos de relaciones y la diferenciación entre instituciones y estructuras políticas y religiosas son tan diversas como cualquiera de las que encontramos en la cristiandad latina o en cualquier otra religión universal (Lambton, 1981; Lapidus, 1975). Como Talal Asad (1997: 191) ha apuntado, es «la idea de que el islam fue originalmente —y por tanto, esencialmente— un Estado teocrático» lo que ha conducido a la «irresponsable» noción de que las políticas modernas islamistas son el «desarrollo natural de tendencias hacia un islam original político-religioso» al que los movimientos de renacimiento islámico están condenados a retornar. Asad traza la genealogía de tal idea hasta la historiografía del siglo XIX europeo que, analizando el surgimiento del islam en el siglo VII, ha usado de forma anacrónica las modernas categorías de «religión» y «Estado». Paradójicamente, los islamistas han adoptado de los orientalistas occidentales la visión de una «simbiosis» (Dabashi, 1987) de religión y política en la era carismática profética y sus llamadas al renacimiento religioso están frecuentemente acompañadas hoy de llamadas al establecimiento de un Esta-

4. Paradójicamente, en la edad global de los fundamentalismos, «The Fundamentalist Project», podría no encontrarse en ningún lugar en el mundo un gran movimiento social católico que pueda recibir el nombre de «fundamentalista» (Marty y Appleby, 1991; Casanova, 1994*a*).

do islámico. En consecuencia, tanto islamistas como orientalistas también comparten la perspectiva de que la historia musulmana más reciente con su diferenciación de instituciones religiosas y políticas señala una caída del modelo original sacrosanto. Según Asad (1997: 190-191) «para aquéllos (islamistas) esta historia constituye la traición de un ideal sagrado que los musulmanes están llamados a restaurar como creyentes; para éstos (orientalistas), tal historia define un compromiso esquizofrénico que siempre ha impedido una reforma progresista del islam».

La cuestión relevante, por supuesto, es si uno debiera atribuir el extendido impulso encontrado en la política de los países musulmanes a establecer Estados «islámicos» a alguna esencia a la que los musulmanes no pueden renunciar sin también abandonar su tradición religiosa y su identidad o, alternativamente, «(este impulso) es el resultado de la política moderna y del Estado *modernizador*» (Asad, 1997: 190). No estoy en posición de evaluar las pretensiones en competencia respecto a la historia del islam, pero, si encontramos impulsos «fundamentalistas» similares hacia las fusiones simbióticas de religión y política a lo largo de la historia de la formación del Estado-nación en el Occidente cristiano e impulsos «fundamentalistas» similares hoy dentro del judaísmo en Israel, dentro del hinduismo en India, y dentro del budismo en Sri Lanka (Van der Veer y Lehmann, 1999; Marty y Appleby, 1991), estaría inclinado a atribuir un impulso «fundamentalista» común al contexto común de formación estato-nacional, más que a alguna fusión simbiótica común de religión y política en la génesis de estas religiones que ha dejado una marca indeleble en sus invenciones.

Sólo con una gran licencia poética podría uno construir tal mito del origen en el caso del budismo y del hinduismo. Incluso con la ausencia de tal precedente histórico original, el impulso nacionalista moderno a fusionar las comunidades religiosas y políticas obviamente es operativo en ambos casos. En el caso del judaísmo tal mito del origen estuvo ya disponible en la imagen del antiguo Israel tomada de la Torah, si bien fueron los primeros sionistas los que encontraron un interés en recrear el mito con propósitos nacionalistas modernos. El escaso interés previo al Holocausto de todos los judíos, de los judíos ortodoxos en particular, en compartir o apoyar el proyecto sionista parecería indicar que la mayor parte de los judíos no consideró que tener un Estado nacional judío fuera algo esencial al judaísmo.

Es un hecho innegable que la religión está en el centro de la política de los países musulmanes. Esto en sí mismo no es algo sorprendente ni único. Sólo los prejuicios de las ideologías liberales y secularistas han oscurecido el hecho de que la religión ha sido históricamente y en muchos casos todavía es un factor omnipresente en la política de los países occidentales modernos. Ciertamente, el sistema de partidos de la mayoría de países europeo-occidentales muestra lo central que ha sido la religión en los conflictos políticos ahí. En Estados Unidos el sistema de partidos no ha estado estructurado en líneas denominacionales o a lo largo de ejes de conflicto religioso-secularistas como en Europa, pero la religión ha tenido ciertamente y todavía es un importante factor en la política americana. Pero los secularistas tienden a mantenerse en la noción de que esto es un residuo tradicional que probablemente está llamado a desaparecer con la secularización y modernización progresivas, o simplemente arguyen que es una manifestación del «excepcionalismo» americano. Lo que llama la atención es encontrar argumentos como los de Ernest Gellner (1992), un antropólogo del islam y estudioso del nacionalismo europeo moderno que observa una revitalización de la religión en los procesos de modernización de países islámicos donde se produce una fusión entre la religión y las identidades nacionales, conformándose una especie de «excepcionalismo islámico». De esta guisa, parecería que el islam se manifiesta como inmune a la secularización. Pero, en realidad, después de tantos excepcionalismos uno se pregunta qué es lo que queda de la pretendida regla europea de la secularización. Cada vez, más y más, parece como si la secularización europea fuera un proceso histórico que es verdaderamente «excepcional» (Casanova, 2002).

Tocqueville es probablemente el único teórico clásico moderno de la democracia y la sociedad civil al que no convenció la predicción de la Ilustración de que la religión experimentaría un declive y se haría políticamente irrelevante con el avance de la democracia y las libertades individuales. Por el contrario, pensó que la incorporación de la gente a la política democrática sólo produciría un incremento de la relevancia de la religión para la política moderna. La evidencia empírica de la democracia americana le confirmó la corrección de sus poco comunes puntos de vista. Vio a las asociaciones religiosas como «las escuelas» de

asociacionismo político y civil cruciales para una república democrática, pensó que la religión trascendente era el fundamento de un «auto-interés correctamente entendido» que trascendía el individualismo egoísta y solipsista y escribió que «la religión en América no toma parte directa en el gobierno de la sociedad, pero debe ser vista como una de sus primeras instituciones políticas» (Tocqueville, 1990, I: 305).

Es verdad que Tocqueville atribuyó el rol positivo de la religión en la política americana al carácter republicano del protestantismo americano, pero estuvo simultáneamente inclinado a generalizar este argumento y a encontrar afinidades electivas entre la igualación de las condiciones sociales características de la democracia moderna y la igualación de todos los individuos ante Dios que conlleva el cristianismo o, podríamos añadir, cualquier religión monoteísta. Particularmente, estaba ansioso por extender este argumento al catolicismo con el objeto de contraponer esto a la opinión, extensamente mantenida por las dos tradiciones francesas, la republicano-laicista y la monárquico-católica, según la cual el catolicismo era incompatible con la democracia moderna y con las libertades individuales. Arguyó que la autoridad monocrática absolutista del papa tuvo la misma clase de efecto nivelador entre los católicos que el absolutismo real tuvo en Francia, igualando las condiciones y preparando las bases para la revolución y el advenimiento de la democracia. En cualquier caso, y sin preocuparnos por cuán persuasiva encontremos esta analogía, disfrutó confirmando que los católicos en América se adaptaron perfectamente bien a las condiciones republicanas aprendiendo a separar rígidamente las esferas religiosas y las seculares. «Así, los católicos de Estados Unidos son al mismo tiempo los creyentes más sumisos y los ciudadanos más independientes» (Tocqueville, 1990, I: 301-302).

El argumento tocquevilleano puede ser fácilmente aplicado al islam. Más quizás que cualquier otra religión, el islam acentúa discursiva y ritualmente la igualación de todos los musulmanes ante Dios. Además, en comparación con la estructura administrativa centralizada, jerárquica y clerical de la Iglesia católica, la *Umma* islámica, al menos dentro de la tradición sunita, tiene una estructura más descentralizada, laica, igualitaria y de consejos. Este carácter pluralista y descentralizado de la autoridad religiosa que ha sido algo distintivo en la tradición del islam se

ha acentuado en la sociedad moderna. El contexto sociohistórico de la pluralización y fragmentación contemporánea está asociado a un proceso general de modernidad global que conlleva:

a) La penetración intrusiva y la colonización del mundo de la vida tradicional por la administración del Estado y por los mercados, tanto en los regímenes coloniales como en los poscoloniales.

b) La emigración masiva a los centros urbanos y a países lejanos, musulmanes y no-musulmanes.

c) La expansión de la educación de masas promovida por los regímenes nacionalistas «desarrollistas» (Eickelman, 1992).

d) La revolución en la comunicación de masas: medios impresos, electrónicos y comunicación de alta velocidad de personas y mensajes (Sardar, 1993).

e) La proliferación de redes globales construida sobre redes transnacionales musulmanas altamente desarrolladas (Eickelman y Piscatori, 1990).

La des-tradicionalización general asociada con estos procesos asume manifestaciones chocantes, especialmente en la esfera religiosa. Más que a una profundización de la secularización, este *cluster* de concausas ha conducido a un mayor y más amplio acceso a la educación religiosa, que además ya no está bajo el control de los *ulemas* tradicionales. Como ha apuntado Robert Hefner (2001): «hoy, los predicadores populistas, los maestros sufíes neotradicionalistas y los "nuevos intelectuales musulmanes" educados secularmente desafían el monopolio del poder religioso antes más disfrutado por intelectuales religiosos entrenados clásicamente (*ulemas*)». Particularmente, una nueva generación de intelectuales militantes, que a menudo proceden de rangos de ingenieros, doctores, soldados y profesores han tenido un impacto significativo sobre los movimientos islámicos y sobre la fragmentación de la autoridad religiosa (Kepel y Richard, 1991). Son a menudo tan hostiles a los ulemas tradicionales como a las élites gobernantes, acusando a aquéllos de idolatría pagana (*jahiliya*) y de ser anti-islámicos y a éstos de haber sido cooptados por el Estado. Los nuevos activistas tienden a orientarse a un público amplio más que a círculos intelectuales de virtuosos, y a presentar versiones políticas del islam que en forma y contenido están más cerca

de las ideologías modernas que de las doctrinas tradicionales. Mientras los intelectuales tradicionales podían proclamar esas versiones como «extrañamente anti-islámicas... esta nueva mixtura ecléctica hace al nuevo islam público más atractivo para grandes audiencias» (Hefner, 2001).

Los nuevos *mass media* impresos y electrónicos han tenido un rol particularmente prominente en la desestabilización de las jerarquías religiosas. James Piscatori (2000: 86) formula esta aguda pregunta: «Ahora que lo sagrado ha sido digitalizado y está disponible en CD, ¿que supone esto para autoridad del *alim* tradicional que se ha lucido en lo que ya no es eficiente —memorizando los textos e instruyendo oralmente al creyente—? Han surgido nuevas clases de intérpretes, pretendiendo un derecho al *ijtihad* (juicio independiente), apoyado en la escritura alternativa». De forma no sorprendente, algunos intelectuales tradicionales han respondido al desafío adoptando tecnologías modernas exitosamente, usando el popular radiocasete los predicadores y tele-evangelistas, llegando así a amplias audiencias de masas a lo largo del mundo musulmán. El resultado, como Eickelman y Piscatori han apuntado, ha sido una «competición y contestación abiertas tanto sobre la interpretación de los símbolos religiosos como sobre el control de las instituciones, tanto formal como informal, que las produce y sostiene» (1996: 5). Como en el caso del precedente protestante, ha sido crucial el acceso inmediato directo a la escritura. Cada vez más musulmanes, hombres y mujeres, están leyendo el Corán con sus propios ojos, buscando respuestas a las complejas realidades y exigencias del mundo moderno.

Pocos negarían que la pluralización y fragmentación de la autoridad religiosa ha dado lugar a una revolución participativa y a una democratización de la esfera religiosa. ¿Pero puede este fermento, a menudo caótico, ser transformado en una fuerza que conduzca a la democratización de las estructuras políticas y a la institucionalización de una sociedad civil pluralista y abierta conformada de «públicos» y «asociaciones» basados en libertades individuales protegidas? Uno no esperaría, por supuesto, una respuesta inequívoca y uniforme a esta pregunta. «Expertos» intelectuales y «observadores» profesionales del islam están implicados en un disputado debate sobre este asunto. Para algunos (Eickelman y Piscatori, 1996), tan caótica como pudiera

llegar a ser, sin embargo, la fragmentación de la autoridad incuba los fundamentos para un pluralismo democrático. Para otros (Roy, 1994) no es más que una «rebelión de masas» violenta y destructiva. La última palabra la tiene el tiempo. Pero, en la medida en que muchas intervenciones «intelectuales» en los asuntos públicos actualmente tienen repercusiones prácticas e incluso pudieran tener el carácter de profecías que se autocumplen, me gustaría contribuir, a manera de *desiderata*, observando el *revival* contemporáneo como una forma de *aggiornamento* islámico. Antes de analizar tres manifestaciones selectivas contemporáneas del islam político en Turquía, Irán e Indonesia, que destacan el potencial que la transformación contemporánea tiene para la institucionalización de la democracia y la sociedad civil en los países musulmanes, me gustaría introducir dos advertencias.

La transformación católica tuvo el carácter de una reforma rápida, oficial y relativamente uniforme realizada desde arriba, que encontró poca contestación desde abajo con la posibilidad de ser impuesta a lo largo del mundo católico, generando de esta guisa una sorprendente homogeneización global de la cultura católica, al menos entre las élites (Casanova, 1997). Al islam, por el contrario, le faltan instituciones centralizadas y estructuras administrativas para definir e imponer doctrinas oficiales y, por tanto, los *aggiornamenti* musulmanes actuales a las realidades y predicamentos globales modernos son y seguirán siendo plurales, con resultados múltiples, diversos y a menudo contradictorios. Las redes terroristas globales que declaran la *Jihad* a los infieles son, como mucho y como poco, manifestaciones representativas del *revival* islámico contemporáneo así como también lo son las redes globales de intelectuales musulmanes liberales, líderes y élites religiosos, que trabajan conjuntamente con sus franquicias existentes en otras civilizaciones y religiones universales para construir un orden global más justo, humano y pacífico. La represión brutal de las mujeres por los talibanes es como mucho y como poco una manifestación de este fermento caótico que se manifiesta en la movilización de *Sisters in Islam* en Malasia y en otras partes al objeto de defender los derechos políticos, humanos y civiles de las mujeres musulmanas, incluyendo su derecho religioso a participar en la interpretación de la tradición islámica. En medio hay una amplia gama de manifes-

taciones de múltiples *aggiornamenti* islámicos en todas las esferas de la vida (Haddad *et al.*, 1991). Dependiendo de qué manifestación particular elija uno poner de relieve como «relevante», la respuesta a la pregunta formulada arriba será diferente.

La segunda advertencia sería la de evitar ver tales *aggiornamenti* simplemente como una capitulación tardía por parte de la religión, una vez reconocida la futilidad de su prolongada resistencia fundamentalista a la modernidad secular. Es verdad que *aggiornare* tiene las connotaciones de «alcanzar» y de «adaptarse a los tiempos», pero también significa el discernimiento de «los signos de los tiempos» a la luz de la tradición y reformulando la tradición de forma relevante para la era en cuestión. El *agggiornamento* católico fue en parte una forma de protestantización, un reconocimiento de que ha habido aspectos de la Reforma protestante que son válidos. Pero el concilio y las formulaciones posteriores mantuvieron una distancia distintiva de la modernidad protestante liberal, insistiendo en su propia lectura católica de los signos de los tiempos y de las respuestas a los nuevos problemas modernos, informados por la tradición católica. El resultado ha sido no tanto una homogeneización moderna sino el enriquecimiento de modernidades múltiples. Podemos hablar de un modelo católico de modernidad distinto al modelo liberal protestante de modernidad. De forma similar, uno debiera estar abierto a la posibilidad de que la tradición islámica, con su discurso público distintivo y sus prácticas musulmanas, pueda informar y conformar el tipo de sociedad civil y las instituciones democráticas que pudieran emerger en los países musulmanes. Existen múltiples modernidades occidentales y habrá probablemente múltiples modernidades musulmanas. Turquía, Irán e Indonesia son tres países en los que los musulmanes están implicados hoy discursiva y prácticamente en varios intentos de reforma política, liberalización, democratización y constitución de sociedades civiles. Los contextos y los proyectos son radicalmente diferentes, pero en los tres se puede ver experimentos actuales de democratización islámica.

Turquía

Oficialmente Turquía es una república democrática secular que hace frente al desafío de los partidos islámicos que representan, si no una mayoría, ciertamente una pluralidad de votantes turcos que están abiertamente desafiando a través de la política electoral y de los canales democráticos normales a la ideología secularista del Estado (Taper, 1991). La respuesta del Estado por ahora, por medio de la rutinaria intervención del ejército, guardián de los sagrados principios kemalistas secularistas, ha sido declarar estos partidos inconstitucionales, desterrándolos a ellos y a sus líderes de la esfera política, debido a que rompen la prohibición constitucional sobre partidos religiosos, siendo la religión y la etnicidad formas de identidad a las que no se permite la representación pública en la Turquía secular. Los partidos apartados pronto reemergen con nuevos nombres y nuevos líderes, sólo para ser prohibidos nuevamente una vez que representen una nueva amenaza electoral. Los partidos islámicos son a menudo acusados de ser «fundamentalistas» y de representar una amenaza a la democracia. Pero, por el momento, a diferencia del Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia, que eligió la lucha armada y el terror cuando el ejército negó la clara victoria electoral del partido, los partidos islámicos en Turquía han respetado las reglas democráticas y cuando han conseguido el poder a nivel local en las grandes ciudades, sus administraciones han sido comparativamente ejemplares y exentas de corrupción.

Uno se pregunta si la democracia no se convierte en un «juego» imposible cuando a las mayorías potenciales no se les permite ganar elecciones y cuando los políticos civiles piden al ejército que venga a rescatar la democracia prohibiendo estas mayorías potenciales. Casi todo país continental europeo ha tenido, en algún momento de su historia, partidos religiosos. Muchos de ellos, particularmente los católicos, tuvieron dudosas credenciales democráticas hasta que la experiencia de aprendizaje negativo del fascismo los convirtió en partidos demócrata-cristianos. A menos que se permita a la gente participar en el juego, resulta difícil para ellos apreciar las reglas y adquirir cierto *habitus* democrático. Uno se pregunta sobre la representación democrática cuando una representante del pueblo, debidamente elegida, pierde su escaño parlamentario cuando ella acude a recoger el acta de diputada con velo musulmán. El velo fue prohibido, junto a otros atributos islámicos, por Kemal Atatürk, el padre de la nación turca moderna, responsable de engendrar a través de medidas administrativas estatales una nueva comuni-

dad imaginada de turcos seculares. El velo podría posiblemente no haber supuesto una amenaza real a la democracia turca, pero ciertamente fue percibido como una afrenta blasfema contra los principios constitucionales secularistas del Estado. Uno no puede menos que preguntarse quiénes son los «fundamentalistas» reales aquí.

Últimamente, el proyecto de construir tal nación-Estado desde arriba está probablemente fracasando debido a que es demasiado secular para los islamistas, demasiado sunita para los aleviés, y demasiado turca para los kurdos.[5] Un Estado turco en el que las identidades y los intereses colectivos de estos grupos no pueden encontrar representación pública no puede ser un verdadero Estado democrático representativo, incluso si está fundado en principios constitucionales seculares modernos. Lo que Turquía representa es la paradoja de ser un país musulmán, más secularista incluso que los países europeos a los que trata de emular, con la posible excepción de Francia. Turquía desea incorporarse a Europa y ser parte de Occidente. Si es aceptada, se probaría que los frentes y las líneas de ruptura de la batalla civilizacional mencionada por Huntington son menos fijos y más porosos y móviles que lo que la teoría presupone. Después de todo, millones de inmigrantes turcos y sus descendientes en Europa occidental han encontrado, no exentos de prejuicio y discriminación, trabajo, hogar y nuevas identidades así como la oportunidad para organizarse en apoyo de aquellas identidades —islámicas, aleviés y kurdas— que no tienen representación ni movilización en Turquía. Oficialmente, el rechazo a la aceptación de Turquía en Europa, hasta la fecha, está basado en el nivel deficiente de los derechos humanos en Turquía. ¿Pero no hay indicaciones supuestamente sutiles de que una Europa supuestamente secular es todavía demasiado cristiana cuando se acerca la posibilidad de imaginar un país musulmán como parte de la comunidad europea? Uno se pregunta si Turquía realmente representa una amenaza a la civilización occidental o más bien un recuerdo hostil de la apenas sumergida, cargada de ansiedad e inexpresable identidad cristiana, europea «blanca».

5. Ésta es una idea que he aprendido de la tesis doctoral de Sheriban Sahin: *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture*, 2001.

Observando los desarrollos políticos en Irán, uno puede seguir el auge y la caída de la idea revolucionaria utópica, aderezada con milenarismo chiita, de un Estado islámico moderno. El triunfo de la revolución islámica representó el punto álgido de esta ideología islámica moderna, que nació como un rechazo de varios nacionalismos seculares poscoloniales —árabe, persa, indonesio. Pudiera ser demasiado pronto para predecir «el fin de la ideología islámica» (Dabashi, 2000) a lo largo del mundo musulmán, pero la idea y la realidad de un Estado islamista está desenmarañándose desde el interior del Irán revolucionario. Una vez que el *élan* revolucionario se apagó, particularmente después de la muerte del imán carismático, el ayatolá Ruholah Jomeini, el Estado islámico se reveló como una teocracia relativamente ineficiente y represiva, comandada por un *establishment* clerical determinado a mantener su poder y posición constitucionales privilegiados. Esta teocracia ahora afronta el desafío dual de un proyecto de liberalización y reforma constitucional desde arriba y el de un proyecto de democratización desde abajo. Ambos convergen en eslóganes políticos cargados de poder simbólico como la *rule of law* y la «sociedad civil» (Arjomand, 2000). El escenario, el discurso, los actores, la dinámica electoral, todo nos suena familiar desde la vasta literatura sobre transiciones democráticas recientes. Las similaridades con España, Brasil o Hungría son chocantes. Irán es claramente una transición. Sea una transición que conduzca a la democracia o a algo mucho más incierto. Pero, el régimen está en crisis. Los costes de reprimir la formación de grandes mayorías electorales se han hecho simplemente prohibitivos.

Las oportunidades para la democratización son probablemente buenas debido a las dinámicas convergentes de liberalización, reforma constitucional y racionalización estatal desde arriba así como las demandas de participación democrática desde abajo, así como a la penetración creciente de discursos como la *rule of law* y la sociedad civil. Ambas dinámicas convergen en lo que Janos Kis llama *refolución*, un término acuñado para caracterizar un híbrido de reforma desde arriba y revolución desde abajo que trae consigo un cambio radical del régimen político pero con cierta continuidad constitucional legal, es decir, sin

ruptura revolucionaria. España inauguró este camino de transición negociada. Polonia y Hungría siguieron este modelo en Europa del Este, Chile lo continuó en Latinoamérica, y Sudáfrica fue el punto final de este camino. La existencia de un orden constitucional o cuasi-constitucional y de un régimen relativamente institucionalizado sirven como condiciones limitantes y posibilitantes, a las que Irán hace frente, con este nuevo tipo de transición. Otra condición asociada con tales transiciones es la necesidad de garantizar una salida segura a los representantes de la «línea dura» de tal manera que ellos puedan renunciar al poder ordenada y pacíficamente. Esta condición puede manifestarse como una triquiñuela a la postre en Irán debido al carácter teocrático constitucional del régimen y a las pretensiones hierocráticas de los *ulemas* chiitas. Ellos precisan no sólo una salida segura sino un «rostro» seguro y pruebas de que los intereses materiales e ideales que ellos representan, como guardianes del islam chiita, no están amenazados. La referencia más cercana sería la de las fuerzas militares que regresan a los cuarteles, para someterse al poder civil, e incluso castigar a los más egregios violadores de los derechos humanos, sin comprometer el «honor» y la integridad de la institución.

A este respecto, Irán ofrece algunas lecciones sobre los costes y peligros de un gobierno teocrático. La obvia, pero banal lección, es que las teocracias revolucionarias modernas pueden ser regímenes mundanos severamente represivos, a pesar de que no lleguen a igualar los excesos de los regímenes seculares modernos a los que derribaron. La lección más importante para los gobernantes hierocráticos y sus seguidores es que con el fracaso del gobierno teocrático, cuando sus resultados administrativos no se corresponden con las expectativas utópicas mesiánicas que predican, es probable que se vea comprometida no sólo su legitimidad política intramundana sino, más importante, su autoridad religiosa trascendente. En su estructura hierocrática, el chiismo iraní guarda alguna semejanza con la Iglesia católica en el sentido de que los *ulemas* chiitas, como las Iglesias hierocráticas similares, a menudo han servido como poderes efectivos de equilibrio de cara al gobierno colonial externo, a los despóticos sahs y a las pretensiones absolutistas del Estado moderno. Mucho de su poder social y legitimidad deriva de su rol autónomo como guardianes. Pero ni los *ulemas* ni la Iglesia podrían jugar este

papel efectivamente si no mantuvieran alguna distancia administrativa frente al gobierno de Estado y/o alguna distancia ideológica y social frente al nacionalismo moderno. Cuando sucumben a la seducción del Estado-nación moderno y se convierten en Iglesias estatales nacionalistas, entonces se convierten en una amenaza real a la libertad del pueblo al que pretenden proteger y pueden socavar así no sólo la fe del pueblo y su confianza sino sus propios privilegios institucionales. A pesar de todas las importantes diferencias, la transformación moderna de los *ulemas* chiitas en una Iglesia nacional iraní y el chiismo en una ideología estatal revolucionaria muestra innegables paralelismos con la transformación de la Iglesia católica en España en una Iglesia del Estado-nación y del «nacional-catolicismo» en una ideología estatal fascista bajo el régimen de Franco.

El tortuoso proceso de desenredo del catolicismo español del régimen franquista, que permitió a la Iglesia reganar su autonomía reequilibradora y jugar un papel positivo en la transición democrática, fue vinculado a la combinación de factores internos y externos que no son fáciles de reproducir en el contexto iraní. Al final, el régimen de Franco no era una teocracia y el Estado no estaba controlado por la Iglesia. Además, la Iglesia siempre mantuvo su autonomía institucional interna y sus vínculos transnacionales así como la dependencia de la Iglesia católica romana. El *aggiornamento* vaticano, aunque chocante al principio, impelió a la Iglesia católica española a redefinir su identidad y su relación con el régimen de Franco, con el Estado español y con la sociedad civil. El desenredo del chiismo clerical del Estado se aventura más difícil. El escenario optimista de una *refolución* constitucional pacífica dibujado arriba sólo puede tener éxito si la diferenciación interna emergente dentro del chiismo se consolida de tal manera que los *ulemas* reformistas se conviertan en una fuerza de contrapeso a los gobernantes teocráticos, ofreciendo de esta guisa legitimación religiosa al proyecto de reforma constitucional, liberalización política y democratización. Uno puede fácilmente imaginar, por supuesto, otras alternativas menos optimistas e impredecibles, bien congelando la liberalización y endureciendo el gobierno teocrático, lo cual requeriría una medidas masivas y a medio plazo insosteniblemente represivas, o bien desencadenando una revuelta anticlerical desde la sociedad.

Es demasiado temprano para preguntar por la cuestión hipotética de si existen algunos límites «islámicos» al proyecto de reforma constitucional y a la democratización en Irán, a lo que el expresidente Mohamed Jatamí llama «la consolidación de la democracia islámica y el gobierno popular». Los clérigos advierten sobre la cláusula constitucional de «la conformidad con los estándares del islam» para ser capaces de proteger su poder sobre la base de sus pretensiones de ser los intérpretes autorizados de estos estándares. Jatamí contesta que «términos sagrados como "revolución", "islam", "libertad", "*liderazgo*", no son monopolio de ningún grupo» (Arjomand, 2000: 297). En principio, por tanto, «los estándares del islam» podrían significar aquello que los musulmanes consensual y democráticamente determinen que sean. Tal estándar podría ser compatible con los principios democráticos de la regla de las mayorías y con la soberanía popular, asumiendo que los *ulemas* no se resisten a esta democratización de la autoridad religiosa. ¿Pero, podrían los no-musulmanes, como los iraníes seculares, los bahaíes y los judíos participar completamente y en igualdad como ciudadanos en la determinación de estos estándares? ¿Protegería la *rule of law* los «derechos humanos» o los «derechos islámicos»? (Mayer, 1996). Al final, ¿puede una república islámica proteger el derecho de cada individuo a la libertad de conciencia, incluyendo el derecho a la conversión religiosa y a la apostasía? La aceptación del derecho inalienable individual moderno a la libertad religiosa fue el test crucial del *aggiornamento* católico. Simbólicamente al menos, la aceptación del derecho a la apostasía sería el equivalente del test crucial del *aggiornamento* islámico. No estoy proponiendo esto porque lo considere un asunto serio, práctico, necesitado de urgente resolución, a pesar del tratamiento abismal de los bahaíes, precisamente porque ellos son vistos como «apóstatas» y por tanto no como religión verdadera susceptible de protección estatal como el judaísmo, el cristianismo o el zoroastrismo, algo preocupante y reprensible (Kazemzadeh, 2000). En principio, las democracias tienen que estar preparadas no sólo para tolerar y proteger los derechos de las minorías, sino también el derecho de las minorías a formar mayorías. ¿Podría una república islámica permitir a una mayoría de sus ciudadanos dejar de ser musulmanes, esto es, hacerse seculares, y así permitir la secularización de su propia identidad republicana? Repito, éstas son

sólo cuestiones hipotéticas y no muy urgentes hoy en Irán. Pero los pensadores políticos musulmanes y las teorías de una república islámica necesitan responderlas algún día.

Indonesia

La experiencia indonesia ofrece una respuesta a estas cuestiones. Es la cuarta nación más populosa del mundo y el país con la mayoría musulmana mayor. En torno al 88 % de los 210 millones de Indonesia oficialmente profesa el islam. Pero también tiene números significativos de hindúes, budistas y cristianos, como las otras religiones oficialmente reconocidas y protegidas por el Estado. Indonesia está experimentando su propia transición democrática y a pesar de que el proceso ha sido desordenado y la democracia no está de ninguna manera consolidada, ha dado pasos significativos y probablemente irreversibles en el desmantelamiento de las tres largas décadas que duró la dictadura de Suharto y su régimen del «Nuevo Orden». El proceso ciertamente debe contar como una extensión de la tercera ola de democratización, alcanzando las costas del este y del sudeste asiáticos en la última década. Más importante sobre el papel es que Indonesia ha sustanciado el debate más sistemáticamente abierto y largo entre dos versiones del islam político, que Hefner ha caracterizado como «islam *regimentista vs.* islam civil».[6]

Lo que distingue este modelo de islam civil es un rechazo reflexivo consciente de la moderna «mitología del Estado islámico» y del proyecto islamista para conquistar y usar la maquinaria administrativa al objeto de imponer un régimen coercitivo basado en las leyes sagradas islámicas, en las normas regulativas y en las prácticas disciplinarias sociales. El islam civil indonesio no se funda en la privatización del islam y en la secularización de la sociedad, sino más bien en la auto-organización de una «sociedad civil» pública musulmana autónoma, capaz de contraatacar y equilibrar el poder del Estado y que pretende movilizar los recursos organizacionales y normativos de partidos musulmanes, asociaciones e instituciones para promover y de-

6. En la siguiente presentación de la historia y los debates indonesios, me baso completamente en el persuasivo enfoque ya mencionado de Hefner.

fender una cultura pública de pluralismo, participación política y justicia social. Oponiéndose a las críticas de islamistas y a las élites estatales nacionalistas autoritarias, que ridiculizan su proyecto de democracia pluralista y sociedad civil como ingenuo, convergiendo con la seducción que ejerce la occidentalización extranjera y no-islámica, los musulmanes «renovadores» (*pembaruan*) contestan que su proyecto está fundado en una afirmación orgullosa de la valiosa herencia indonesia de pluralismo etno-religioso y político y sobre una implicación reflexiva con la tradición universalista normativa, pluralista y rica del islam, una tradición que trasciende versiones del islam históricamente particulares, árabes, contextualmente incrustadas.

El archipiélago indonesio-malayo «no fue nunca conquistado por ejércitos musulmanes invasores, reprimido bajo un imperio centralizado, o supervisado por una clerecía omnipresente» y, políticamente hablando, anteriormente a la colonización centralizadora holandesa, «estaba organizado en torno a un modelo "pluricéntrico" de ciudades-Estado mercantiles, reinos agrarios isleños y entornos tribales» (Hefner, 2000: 14).

Es sorprendente que el islam promovido por gobernantes y comerciantes musulmanes diversos así como las identidades musulmanas compartidas por cientos de grupos etno-lingüísticos diversos, siempre tuvo manifestaciones plurales, y ni los tribunales ni los *ulemas* estuvieron en posición de controlar monopolísticamente las prácticas musulmanas. Irónicamente, las estrictas restricciones coloniales holandesas sobre la participación musulmana en los asuntos públicos, fundadas en concepciones ilustradas de privatización religiosa, impelieron a los musulmanes a desarrollar sus propias estructuras y asociaciones autónomas alejadas de los centros de poder. El debate contencioso entre dos visiones en competencia del islam emergió ya en las luchas anticoloniales de independencia nacional. Una mayoría de musulmanes puritanos (*santri*) vio la independencia como un camino hacia una islamización más profunda y más uniforme del Estado y de la sociedad. Pero algunos musulmanes piadosos se juntaron con sus camaradas musulmanes javaneses (*abangan*) y con no-musulmanes (cristianos, hindúes, budistas y nacionalistas seculares) en pos de un Estado-nación democrático, plural y tolerante. Mientras asumían varias formas y coaliciones cambiantes, este debate y competición política entre dos versiones del islam ha sido constante a lo largo de la historia indonesia moderna.

En las primeras elecciones nacionales de 1955, contra las expectativas de una victoria musulmana, el voto se dividió equitativamente entre los nacionalistas no-confesionales y aquellos que pretendían un Estado islámico. Siguiendo el fracasado golpe militar de izquierdas de 1965, las organizaciones musulmanas se sumaron al ejército en la represión sangrienta de los comunistas y los simpatizantes izquierdistas, una campaña que sacralizaron como guerra santa (*Jihad*) y que dejó medio millón de muertos. Los paralelismos con la guerra civil española y la sacralización de la Iglesia católica de la guerra como *cruzada* de liberación nacional contra la conspiración «judeo-masónica-bolchevique» son demasiado obvios. A diferencia del régimen de Franco, Suharto no sólo no recompensó a los partidos musulmanes con el acceso al poder del Estado, sino que los debilitó a través de la manipulación y la represión. En las elecciones de 1971, el propio partido de gobierno de Suharto de unidad nacional con facilidad derrotó a los partidos musulmanes. Forzados éstos a apoyarse otra vez en sus propios recursos, las organizaciones musulmanas se centraron en programas socialmente orientados de «llamada» religiosa (*dakwah*) y en la construcción de instituciones autónomas. Los líderes musulmanes «modernistas *senior*» que habían conectado con Masyumi, el partido musulmán dominante, vieron esta estrategia socialmente orientada como la medida de transición que conduciría a reconstruir una base de masas que pudiera ser eventualmente usada para conquistar el Estado. Los «modernistas *junior*» asociados con las organizaciones musulmanas de estudiantes, por el contrario, dieron más lecciones a tener en cuenta desde el punto de vista de la manipulación de los símbolos islámicos por el ejército y el régimen y redescubrieron la herencia musulmana de autonomía civil y distancia escéptica respecto al poder de Estado, que ahora les ha revelado como necesarios en orden a preservar la integridad del islam.

Como en muchas otras sociedades musulmanas, la rápida expansión de la educación, la urbanización y el desarrollo económico promovidos por el régimen no condujeron a la esperada secularización. Al contrario, a finales de los setenta y comienzos de los ochenta, Indonesia experimentó un resurgimiento islámi-

co sin precedentes. Entonces, la organización musulmana más grande de Indonesia, la religiosamente tradicionalista Nadlatul Ulama (UN), emergió como la principal fuerza de un islam público cívico-socialmente orientado, promoviendo varias ONG musulmanas así como la pluralización y democratización de su propia cultura política. Cuando los discursos globales sobre la democracia, la sociedad civil y los derechos humanos llegaron a Indonesia, pudieron traducirse fácilmente en experiencias vernáculas, que se promovieron no como occidentalización imitativa sino como reformulación de los principios islámicos universales y de las prácticas musulmanas indígenas. Esta orientación democrática hacia la sociedad civil fue reforzada por intentos del ahora desacreditado y corrupto régimen de Suharto para construir una alianza con las fuerzas conservadoras musulmanas deseosas de promover políticas de islamización desde arriba y por llamadas flagrantes a la movilización nacionalista etno-religiosa contra un movimiento prodemocrático interno acusado de ser lacayo de una conspiración externa conducida por judíos, americanos, chino-católicos empeñados en debilitar la Indonesia musulmana.

En su crisis final el régimen repetidamente no mostró renuencia a promover la violencia etno-religiosa, en Timor Oriental, en Malaca y en Java Oriental, en un intento de dividir las principales alas del movimiento prodemocrático: los indonesios seculares y los musulmanes nominales vinculados a Megawati Sukarnopoutri y los musulmanes tradicionalistas vinculados al Nadlatul Ulama de Abderramán Wahid. En varias ocasiones los conflictos etno-religiosos pudieron haber sido mucho más severos y desestabilizadores si las organizaciones musulmanas no hubiesen contra-actuado para detener la violencia. Las organizaciones juveniles musulmanas jugaron un rol predominante en el movimiento prodemocrático que forzó al presidente Suharto a dimitir en mayo de 1998. En las elecciones de 1999, la mayoría aplastante de musulmanes practicantes votaron por partidos que promovieron la democracia, el constitucionalismo y el pluralismo. El nacionalista Partido Democrático Indonesio de Megawati obtuvo la mayor representación del voto popular, logrando dar la presidencia en un parlamento semi-democrático a Wahid, el respetado intelectual ciego y líder musulmán, que ofreció la presidencia a Megawati. Como presidente, Wahid ha sido un inefi-

caz e indeciso administrador estatal, pero su política de control civil del ejército, la conciliación civil, y el fortalecimiento del sistema judicial independiente han contribuido a expandir la consolidación de la democracia indonesia. Su rechazo a movilizar su considerable apoyo popular musulmán contra el proceso de impugnación iniciado por el parlamento y su deseo de dimitir para ahorrar posteriores inestabilidades a una nación dividida representaron una contribución final importante al islam cívico y a la democracia en Indonesia.

Conclusión

El objetivo de este trabajo ha sido situar las, aparentemente no relacionadas, historias de la transformación contemporánea de dos de las más grandes religiones universales con alcance global, el catolicismo y el islam, dentro de un marco analítico comparativo en orden a, primero, examinar el rol potencial de las normas religiosas y las instituciones religiosas en la formación de las sociedades civiles y en los procesos de democratización y, segundo, intervenir en el debate de moda pero mal conducido sobre el conflicto civilizacional entre el islam y Occidente. El problema, a menudo reiterado por los críticos, no es sólo que el análisis de Huntington descansa en una concepción esencialista del islam, sino que la construcción de «Occidente» sobre la que se basa no es menos esencialista. La yuxtaposición de catolicismo e islam muestra que el problema no radica en las descripciones simplistas de un islam «fundamentalista» uniforme que fracasa no reconociendo la extraordinaria diversidad que uno encuentra entre las sociedades musulmanas en el pasado y en el presente. Igualmente problemática y desenfocada es la construcción esencialista de un Occidente secular moderno que fracasa no reconociendo al cristianismo católico como una parte integral del pasado y del presente de la modernidad occidental. Toda incriminación del islam como religión fundamentalista, antimoderna y antioccidental podría haber sido dirigida incluso de forma mucho más justificada contra el catolicismo no hace mucho tiempo. Además, muchas de las características del islam político contemporáneo que los observadores occidentales encuentran reprensibles, incluyendo los métodos terroristas y la

justificación de la violencia revolucionaria como un instrumento apropiado para alcanzar el poder político, pueden ser encontradas en un pasado no muy lejano de los países occidentales y en muchos movimientos seculares modernos. Así, antes de atribuir estos fenómenos reprensibles demasiado apresuradamente a la civilización islámica, uno debiera considerar quizás la posibilidad de que la modernidad misma, de alguna manera, genere tales prácticas.

La sugerencia de que las transformaciones contemporáneas del catolicismo y el islam, no obstante sus diferencias cruciales, pueden ser vistas como procesos paralelos, incluso equivalentes, de *aggiornamento* religioso moderno, puede ser interpretada de forma diferenciada. Las concepciones seculares modernas de la religión se dirigen a interpretar todas las reformulaciones reflexivas de las tradiciones religiosas o bien como capitulaciones doctrinales que hacen evidente, al menos al observador cínico, la vacuidad de las pretensiones de esas religiones en orden a poseer verdades trascendentes reveladas válidas para todos los tiempos y lugares o bien como ajustes ideológicos superestructurales a los cambios en la base material dominante. Las tradiciones religiosas, por supuesto, ven de forma diferente su propia tarea hermenéutica de interpretación y de revaluación del significado de sus principios inmutables frente a las cambiantes circunstancias intramundanas. Probando su relevancia continuada y su habilidad para ofrecer guía en medio de circunstancias cambiantes, es cuando las tradiciones religiosas pueden demostrar que sus principios reinterpretados son universalmente válidos.

La rápida democratización de los países católicos siguiendo el *aggiornamento* vaticano demuestra no tanto el hecho de que, de forma sostenida, la Iglesia católica abandonó su resistencia tradicional a la modernidad, permitiendo actuar a la democratización y así imponerse la modernidad sobre la tradición, sino más bien que las ventajas prácticas se acumulan una vez que los actores son capaces de ofrecer legitimación religiosa tradicional para los desarrollos modernos. La sacralización del discurso moderno de los derechos humanos fue el factor individual más importante en la movilización de los recursos católicos para la democratización (Casanova, 1999). Las luchas por la democratización en Turquía, Irán e Indonesia ofrecen lecciones similares. No hay garantía, y efectivamente es improbable, que los movi-

mientos islámicos de renacimiento o renovación conduzcan uniformemente a la democratización. Lo que es más cierto es que la democracia es improbable que crezca y prospere en los países musulmanes hasta que los actores políticos que luchan por ello sean capaces de «enmarcar» su discurso en un lenguaje islámico públicamente reconocible. Llamadas a la privatización del islam como condición para la democracia moderna en los países musulmanes (Tibi, 1990) sólo producirán respuestas islamistas antidemocráticas. Por el contrario, la elaboración reflexiva pública de las tradiciones normativas del islam en respuesta a los desafíos modernos, a las experiencias de aprendizaje político y a los discursos globales, tiene la oportunidad de generar varias formas de islam civil público que pudieran conducir a la democratización. El problema no es que una tradición religiosa esencialmente fundamentalista prohíba tal elaboración reflexiva, sino más bien que los Estados autoritarios modernos en los países musulmanes no permitan los espacios públicos abiertos donde tales reflexiones pudieran tener lugar. Cuando aparezcan tales espacios públicos abiertos, bien en los países musulmanes o bien en la diáspora, los musulmanes parecen encontrar un camino para reformular sus tradiciones en una dirección civil democrática (Kurzman, 1998).

Por supuesto, es improbable que los secularistas irreflexivos sean persuadidos por mi análisis comparativo del catolicismo y del islam. Si en algo están interesados es en ver confirmada su creencia de que ambas religiones en su resistencia a la privatización representan una amenaza fundamentalista al orden global secular moderno. En cierto sentido, ellos tienen razón. Si tiene que haber un «orden» global moderno esto no se impone simplemente hegemónicamente, tendrán que alcanzar un acuerdo que asuma, de alguna manera, la vitalidad de estas y de otras tradiciones religiosas. Ahí radica el mérito de la tesis de Huntington, en reconocer la creciente relevancia de las tradiciones religiosas y de las civilizaciones para la política mundial. Donde Huntington probablemente se equivoca es en su concepción geopolítica de las civilizaciones como unidades territoriales similares a los Estados-nación y a las superpotencias, lo que le conduce a anticipar conflictos globales futuros a lo largo de las líneas de ruptura civilizacionales. Sin duda, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos

transnacionales como el catolicismo y el islam para liberarse de las camisas de fuerza que suponen los Estados-nación y reganar dimensiones transnacionales y sus roles de liderazgo en el centro de la escena global (Casanova, 1997, 2001). Pero ellos van a jugar estos roles probablemente más como «comunidades imaginadas» transnacionales que como actores geopolíticos territoriales. Las naciones continuarán siendo, en un futuro previsible, comunidades imaginadas relevantes y portadoras de identidades colectivas dentro del espacio global pero tanto identidades locales como transnacionales, particularmente religiosas, se van a hacer cada vez más prominentes. Mientras nuevas comunidades imaginadas transnacionales emergerán, y la ciudadanía cosmopolita promovida por las élites seculares será una de ellas, las más relevantes puede que sean nuevamente las viejas civilizaciones y las religiones universales.

Referencias bibliográficas

ARJOMAND, Saïd A. (2000), «Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran Under Khatami», *Social Research*, 67, 2, 283-301.

ASAD, Talal (1997), «Europe Against Islam: Islam in Europe», *The Muslim World*, 87, 2, 183-195.

— (1999), «Religion, Nation-State, Secularism», en Peter van der Veer y Harmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press.

CASANOVA, José (1993), «Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland», en Saïd Arjomand (ed.), *The Political Dimensions of Religion*, Albany, SUNY Press.

— (1994*a*), «Protestant Fundamentalism, Catholic Traditionalism and Conservatism», *The Catholic Historical Review*, 80, 1, 102-110.

— (1994*b*), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press.

— (1996), «Global Catholicism and the Politics of Civil Society», *Sociological Inquiry*, 66, 3, 356-363.

— (1997), «Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal Church"», en S. Rudolph y James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview.

— (1999), «The Sacralization of the Humanum: A Theology for a Global Age», *International Journal of Politics, Culture and Society*, 13, 1, 12-40.

— (2001), «Religion, the New Millenium and Globalization», *Sociology of Religion*, 62, 4, 415-441.

— (2002), «Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective», en G. Davie, P. Helas, L. Woodhead (eds.), *Predicting Religion*, Aldershot, Ashgate.

DABASHI, Hamid (1987), «Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam», en Thomas Robbins y Roland Robertson (eds.), *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, New Brunswick, NJ, Transaction Books.

— (2000), «The End of Islamic Ideology», *Social Research*, 67, 2, 475-518.

EICKELMAN, Dale F. (1992), «Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies», *American Ethnologist*, 19, 4, 643-655.

— y PISCATORI, James (eds.) (1990), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Londres, Routledge.

— y PISCATORI, James (eds.) (1996), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.

ESPOSITO, John L. (1995), *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Nueva York, Oxford University Press.

—, VOLL, John O. (1996), *Islam and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

— y WATSON, Michael (eds.) (2000), *Religion and Global Order*, Cardiff, University of Wales Press.

GELLNER, Ernest (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Nueva York, Routledge.

HADDAD, Yvonne Y. *et al.* (1991), *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, Nueva York, Greenwood Press.

HEFNER, Robert W. (2000), *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press.

— (2001), «Public Islam and the Problem of Democratization», *Sociology of Religion*, 64, 4.

HOLMES, J. Derek (1981), *The Papacy in the Modern World, 1914-1978*, Nueva York, Cross Roads.

HUNTINGTON, Samuel, *The Third Wave: Democratization in the Late Twenty Century*, Norman, University of Oklahoma Press.

— (1993), «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affaires*, 72, 3, 14-33.

— (1996), *The Clash of Civilizations and the Making of the Global Order*, Nueva York, Simon and Schuster.

KAZEMZADEH, Firuz (2000), «The Baha'is in Iran: Twenty Years of Represion», *Social Research*, 67, 2, 537-558.

KEPEL, Gilles y YANN, Richard (eds.) (1991), *Intelectuels et Militants*, París, Editions du Seuil.

KURZMAN, Charles (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Nueva York, Oxford University Press.

LAMBTON, Ann K.S. (1981), *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press.
LAPIDUS, Ira M. (1975), «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society», *International Journal of Middle East Studies*, 6, 4, 363-385.
LEWIS, Bernard (1988), *The Political Language of Islam*, Chicago, Chicago University Press.
MARTY, Martin y APPLEBY, R.S. (eds.) (1991), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press.
MAYER, Ann Elizabeth (1996), «Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma», *Iranian Studies*, 29, 3-4, 269-296.
— (1999), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, Westview.
— (2000), «The Universality of Human Rights: Lessons from the Islamic Republic», *Social Research*, 67, 2, 519-536.
MICHNIK, Adam (1993), *The Church and the Left*, Chicago, Chicago University Press.
MURRAY, John Curtnay (1960), *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Nueva York, Sheed and Ward.
— (1964), «The Problem of Religious Freedom», *Theological Studies*, 25, 503-575.
— (1966), «The Issue of Church and State at Vatican II», *Theological Studies*, 27, 580-606.
PISCATORI, James P. (1986), *Islam in a World of Nations-States*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2000), «Religious Transnationalism and Global Order, with Particular Consideration of Islam», en J. Esposito y M. Watson (eds.), *Religion and Global Order*, Cardiff, University of Wales Press.
PUTNAM, David, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon and Schuster.
ROY, Olivier R. (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
SAHIN, Sheriban (2001), *The Alevi Mouvement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture*, tesis doctoral, The Graduate Faculty, New School University.
SARDAR, Ziauddin (1993), «Paper, Printing and Compact Disks: The Making and Unmaking of Islamic Culture», *Media, Culture and Society*, 15, 43-59.
TAJBAKHSH, Kian, «Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran: Consolidation or Transformation of the Theocratic State?», *Social Research*, 67, 2, 377-404.
TAPPER, Richard (ed.) (1991), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londres, I.B. Tauris.

TIBI, Bassam (1990), *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Boulder, Westview.
TOCQUEVILLE, Alexis de (1990), *Democracy in America*, 2 vols., Nueva York, Vintage.
VAN DER VEER, Peter y LEHMANN, Harmut (eds.) (1999), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press.

CAPÍTULO 7

RELIGIONES PÚBLICAS REPENSADAS*

Hace ya más de 15 años desde la publicación de *Public Religions in the Modern World*, y puede asegurarse, con datos, que la tesis allá presentada —que estamos experimentando un proceso de «des-privatización» de la religión que es una tendencia relativamente global— se ha confirmado ampliamente.[1] La contribución más importante del libro, desde mi punto de vista, no fue la observación empírica relativamente profética de tal nueva tendencia global sino el desafío teórico-analítico y normativo a la teoría liberal de la privatización, es decir, la pretensión de que la tesis de la privatización de la religión en el mundo moderno ya no era defendible empírica ni normativamente. En cierto sentido, la mejor confirmación de la validez de la des-privatización de la religión puede ser encontrada en el propio corazón de la secularización, es decir, en las sociedades europeo-occidentales.

Con seguridad, existe muy poca evidencia de cualquier clase de *revival* religioso entre las poblaciones europeas, si uno excluye el significativo influjo de las religiones inmigrantes.[2] Pero la religión ciertamente ha retornado como un asunto objeto de disputa en la esfera pública de las sociedades europeas. Pudiera ser prematuro hablar de una Europa postsecular, pero ciertamente uno

* Versión original tomada de Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Nueva York, Fordham University Press, 2008, 101-119.

1. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press, 1994 (hay trad. esp. en PPC).

2. José Casanova, «The Religious Situation in Europe» en Hans Joas y Klaus Wiegant (eds.), *Secularization and the World Religions*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009, 206-228 (trabajo traducido en este volumen como capítulo 9).

puede sentir un cambio significativo en el *Zeitgeist* europeo. En un primer momento, la tesis de la des-privatización de la religión no ha encontrado mucha resonancia en Europa. El concepto de religión pública moderna era demasiado disonante y los *revivals* religiosos en otros lugares podrían ser explicados —o más bien justificados— como el surgimiento del fundamentalismo en sociedades que todavía no eran modernas. Pero, en los últimos tres o cuatro años, al menos, ha habido un cambio digno de mención en la actitud y mención a lo largo de Europa. Cada vez más, un número creciente de conferencias sobre religión tienen lugar en algún lugar de Europa o se establecen nuevos proyectos de investigación financiados sobre «religión y política», «inmigración y religión», «religión y violencia» o «diálogo interreligioso». De forma más expresiva, muy pocas voces en Europa hoy simplemente reafirman la vieja tesis de la privatización sin someterla a revisión. Incluso el autoasegurado concepto de *laïcité* francesa está haciendo concesiones a la defensiva.

Los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 y la resonancia del discurso del «choque de civilizaciones» han jugado ciertamente un rol importante en focalizar la atención europea en asuntos relacionados con la religión. Pero sería un gran error atribuir esta nueva atención únicamente o de forma predominante al surgimiento del así llamado fundamentalismo islámico y a las amenazas y desafíos que pone frente a Occidente y especialmente frente a Europa. Las transformaciones europeas internas también contribuyen al nuevo interés público en la religión. Los procesos generales de globalización, el crecimiento global de las migraciones transnacionales, y el proceso de integración europea, particularmente, el proceso de integración de Turquía en la Unión Europea, representan desafíos cruciales, no sólo para el modelo europeo del Estado nacional de Bienestar sino también para las diferentes clases de asentamientos religioso-seculares y para las relaciones Iglesia-Estado que varios países europeos han alcanzado en la Europa de la posguerra.[3]

El propósito de repensar *Public Religions* no es auto-congratulatorio. Es un intento crítico de apuntar hacia lo que veo como

3. Ver José Casanova, «Religion, European Secular Identities and European Integration», en Timothy A. Byrnes y Peter J. Katzenstein (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 65-92 (trabajo traducido en este volumen como capítulo 11).

principales debilidades o limitaciones del argumento que desarrollé allí. Éstos pueden ser agrupados en tres categorías: 1) su occidental-centrismo; 2) el intento de restringir, al menos normativamente, las religiones públicas modernas a la esfera pública de la sociedad civil; 3) el marco empírico de las relaciones Iglesia-Estado-nación-sociedad civil desde una perspectiva comparativa nacional, dejando de lado las dimensiones globales transnacionales.

En muchos aspectos, las debilidades fueron limitaciones conscientemente impuestas por buenas razones metodológicas, sustantivas y estratégicas. Ya reconocí entonces, en la introducción, que el libro era «un estudio centrado en Occidente, tanto en términos de casos particulares elegidos para la investigación como en términos de perspectiva normativa que guían la investigación».[4] La autolimitación del estudio a la cristiandad occidental estuvo completamente justificada en términos de: 1) la reconstrucción genealógica de los procesos históricos particulares de secularización dentro de la cristiandad latina (más que considerar la secularización como un proceso universal general de desarrollo social y humano); 2) la restricción del estudio, en general, al catolicismo y al protestantismo como formas particulares de religión; y 3) la restricción a las sociedades occidentales (europeas y poscoloniales). Al mismo tiempo, yo argüí así mismo los problemas de «tiempo, conocimiento y fuentes limitadas, así como una conciencia posmoderna aumentada de los peligros de una homogeneización excesiva», así como, podríamos añadir, de los peligros del «orientalismo».

Estratégicamente estaba convencido de que fue necesario primero desafiar la teoría de la secularización, inmanente, empírica y normativamente, desde dentro de las sociedades occidentales y del discurso occidental, antes de que uno pudiera abordar la aún más intimidatoria tarea de ir más allá de la cristiandad occidental, adoptando una perspectiva comparativa global. Como indiqué entonces, «tal inmensa tarea hubiese requerido una modificación y expansión de mi tipología de las religiones públicas, de la teoría de la diferenciación religiosa y política y del marco analítico general empleado».[5] En cierta medida, mi

4. *Public Religions*, 10.
5. *Ibíd.*

trabajo desde la publicación del libro ha sido un intento de dirigir y trascender las tres limitaciones apuntadas. He sido impelido en esta dirección, en parte por la aguda crítica de Talal Asad, en parte por mi propia investigación sobre la migración y la religión transnacionales, y por encima de todo por la inevitabilidad de confrontar procesos de globalización y sus efectos en todas las religiones.

Déjenme que resuma brevemente la forma en la que voy a intentar tratar tales debilidades en tres niveles:

1. Repensando la secularización más allá de Occidente: hacia una perspectiva comparada global.[6]
2. Religiones públicas más allá del des-establecimiento eclesiástico y la sociedad civil: la cláusula dual y las «twin tolerations».
3. Religiones transnacionales, comunidades imaginadas transnacionales y globalización.

Repensando la secularización más allá de Occidente: hacia una perspectiva comparada global

Mientras las dos subtesis menores de la teoría de la secularización —el declive de la religión y la privatización de la religión— han sido el objetivo de muchas críticas y revisiones en los últimos 15 años, el núcleo de la tesis, es decir, la comprensión de la secularización como un proceso único de diferenciación funcional de varias esferas o subsistemas institucionales de las sociedades modernas, permanece relativamente intacto en las ciencias sociales, particularmente en la sociología europea. En cualquier caso, uno debiera preguntarse si es apropiado subsumir los múltiples y diversos patrones históricos de diferenciación y fusión de varias esferas institucionales (Iglesia y Estado, Estado y economía, economía y ciencia) que uno encuentra a través de la historia de las sociedades modernas occidentales en un único proceso teleológico de diferenciación funcional moderna.[7]

6. Para una versión más elaborada de este sección ver el capítulo 2.
7. Para una crítica aguda de la tesis de la diferenciación, ver el trabajo de Charles Tilly, «Four More Pernicious Postulates» en *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Nueva York, Russell Sage, 1984, 43-60.

Hasta muy recientemente, la teoría general de la secularización alumbrada en Europa a finales del siglo XVIII al calor de una serie de cambios sociales y semánticos, ha proyectado un imaginario social de progreso inevitable, sustentado en una concepción finalista de la evolución de las sociedades que implicaba una serie de estadios que conducían implacablemente de lo sagrado a lo secular. He cuestionado este supuesto en capítulos anteriores, con una serie de contra-argumentos empíricos, incómodos para la teoría general de la secularización, pero necesarios para dar cuenta de los horizontes de la creencia realmente existente.

Uno de los errores de la teoría general de la secularización fue haber fiado su plausibilidad a una concepción evolutiva de carácter teleológico, según la cual existe algo así como una ley universal de la evolución (*sic* Herbert Spencer) que lleva de lo religioso a lo secular con una orientación finalista inequívoca, cuando en realidad debemos tener presente, como ha apuntado Talal Asad en su incisiva crítica, que lo secular «no debería ser pensado como el espacio en el que la vida real humana se emancipa gradualmente del poder controlador de la "religión" y así la sustituye».[8]

Frente a la noción de modernidad europeo-occidental, que con carácter canónico predomina en el análisis sociológico, tomo la noción de «modernidades múltiples»,[9] acuñada por S.N. Eisenstadt, que denota cierta perspectiva del mundo contemporáneo —de la historia y de las características de la era moderna— que se sitúa frente a las perspectivas más habituales representadas por las teorías clásicas de la modernización y de la convergencia de las sociedades industriales predominante en los años cincuenta. Todas ellas asumen, explícita o implícitamente, el programa cultural de la modernidad tal como se desarrolló en la Europa moderna, a partir del siglo XVII, y las constelaciones institucionales básicas que emergieron ahí a resultas de tal fermento cultural, finalmente, se impusieron en todas las sociedades

8. Talal Asad, *The Formations of the Secular*, Stanford, Stanford University Press, 2003, 191.

9. El concepto está presente en los trabajos de S.N. Eisenstadt: «Multiple Modernities», *Daedalus*, vol. 129, n.° 1, 2000, 1-31; también *Die Vielfalt der Moderne*, Göttingen, Velbrück, 2000; así como también en los trabajos de Ch. Taylor y B. Lee: *Multiple Modernities: Modernity and Difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies, 1998, 10; del mismo autor: *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

modernas o en proceso de modernización. Contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante, que ha sido el original del que se han sacado copias a lo largo del mundo, propongo el concepto de «modernidades múltiples» que desarrollan el programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos.[10] Los desarrollos actuales, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, en las sociedades en proceso de modernización, han refutado los presupuestos homogeneizadores y hegemónicos de este programa de la modernidad occidental.

La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo —de explicar la historia de la modernidad—, viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales. Estas reconstrucciones en curso de los múltiples modelos institucionales e ideológicos son vehiculizadas por actores sociales específicos en estrecha conexión con activistas sociales, políticos e intelectuales y también por movimientos sociales que buscan la realización de diferentes programas de modernidad, manteniendo perspectivas muy distintas sobre aquello que hace a las sociedades modernas. Distintos modelos de modernidad múltiple se han desarrollado dentro de diferentes Estados nacionales y dentro de diferentes agrupamientos étnicos y culturales, entre movimientos comunistas, fascistas y fundamentalistas, diferentes entre ellos, pero, sin embargo, todos ellos con una deriva que va más allá del Estado nacional, aunque lo tomen como base operativa. Ya no podemos sostener, como ingenuamente se ha hecho, que los patrones occidentales de modernidad representan las únicas y «auténticas» modernidades. En el discurso contemporáneo ha surgido la posibilidad de que el proyecto moderno, al menos en los términos de la formulación clásica mantenida a lo largo de los dos últimos siglos, puede estar agotado. Una perspectiva contemporánea admite que tal agotamiento se manifiesta en el «fin de la historia», posición

10. Fijémonos que incluso el término «religiones universales» es un constructo de la modernidad secular cristiana occidental, como nos lo ha mostrado con gran lujo de detalles Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, Chicago University Press, 2005.

mantenida por Francis Fukuyama en 1989, que viene a resucitar algo que Daniel Bell y Seymour M. Lipset ya anunciaron hace más de 30 años, el «fin de las ideologías» que movilizaron el mundo durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, fin que aparece escenificado en la caída del muro de Berlín. La otra perspectiva está representada por el «choque de civilizaciones», término acuñado por Samuel P. Huntington en 1993, según el cual la civilización occidental, habiendo superado el conflicto ideológico que se expresaba en el «telón de acero» de la posguerra, se confronta ahora con un mundo en el que civilizaciones tradicionales, fundamentalistas, antimodernas y antioccidentales son predominantes. El «telón de terciopelo», es decir, las borrosas líneas divisorias que trazan las civilizaciones, con una geometría enormemente variable, se ha erigido en el eje de conflicto fundamental de hoy en la forma de «Occidente frente al islam» u «Occidente frente al resto», según Huntington. A mi juicio, sin embargo, todos estos desarrollos y tendencias constituyen aspectos de una reinterpretación continua y de una reconstrucción del programa cultural de la modernidad; de la construcción de *modernidades múltiples*; de los intentos de varios grupos y movimientos para reapropiarse la modernidad y redefinir el discurso de la modernidad en sus propios términos. Más que un choque de civilizaciones a lo que asistimos es a encuentros,[11] a contactos, a difusiones culturales entre civilizaciones. No hay ningún tipo de determinismo que sitúe la lucha como forma predominante de interacción entre complejos civilizacionales. Frente a la línea interpretativa, que va de Hobbes a Max Weber y Huntington, poniendo el acento en el poder de la lucha en las relaciones sociales, no debemos olvidar esa otra línea interpretativa que inauguran Georg Simmel y Marcel Mauss, poniendo el énfasis en el intercambio social.

11. Esta idea de los encuentros entre culturas y civilizaciones ha sido ampliamente desarrollada, primero por la escuela antropológica difusionista vienesa, cuyo representante más conocido es Gräbner, y encuentra su desarrollo en los estudios comparativos de difusión y contacto cultural de mitologías indias en la costa noroccidental canadiense que realiza Franz Boas a comienzos del siglo XX. Ver su obra: *Race, Language and Culture*, (1940) 1982, Chicago, Chicago University Press.

Religiones públicas más allá del des-establecimiento eclesiástico y la sociedad civil: la cláusula dual y las «twin tolerations»

Mi propio análisis de la des-privatización de la religión intenta mantener, al menos normativamente, las religiones públicas dentro de la esfera pública de la sociedad civil, sin dejar que se difundan en la sociedad política o en el Estado democrático. Hoy, debo reconocer mis propios prejuicios seculares occidentales y la peculiar perspectiva hermenéutica, católica y «eclesiástica» de la religión que adopté en mi análisis comparativo de las relaciones entre Iglesia, Estado, nación y sociedad civil en las sociedades católicas y protestantes occidentales. En el momento en que uno adopta una perspectiva global comparativa, uno debe admitir que la des-privatización de la religión es improbable retenerla dentro de la esfera pública de la sociedad civil, dentro de los límites territoriales del Estado-nación y dentro de las premisas constitucionales del des-establecimiento eclesiástico y la separación judicial entre Iglesia y Estado. Necesitamos ir más allá del discurso secularista de separación y más allá de la esfera pública de la sociedad civil para entender los asuntos reales de la política democrática a lo largo del mundo. El modelo de Alfred Stepan de las *twin tolerations* ofrece, desde mi punto de vista, un enfoque más fructífero.

Por perspectiva hermenéutica católica entiendo el hecho de que mi teoría de la «religión pública moderna» estaba muy informada por la experiencia del *aggiornamento* católico oficial de los años sesenta. De todas las religiones universales, ninguna pareció estar tan amenazada en su núcleo por la emergencia del moderno sistema mundial de Estados territoriales soberanos que la Iglesia católica romana. La Reforma protestante y la disolución de la cristiandad occidental socavaron el rol del papado como cabeza espiritual de una monarquía cristiana representada por el Sacro Imperio Romano. El papado no sólo perdió su supremacía espiritual sobre los territorios y colectivos protestantes, sino que perdió también el control de las emergentes Iglesias católicas nacionales a favor de monarcas católicos cesaropapistas.[12] En el Congreso de Westfalia de 1648, el esfuerzo con-

12. Para una elaboración más *in extenso* de este argumento, ver el trabajo de José Casanova, «Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal"

certado de príncipes católicos y protestantes excluyó con éxito al papado tanto de los asuntos internacionales europeos como de los asuntos nacionales internos. Uno tras otro, desde el siglo XVI al siglo XIX, la mayor parte de las dimensiones transnacionales del catolicismo medieval remitieron o desaparecieron totalmente. No es sorprendente, por tanto, que la Iglesia católica permanezca obstinadamente antimoderna y que haya desarrollado una filosofía negativa de la historia, que conceptualiza el proceso moderno como una desviación herética del ideal católico de cristiandad medieval. Pero el mundo de la vida del catolicismo no permanece congelado en el pasado de la cristiandad medieval, ni tampoco presenta a las reacciones católicas a los desarrollos modernos (la contra-Reforma, la contra-Ilustración, la contra-revolución, etc.) simplemente como regresiones reaccionarias a una tradición inmutable. Más bien, son intentos reactivos, a menudo obsoletos, de poner de moda sus propias versiones católicas de modernidad. Sólo una versión, teleológica, normativa, de una modernidad única, progresista, occidental y unilineal puede construir tales respuestas históricas como reacciones fundamentalistas.

El *aggiornamento* católico a la modernidad secular culminó en el Concilio Vaticano II y se expresa en los dos documentos más importantes del concilio, la Declaración sobre la Libertad Religiosa (*Dignitatis Humanae*) y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno (*Gaudium et Spes*). El reconocimiento oficial del derecho inalienable de cada individuo a la libertad religiosa, basada sobre la sagrada dignidad de la persona humana, significó que la Iglesia abandonó su carácter compulsivo tradicional y aceptó el principio moderno de des-establecimiento y separación de la Iglesia y el Estado. *Gaudium et Spes* representó, por su parte, la aceptación de la legitimidad religiosa de la era moderna secular y del mundo moderno secular, poniendo fin a la filosofía negativa de la historia que ha caracterizado la posición oficial católica desde la Contra-Reforma.

El *aggiornamento* ha conducido a una relocalización fundamental de la Iglesia católica de una institución estatalmente orien-

Church», en Susanne Rudolph y James Piscatori (eds,), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO, Westview Press, 1997 (trabajo traducido en este volumen como capítulo 12).

tada a otra orientada a la sociedad civil. Además, la adopción oficial del discurso moderno de los derechos humanos ha permitido a la Iglesia católica jugar un rol crucial en oposición a los regímenes autoritarios y en los procesos de democratización a lo largo del mundo católico. La adopción del des-establecimiento voluntario por parte de la Iglesia católica todavía no significa la privatización del catolicismo sino su relocalización del Estado a la esfera pública de la sociedad civil. Éste es el contexto hermenéutico dentro del cual desarrollo el marco analítico de las religiones públicas modernas y de la teoría de la des-privatización. Pero, obviamente hay muchas otras formas de religión pública moderna y otras formas de des-privatización.

La transformación del catolicismo es particularmente instructiva porque el discurso moderno del secularismo ha sido construido a menudo respecto al catolicismo. Siempre hubo alguna justificación, basada en la posición oficial de la Iglesia católica. La Iglesia, después de todo, se había resistido o juzgado negativamente la mayor parte de desarrollos históricos modernos —la Reforma protestante, el Estado secular moderno, la revolución científica moderna, la Ilustración, la Revolución Francesa, y las revoluciones democráticas de 1848—, y había condenado oficialmente como «errores modernos» o herejías el discurso de los derechos humanos, el liberalismo, el americanismo y el modernismo. Todavía, en cierto sentido, el catolicismo era también un constructo y un efecto del discurso anticatólico, un discurso que puede ser retrotraído a la crítica protestante del catolicismo, a través de la crítica ilustrada de la religión, a través del liberalismo y el secularismo como críticas del Antiguo Régimen y de todas las alianzas entre el «trono y el altar». El catolicismo siempre se construyó a sí mismo discursivamente, en relación dialéctica con el discurso anticatólico del momento. Pero, las variedades de prácticas y mentalidades dentro del mundo de la vida del catolicismo siempre sobrepasaron el constructo discursivo homogéneo.

Con independencia de cómo juzga uno los viejos prejuicios anticatólicos, la rápida y radical transformación de la cultura política de los países católicos como un resultado de la reformulación oficial de las enseñanzas religiosas de la Iglesia católica en el Vaticano II cuestiona la noción de una esencia inmutable de incluso una religión tan dogmáticamente estructurada como

el catolicismo. La premisa de una esencia nuclear inmutable sería incluso menos válida para otras religiones para otras «religiones universales» como el islam, que tiene un núcleo doctrinal mucho menos dogmáticamente estructurado o un sistema más pluralista de interpretación autorizada de la tradición religiosa. El islam hoy ha reemplazado de hecho al catolicismo como el alter de la modernidad secular occidental.

El discurso global contemporáneo sobre el islam como una religión fundamentalista, antimoderna y antidemocrática muestra similaridades agudas con el viejo discurso del catolicismo que predominó en las sociedades angloprotestantes, particularmente en Estados Unidos, desde mediados del siglo XIX a mediados del siglo XX.[13] Ambos discursos han sido construidos sobre tres premisas o discursos similares: 1) una distinción teológico-política entre religiones «civilizadas» y religiones «bárbaras», es decir, entre religiones que son compatibles con los principios de la Ilustración y la política democrático-liberal y religiones que están fundadas en tradiciones que se resisten a las pretensiones progresistas de la filosofía de la historia de la Ilustración, al liberalismo y al secularismo; 2) una postura nativista, antiinmigrante que postuló la inasimilabilidad de inmigrantes extranjeros debido a sus costumbres y hábitos iliberales y socialmente incivilizados, supuestamente fundados en su religión tradicional; 3) ataduras y lealtades transnacionales, bien a autoridades religiosas extranjeras (el papado, por ejemplo) o a una comunidad religiosa transnacional (la *Umma*, por ejemplo) que parecen incompatibles con los principios cívico-republicanos y las pretensiones exclusivas del nacionalismo moderno. Cualquiera de estos tres principios podían haber sido más o menos manifiestos en algún momento y lugar. Pero es su yuxtaposición, sin embargo, lo que ha conferido a los discursos anticatólicos y antimusulmanes su efecto decisivo.

Como en el caso del catolicismo, los debates externos e internos sobre la compatibilidad existente entre el islam y la democracia y las libertades individuales modernas está teniendo lugar en tres niveles separados e interrelacionados: 1) en debates sobre el «islamismo», donde aparece la transnacional del mundo islámico y el mencionado choque de civilizaciones entre el islam y Occidente a nivel geopolítico con claros paralelismos con debates previos sobre el choque entre «republicanismo» y «romanismo»; 2) en debates sobre el islam político y sobre la legitimidad democrática de los partidos políticos islámicos en Turquía y en otras partes, que como sus equivalentes católicos, pueden establecer nuevas formas de democracia, próximas a la democracia cristiana, y 3) en debates sobre la articulación propia de la *Umma* musulmana en los contextos de diáspora inmigrante fuera de *Dar el Islam*.

13. José Casanova, «Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective», *The Taiwan Journal of Democracy*, 1, 2, 2005.

Ambos discursos, tanto el anticatólico como el antimusulmán, están fundados en la misma lógica del secularismo moderno. La naturaleza «secular» del moderno Estado europeo y el carácter «secular» de la democracia europea sirven como uno de los mitos fundamentales de la identidad europea contemporánea. Una narrativa secular europea frecuentemente oída, habitualmente ofrecida como explicación genealógica y justificación normativa para el carácter secular de la democracia europea, tiene la siguiente estructura esquemática. Érase una vez, en la Europa medieval, donde existía, como algo típico de las sociedades premodernas, una fusión de religión y política. Pero, esta fusión, bajo las nuevas condiciones de diversidad religiosa, extremo sectarismo y conflicto creados por la Reforma protestante, conduce a las horrorosas, brutales y duraderas guerras de religión de la era moderna temprana, que llevaron a las sociedades europeas a enfrentamientos. La secularización del Estado fue una respuesta feliz a esta experiencia catastrófica, que aparentemente ha marcado de forma indeleble la memoria colectiva de las sociedades europeas. La Ilustración hizo el resto. Los europeos modernos aprendieron a separar religión, política y ciencia. Más importante, aprendieron a domar las pasiones religiosas y a disipar el fanatismo oscurantista, relegando la religión a la esfera privada protegida, mientras establecían una esfera pública, secular, liberal, abierta, donde dominan la libertad de expresión y la razón pública. Éstos son los fundamentos seculares favorables sobre los que crece y vive la democracia. Como las trágicas historias de los violentos conflictos religiosos contemporáneos a lo largo del mundo muestran, la desafortunada privatización de la religión y su retorno a la esfera pública necesitarán ser supervisados con cuidado si queremos evitar socavar esos frágiles fundamentos.

Hasta muy recientemente, la historia de la secularización ha estado imbricada dentro de una narrativa más amplia de procesos teológicos generales de modernización social y progresivo desarrollo humano. Occidente simplemente mostró el futuro al resto del mundo. Hoy existe un reconocimiento creciente en torno a que estamos entrando en una era «postsecular» y que, como ha apuntado Mark Lilla en una historia de *The New York Times Magazine*, «la gran separación» de religión y política puede ser un logro más bien único y excepcional, algo para ser querido y protegido.[14]

Debiera ser obvio que tal narrativa histórica, fundada en una auto-comprensión de la crítica ilustrada de la religión, es efectivamente un mito histórico. Las guerras de religión en la Europa moderna temprana, particularmente la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), no buscan, al menos inmediatamente, el Estado secular sino el Estado confesional. El principio *cuius regio eius religio* («cada región, su religión»), establecido inicialmente en la Paz de Ausburgo y reiterado en el famoso Tratado de Westfalia, no es el principio formativo del Estado moderno secular democrático sino más bien el del Estado moderno confesional territorial absolutista. En ningún lugar en Europa el conflicto religioso condujo a la secularización del Estado y la política, sino más bien a la confesionalización del Estado y a la territorialización de las religiones y de los pueblos. Además, este patrón temprano moderno dual de confesionalización y territorialización ya estaba establecido antes de las guerras de religión e incluso antes de la Reforma protestante. El Estado católico español bajo los Reyes Católicos sirvió como primer modelo paradigmático de confesionalización estatal y territorialización religiosa. La expulsión de los judíos y musulmanes españoles que rechazaron convertirse al catolicismo es la consecuencia lógica de tal dinámica de formación estatal. La limpieza etno-religiosa a este respecto se sitúa en el origen del Estado moderno temprano europeo. A las minorías religiosas atrapadas en territorio confesional equivocado no se les ofreció tolerancia secular, mucho menos libertad de religión, sino la libertad de emigrar. La Commonwealth

14. Mark Lilla, «The Great Separation: The Politics of God», *The New York Times Magazine*, 19, 2007, 28-34, 50, 54-55; y del mismo autor: *The Stillborn God*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2007.

polaco-lituana, con sus aristocracias gobernantes multiconfesionales, católicas, protestantes y ortodoxas, ofrece la excepción del Estado moderno temprano europeo que resistió la dinámica general europea de confesionalización territorial y ofreció refugio a las minorías religiosas y a las sectas radicales de toda Europa, mucho antes de que Norteamérica y las colonias de ultramar se convirtieran para ellas en el cielo más seguro en la tierra. Los próximos 300 años, las sociedades europeas continuaron exportando todas sus minorías religiosas a ultramar, mientras los límites confesionales territoriales entre lo católico y lo protestante y entre lo luterano y lo calvinista permanecieron básicamente congelados hasta la drástica secularización de la últimas posguerra europea que hizo de estos límites confesionales algo irrelevante.

De hecho, sin tener en cuenta este largo patrón histórico de confesionalización de Estados, pueblos y territorios, no es posible entender las dificultades que todo Estado continental europeo tiene, sin considerar si ha mantenido un establecimiento religioso formal o si es constitucionalmente secular, así como las dificultades que toda sociedad tiene, tanto las más seculares como las más religiosas, acomodando la diversidad religiosa y particularmente incorporando las religiones inmigrantes.[15] Es verdad que en los 200 últimos años, los Estados europeos han experimentado algún proceso de secularización y hoy todos ellos son formalmente o sustantivamente seculares. Pero, el patrón de regulación y control cesaropapista de la religión establecido por el Estado moderno temprano confesional absolutista —por católicos, anglicanos, luteranos, calvinistas y ortodoxos— se ha mantenido básicamente sin desafío.

Los argumentos históricos particulares de separación y las relaciones Iglesia-Estado en Europa tienden a oscilar entre tres patrones fundamentales: 1) el del establecimiento eclesial formal con relativo «libre ejercicio» de la religión en la sociedad (Inglaterra, Escocia, los países luteranos del Norte de Europa y Grecia son los ejemplos de este patrón); 2) el del des-establecimiento de la Iglesia y la separación constitucional del Estado secular con estricta regulación y control de la religión por el Es-

15. Ver José Casanova, «Inmigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison», en Thomas Banchoff, *The New Religious Pluralism and Democracy*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.

tado (Francia y los antiguos Estados comunistas siguen este modelo); 3) el de la separación formal Iglesia-Estado, con un cuasi-establecimiento informal de varias Iglesias, acompañado con varios acuerdos corporativo-consociativos y vínculos Iglesia-Estado (países biconfesionales como Alemania, Países Bajos, Suiza, los países católicos tradicionales y todos los Estados poscomunistas siguen alguna versión de este modelo). Todos ellos, con la excepción del Reino Unido, comparten un patrón de pluralismo religioso limitado. En términos de relaciones mayoría/minoría, el modelo que a lo largo de Europa ha permanecido es o bien el de una Iglesia nacional única que pretende un control coextensivo al de la nación, o bien el de dos (habitualmente católicas y protestantes) Iglesias nacionales territorialmente enraizadas pero que compiten con un número indefinido pero limitado de minorías religiosas, que han asumido la posición estructural de sectas frente a las Iglesias nacionales.

Efectivamente, a pesar de todo el discurso normativo y del tropo del Estado secular democrático moderno y de la privatización de la religión, resulta legítimo cuestionar cuán «seculares» son realmente los Estados europeos. ¿Cuán altos y sólidos son los «muros de separación» entre el Estado nacional y la Iglesia nacional y entre la religión y la política a lo largo de Europa? ¿En qué medida atribuiría uno el éxito indisputable de las democracias europeas de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial a la secularización de la sociedad y la privatización de la religión, como frecuentemente se ha hecho? Si uno mira a la realidad de las democracias europeas «realmente existentes» más que al discurso secularista oficial, se hace obvio que la mayor parte de los Estados europeos no son estrictamente seculares ni tienden a sobrevivir al mito de la neutralidad secular.[16]

Francia es el único Estado europeo occidental que es oficialmente y orgullosamente «secular», que se define a sí mismo y a su democracia como regulados por el principio de laïcité. El desestablecimiento de la Iglesia católica y la separación hostil de la Iglesia y el Estado tuvo la función de liberar el Estado laico del control eclesiástico, pero no de liberar la religión del control

16. Ver al respecto el trabajo de Alfred Stepan: «The World Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"», en *Arguing Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 218-225.

del Estado. Como una ideología secularista, estatalista y republicana, la laïcité funciona como una religión civil en competición con la religión eclesiástica. Requiere la estricta privatización de la religión y la radical separación de cualquier identidad religiosa privada o étnica (comunitaria) de la identidad pública común de todos los ciudadanos. El Estado protege la libertad de religión de todos sus ciudadanos, católicos, protestantes, judíos y musulmanes, en la medida en que la religión permanezca en el ámbito privado. Pero el Estado francés está lejos de ser neutral o distante de las instituciones religiosas. Frecuentemente regula los asuntos religiosos, establece relaciones institucionales con la Iglesia católica a través de los concordatos y ha intentado varias veces organizar las otras comunidades religiosas, protestantes, judías y musulmanes, como si fueran instituciones eclesiásticas homologables a la Iglesia, que el Estado puede usar como interlocutor y *partner* institucional. Como una ilustración de esta clase de implicación entre la Iglesia nacional y el Estado, aproximadamente el 20 % de los escolares franceses acuden a las escuelas católicas religiosas y recibe aproximadamente el 80 % de su financiación que procede de fondos estatales. Las escuelas musulmanas se alejan mucho de este apoyo estatal. Efectivamente, muchas niñas musulmanas acuden a las escuelas católicas como una forma de eludir la prohibición sobre el velo en las escuelas públicas.

A diferencia del modelo francés, varios países europeos con democracias muy establecidas han mantenido Iglesias establecidas. Éstos incluyen a Inglaterra y Escocia, dentro del Reino Unido, y a los países luteranos escandinavos: Dinamarca, Noruega, Islandia, Finlandia, y hasta el año 2000, Suecia. De las nuevas democracias, Grecia también ha mantenido el establecimiento de la Iglesia ortodoxa griega. Esto significa que, con la excepción de la Iglesia católica, que ha eludido el establecimiento muy recientemente (después de 1974) en las transiciones a la democracia en el sur de Europa (Portugal y España) y en Europa del Este (Polonia, Hungría, la República Checa, Eslovaquia, Eslovenia y Croacia), todas las otras ramas mayores del cristianismo (anglicanos, presbiterianos, luteranos y ortodoxos) están oficialmente establecidas en algún lugar de Europa, sin aparentemente poner en peligro la democracia en estos países. Sin olvidar que hay muchos ejemplos históricos de Estados europeos que han sido seculares, secularistas y no-democráticos, los regímenes de

tipo comunista soviético son los más obvios, uno puede concluir que la estricta separación secular de la Iglesia y del Estado no es ni condición suficiente ni necesaria para la democracia.

Dentro de este grupo de países europeos con Iglesias establecidas, además hay variaciones significativas en los niveles de pluralismo religioso, desde Inglaterra, uno de los países más pluralistas religiosamente hablando de Europa occidental, a Dinamarca, uno de los menos pluralistas. Uno puede asumir que cuanto más pluralista religiosamente es un país, más fácil será acomodar la diversidad religiosa adicional. Más importante, sin embargo, que el número absoluto de minorías religiosas pudiera ser la voluntad de la Iglesia establecida de tolerar los movimientos sectarios disconformes dentro de su propia esfera, como el metodismo y otros movimientos evangélicos dentro del anglicanismo, o el movimiento sectario evangélico dentro del luteranismo en Noruega. El nivel de secularización parece no ser un factor relevante aquí.

Dinamarca es indudablemente uno de los países más seculares de Europa, o al menos uno de los países con el menor nivel de asistencia regular a misa (menos del 5 %, una figura comparable a Alemania Oriental), con uno de los más altos niveles de afiliación religiosa (cerca del 90 % de la población declara su afiliación a la Iglesia luterana danesa, una figura comparable a la de esos países católicos más religiosos, como Portugal e Irlanda) y uno de los más bajos niveles de diversidad religiosa (sólo un 2 % de los daneses declara otras afiliaciones religiosas).

Por supuesto, uno podría responder que las sociedades europeas están de hecho tan secularizadas y, en consecuencia, lo que queda de religión se ha moderado tanto, que tanto el establecimiento constitucional como las múltiples vinculaciones institucionales Iglesia-Estado se han hecho inocuas, si no completamente irrelevantes. Esto concierne a las mayorías nacionales, bien se mantengan implícitamente (es decir, vicariamente) o a través de una afiliación religiosa explícita a sus Iglesias nacionales. Lo que está claro es que ningún Estado europeo encaja en el criterio de un Estado neutral secular, que se supone que ofrece igual acceso, distancia, respeto o apoyo a todas las religiones dentro de su territorio. En cierto sentido, el principio *cuius regio eius religio* ha permanecido constante en la mayoría de las sociedades europeas, incluso después de la transferencia de soberanía del monarca al pueblo o a la nación, y después de la drástica secularización. Ni la democratización ni la secularización han alterado radicalmente el patrón europeo continental de pluralismo religioso muy limitado. No es sorprendente, por tanto, que las sociedades europeas encuentren dificultades en acomodar la diversidad religiosa que conllevan los nuevos inmigrantes.

Alfred Stepan ha apuntado cómo las teorías analíticas empíricas más importantes de la democracia, de Robert Dahl y Juan Linz, no incluyen el secularismo o la separación estricta como uno de los requerimientos institucionales para la democracia, como las teorías normativas liberales prominentes de John Rawls y Bruce Ackerman tienden a hacerlo. Como alternativa a los principios y normas secularistas, Stepan ha propuesto el modelo de «twin tolerations» que describe como «los límites mínimos de libertad de acción que deben ser de alguna manera producidos por las instituciones políticas frente a las autoridades religiosas y por los individuos y grupos religiosos frente a las instituciones políticas». Las autoridades religiosas deben «tolerar» la autonomía de los gobiernos elegidos democráticamente sin pretender prerrogativas institucionalmente privilegiadas o de veto a la política pública. Las instituciones políticas democráticas, por su parte, deben «tolerar» la autonomía de los individuos y grupos religiosos, no sólo concediéndoles libertad completa de culto privado, sino también permitiéndoles que muestren públicamente sus valores en la sociedad civil, apoyando asimismo organizaciones y movimientos en la sociedad política, en la medida en que no violen las reglas democráticas y se atengan a la *rule of law*. Dentro de este marco de autonomía mutua, concluye Stepan, «deberá haber un extraordinariamente amplio rango de patrones concretos de relaciones religión-Estado en los sistemas políticos que permitan nuestra definición mínima de democracia».[17]

Religiones transnacionales, comunidades imaginadas transnacionales y globalización

Los estudios de caso empíricos de *Public Religions* fueron enmarcados como estudios de caso nacionales bajo las premisas de un tipo de nacionalismo metodológico que ha enmarcado

17. *Ibíd.*, 217.

una gran parte del trabajo comparativo en las ciencias sociales, tanto de sociología comparativa, de política comparada, como de desarrollo económico comparado. Personalmente, era consciente de las dimensiones transnacionales del catolicismo. Pero, para mí, la lección verdaderamente reveladora de este tipo de catolicismo comparado, que asumo, fue la medida en que las dimensiones transnacionales del catolicismo, que han sido características de la cristiandad medieval, desde el papado transnacional hasta las órdenes religiosas transnacionales, a los concilios ecuménicos, a las universidades transnacionales, y a los centros católicos de aprendizaje, a las peregrinaciones transnacionales, todas ellas han disminuido sustancialmente, si no han desaparecido, entre la emergencia del sistema de Westfalia de Estados-nación territoriales, desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XX. Desde finales del siglo XIX, uno es testigo de la reemergencia y reconstrucción de todas las dimensiones transnacionales del catolicismo sobre una nueva base global. El catolicismo ha sido reconstituido como un nuevo régimen religioso, transnacional, des-territorializado y global.[18]

La trayectoria y el destino de los jesuitas, desde su fundación hasta el presente, ofrece una ilustración perfecta del flujo y del reflujo de la dinámica católica transnacional. Ellos se establecieron en la Universidad de París a mediados del siglo XVI por un grupo de estudiantes españoles en un momento en que tanto la facultad como el cuerpo de estudiantes de toda universidad europea eran transnacionales. Pronto se convirtieron en el orden paradigmático transnacional, organizado de forma militante para defender las pretensiones universales, es decir, transnacionales del papado contra la Reforma protestante y contra la emergente *raison d'état* absolutista. Ellos lideraron la fase moderna temprana de la globalización católica colonial del Este de Asia hasta Brasil. Pero, con la emergencia del moderno sistema de Estados-nación, el papado no sólo perdió el control de las Iglesias nacionales católicas, sino que los monarcas católicos obtuvieron el poder de veto sobre los procesos de nominación papal. A mediados del siglo XVIII, los monarcas católicos, uno tras otro, expulsaron a los jesuitas de sus dominios católicos y conspiraron a través de sus

18. Casanova, «Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church», *op. cit.*

«cardenales coronados» para elegir a Lorenzo Ganganelli, quien como papa Clemente XIV, decretó la supresión de la Compañía de Jesús en 1773. Paradójicamente, los jesuitas sobrevivieron encontrando refugio en territorios no-católicos en la Rusia ortodoxa y en la América protestante poscolonial.

Con la nacionalización y democratización de la soberanía en el siglo XIX, nos encontramos otra vez con la expulsión frecuente de los jesuitas de los territorios católicos después de cada revolución liberal. Las leyes secularizadoras en el ámbito de la educación condujeron a su expulsión en Francia, y fueron expulsados de Alemania durante la *Kulturkampf*. Todavía, durante la Primera Guerra Mundial, cuando Benedicto XIV se manifestó como una de las pocas voces sanas en Europa, condenando las matanzas sin sentido de la juventud europea, la orden puso más atención a las llamadas nacionalistas a las armas y tanto los jesuitas alemanes como los franceses regresaron para servir a sus naciones y morir por sus patrias. Hoy sería impensable para los jesuitas o para cualquier orden transnacional adherirse a una guerra nacionalista.

Desde 1870 hasta hoy, uno es testigo de la reconstitución de todas las dimensiones transnacionales del catolicismo que casi habían desaparecido con la emergencia del sistema Westfalia de Estados territoriales soberanos: supremacía papal incontestada, concilios ecuménicos, órdenes religiosas transnacionales, cuadros transnacionales, curia transnacional, centros católicos transnacionales de aprendizaje, peregrinaciones transnacionales y movimientos católicos transnacionales.

Si la transformación del catolicismo contemporáneo ilustra las oportunidades que el proceso de globalización ofrece a un régimen religioso transnacional con una estructura altamente centralizada y una red transnacional impuesta de recursos humanos, institucionales y materiales que se siente, por tanto, confiado en su habilidad para crecer vigorosamente en un sistema global relativamente abierto, el pentecostalismo contemporáneo pudiera servir para ilustrar las oportunidades igualmente favorables que la globalización ofrece a una religión altamente descentralizada, sin vínculos históricos con la tradición y sin raíces territoriales ni identidad, que puede sentirse como en casa en cualquier sitio en la tierra donde se mueve el Espíritu.[19] Podemos tomar a Brasil como caso

19. José Casanova, «Religion, the New Millenium and Globalization», *Sociology of Religion*, 62, 4, 2001, 415-441 (traducido como capítulo 13 de este volumen).

paradigmático. El carácter transnacional del pentecostalismo brasileño está inscrito desde sus comienzos. Llegó de Estados Unidos en 1910, justo unos años después del *revival* de Azusa Street, traído por inmigrantes europeos —un misionero italiano y dos misioneros suecos que se sumaron al pentecostalismo en Chicago. Casi inmediatamente el pentecostalismo asumió una forma brasileña indígena. En este sentido, el pentecostalismo brasileño representa un proceso dual de des-territorialización: el cristianismo norteamericano es des-territorializado adquiriendo unas raíces indígenas en Brasil, un territorio católico, que, por tanto, conduce a la des-territorialización del catolicismo en Brasil. Ésta es la consecuencia más importante del crecimiento explosivo del pentecostalismo a través de Latinoamérica, que ha cesado de ser territorio católico, a pesar de que el catolicismo continuará siendo, durante un futuro predecible, la religión mayoritaria de todos los países latinoamericanos. Se estima que dos tercios de los protestantes latinoamericanos son pentecostalistas. Latinoamérica, particularmente Brasil, se ha convertido en un breve lapso de tiempo en el centro mundial del cristianismo pentecostal, desde donde ha comenzado a irradiarse en todas direcciones, incluyendo Estados Unidos.

El crecimiento del cristianismo pentecostal en el África subsahariana (Ghana, Nigeria, Zimbabue y Sudáfrica) no es menos explosivo. Además, el pentecostalismo africano es tan local, indígena y autónomo como su contraparte latinoamericana. Lo mismo podría ser dicho sobre el pentecostalismo en Corea o en China. Los misioneros coreanos, por ejemplo, se están haciendo ubicuos en las misiones evangélicas a lo largo de Asia. Efectivamente, la expansión del pentecostalismo debe ser vista como una difusión de múltiples fuentes de desarrollos paralelos a lo largo del globo. El pentecostalismo no es una religión con un centro territorial particular como la Iglesia de los mormones, que está asimismo ganando una rápida difusión global. Ni es tampoco un régimen religioso transnacional como el catolicismo, con alcance global. Como Paul Freston ha apuntado, «las nuevas Iglesias son expresiones locales de una cultura global, caracterizada por una invención paralela, por una compleja difusión y por redes internacionales con flujos multilaterales».[20]

20. Paul Freston, «Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth», en Stephen Hunt, Malcolm

El pentecostalismo pudiera ser conceptualizado como la primera religión realmente global. Además, es simultáneamente local y global. En este sentido, es históricamente único y sin precedentes. Es el primer caso y paradigmático de una cultura global descentrada y des-territorializada.

Conclusiones similares podrían sacarse de otras ramas del cristianismo y de otras religiones universales. El núcleo dinámico del anglicanismo está en la Inglaterra poscristiana. Hoy, los inmigrantes de todo el mundo poscolonial británico están recibiendo el anglicanismo en la Inglaterra secular. Pensemos en la política transnacional de la Comunión Anglicana global sobre la ordenación de homosexuales o mujeres obispo, desarrolladas entre Inglaterra, África, Norteamérica y el Caribe.

El patriarca de Constantinopla está re-emergiendo, al menos simbólicamente, como un centro global des-territorializado del cristianismo oriental, en competición con el patriarca de Moscú y con otras Iglesias ortodoxas territoriales autocéfalas nacionales.

La globalización ofrece a las «religiones universales» la oportunidad de convertirse por primera vez en religiones realmente universales, es decir, en hacerse globales. Pero esto las amenaza con la des-territorialización. Las oportunidades son todavía mayores para el islam y el budismo, que siempre tuvieron una estructura transnacional. La amenaza es todavía mayor para aquéllos implicados en territorios civilizacionales tales como el islam y el hinduismo. Pero a través de las migraciones planetarias, estas religiones se están haciendo globales y des-territorializadas. Efectivamente, sus diásporas se convierten en centros dinámicos para la transformación global que afectan a sus hogares civilizaciones.

Las migraciones trans-sociales y las religiones universales, a veces separadamente, pero otras obrando conjuntamente, han servido siempre de importantes portadores de procesos de globalización. En cierto sentido, uno podría argüir que las sucesivas olas de migración del *Homo sapiens* fuera de África hace 50.000 años y los subsiguientes asentamientos a lo largo del globo constituyen el punto de partida del proceso de globalización.

Hamilton y Tony Walker (eds.), *Charismatic Chistianity: Sociological Perspectives*, Nueva York, Saint Martin Press, 1997, 185.

Pero estas migraciones no tuvieron la dimensión subjetiva de una conciencia reflexiva y sólo pueden ser reconstruidas objetivamente gracias a las investigaciones sobre el ADN y otras tecnologías científicas. Por el contrario, la dimensión subjetiva de imaginarse una humanidad única compartiendo el mismo espacio global y el mismo tiempo global fue anticipada en primer lugar en todas las religiones universalistas mundiales. A estas anticipaciones imaginarias, mientras que sirvieron como precondición para la expansión civilizacional de las religiones universales, sin embargo, les faltó la base estructural, objetiva, material y global.

Hasta muy recientemente, la *ecumene* civilizacional de todas las religiones universales tuvo muy claros límites territoriales, situados por los regímenes en los que tales religiones estuvieron civilizacional y territorialmente implicadas y por las limitaciones circunscritas geográficamente de los medios de comunicación existentes. El obispo de Roma podía pretender siempre hablar *urbi et orbe*, a la ciudad y al mundo. Pero, de hecho, esto se hace realidad por primera vez en el siglo XX. Lo que constituye el aspecto realmente novedoso de la condición global del presente es que todas las religiones universales pueden, por primera vez, ser reconstituidas realmente como comunidades imaginadas des-territorializadas globales, separadas de sus asentamientos civilizacionales originarios a los que habían estado tradicionalmente implicadas. Citando la imagen de Arjun Appadurai de una «modernidad a lo largo de», uno podría decir que las religiones mundiales, a través de la capacidad de conexión de los medios de masas y de la migración de masas, están siendo reconstituidas como religiones globales des-territorializadas «a lo largo del mundo» o, en otros términos, como *Ummas* globales.[21]

Por esta importante razón, la tesis de Samuel Huntington del inminente choque de civilizaciones ilumina tanto la condición presente global como está profundamente desenfocada.[22] Ilumina en cuanto que fue una de las primeras voces que llamó la atención sobre la creciente relevancia de las civilizaciones y

21. Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

22. Samuel A. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1994.

de las identidades civilizacionales en el nuevo orden emergente global y en los conflictos globales. Pero esta tesis está profundamente desenfocada en la medida en que concibe a las civilizaciones como unidades geopolíticas territoriales, similares a las superpotencias, teniendo alguna religión universal como núcleo.

Este proceso de disociación del territorio, la religión y la cultura civilizacional es uniforme y homogéneo a lo largo de las religiones universales y las civilizaciones y, efectivamente, encuentra resistencia en los Estados que no sólo aspiran a monopolizar los medios de violencia sino también a regular los grupos religiosos y las identidades culturales en sus territorios, como las «Iglesias», en el sentido weberiano del término, que como instituciones religiosas o comunidades imaginadas religiosas pretenden o aspiran al monopolio religioso sobre sus territorios nacionales o civilizacionales.

Existe una tensión fundamental en el mundo moderno entre dos principios bien reconocidos. Por una parte, está el principio del derecho inalienable de la persona individual a la libertad de conciencia y por tanto a la libertad de religión, incluida la libertad de conversión. En todas las sociedades democráticas modernas, este principio ha asumido la forma de un derecho humano incuestionado y universal. Consecuentemente, todo el mundo tiene derecho a creer o no creer en una doctrina religiosa particular, incluyendo el derecho a la conversión a cualquier religión particular. Por otra parte, existe también un creciente reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos para proteger y preservar sus tradiciones y sus culturas de las prácticas coloniales, imperialistas y depredadoras. Tal reconocimiento está contenido en los documentos de las Naciones Unidas relacionados con los derechos de los pueblos indígenas. Pero puede fácilmente convertirse en un principio general de derechos y deberes recíprocos de todos los pueblos del mundo para respetar las culturas y tradiciones del otro, constituyendo la base de lo que podríamos llamar, trayendo a colación un término que ya hemos usado previamente, un denominacionalismo emergente global.

Actualmente, uno encuentra casi en todos los sitios tensiones similares entre el impulso proteccionista para exigir el monopolio religioso sobre los territorios nacionales y civilizacionales y el impulso ecuménico a presentar la propia religión particular como una respuesta a las necesidades universales de la humani-

dad global. Las migraciones transnacionales y la emergencia de diásporas de todas las religiones universales más allá de sus territorios civilizacionales hacen visible esta tensión en todo lugar. Por supuesto, ni las migraciones transnacionales ni las diásporas resultantes son un fenómeno nuevo *per se*. Es el carácter general, casi universal del fenómeno bajo nuevas condiciones globales lo que lo hace particularmente relevante para todas las religiones universales.

Cuando se trata del islam o de una comunidad imaginada transnacional de musulmanes, estamos en Occidente naturalmente obsesionados con el islamismo estatal y con el *khilafist jihadism* como las dos formas contemporáneas dominantes del islam globalizado. Pero me gustaría argüir que las tendencias mayoritarias del islam transnacional hoy, aquellas que probablemente tienen el mayor impacto sobre la transformación futura del islam, son las redes transnacionales y los movimientos de renovación musulmana, igualmente desafectos al islamismo estatal que al jihadismo transnacional. Ellos constituyen las mimbres de redes que configuran una *Umma* organizada, pluralista y transnacional o sociedad civil musulmana global: desde el Tablighi Jama'at «evangelista», un movimiento de creyentes altamente activo a través del mundo musulmán y en la diáspora musulmana, cuyas conferencias anuales en India representan las segundas reuniones mundiales más grandes de musulmanes en la diáspora después de la *hajj* y otras redes *dawa* transnacionales, a la red educacional neo-sufista Fetullah Gülen, activa a lo largo de Turquía, las diásporas turcas y las repúblicas turcas del centro de Asia, y otras hermandades sufíes, como los mouridas de África occidental, que han expandido sus redes transnacionales a lo largo de las diásporas musulmanas de Europa y Norteamérica.

Uno podría hacer un análisis similar de la *Umma* global hindú vinculado el hogar civilizacional, «Mother India», con las viejas comunidades diaspóricas coloniales hindúes a lo largo del viejo Imperio británico, desde el sudeste asiático a Sudáfrica y el Caribe, y con nuevas comunidades inmigrantes hindúes a lo largo de Occidente, desde las Islas británicas a Norteamérica y Australia. La purificación de las identidades separadas musulmanas e hindúes en las diásporas del subcontinente, de Sudáfrica a la Guayana, entre gentes que han vivido juntas, bien de color en

el caso del *apartheid* o bien como indo-caribeños en contraste con los afro-caribeños, constituye una de las manifestaciones de este fenómeno global.

Esta proliferación de comunidades imaginadas globales desterritorializadas y transnacionales, comprendiendo a las así llamadas viejas religiones mundiales así como a las nuevas formas de religiones globalizadas híbridas, como los bahaíes, mooníes, Hare Krisna, las religiones afroamericanas, Falung Gong, etc., la llamo denominacionalismo global emergente. Por supuesto, ellas compiten con muchas otras formas de comunidades imaginadas seculares o *ummas*. Pero todas esas comunidades imaginadas globales transnacionales presentan desafíos fundamentales tanto a las teorías de las relaciones internacionales, que funcionan dentro de las premisas del sistema internacional de Westfalia, como a las teorías de la globalización secular cosmopolita.

Uso *cosmopolitismo* aquí en un sentido amplio de una cosmovisión que ve el orden global futuro como un sistema económico, político, cultural, único, global y relativamente homogéneo o como una «civilización universal» humana única. En cierto sentido, la mayor parte de las teorías de la globalización comparten similares supuestos cosmopolitas en la medida en que asumen que la globalización económica y tecnológica determinará la forma de la sociedad y de la cultura globales.

El cosmopolitismo construye sobre las teorías desarrollistas de la modernización que ven el cambio social como una expansión global de la modernidad occidental, que es entendida no como una expansión hegemónica de una formación social particular sino como un proceso universal de desarrollo humano. En la mayor parte de enfoques cosmopolitas, la religión o bien no existe o es «invisible» en el sentido de Thomas Luckmann de ser una forma de salvación individualizada o privatizada o una tarea en pos del sentido que es irrelevante para el funcionamiento de las instituciones primarias de la sociedad moderna. En esta dimensión colectiva, la religión es reducida a justo otra forma de identidad grupal cultural. Si y cuándo emergen las religiones en la esfera pública, tiene que ser tomado seriamente. Usualmente su surgimiento se asocia al fundamentalismo antimoderno que se resiste al proceso de secularización o bien a una forma de identidad colectiva tradicionalista que reacciona a la amenaza de la globalización. En otras palabras, la religión, a

ojos de las élites cosmopolitas, es irrelevante o reactiva. Efectivamente, cuando se trata de la religión, todas las formas de cosmopolitismo, al menos implícitamente, comparten los trazos básicos de la teoría de la secularización que las ciencias sociales y las ideologías políticas liberales modernas han heredado de la crítica ilustrada de la religión. El cosmopolitismo sigue siendo un hijo fiel de la Ilustración europea.

Es tiempo de revisar nuestras concepciones teleológicas de una modernidad global cosmopolita secular, contra la que podemos caracterizar al «otro» religioso como «fundamentalista». Ya ha llegado la hora de buscar nuevas categorías más complejas, más sofisticadas y reflexivas que nos ayuden a entender mejor el sistema global ahora mismo emergente de modernidades múltiples. En la medida en que mantengamos el concepto de una modernidad única, cosmopolita, como un proceso general de diferenciación secular, efectivamente, como un proyecto global normativo, estaremos abocados a caracterizar todas las formas de religión que no podemos aceptar como propias como «fundamentalismo» amenazante. Así nos convertimos inadvertidamente en parte de un conflicto religioso-secular planetario e incluso podemos llegar a convertir el así llamado «choque de civilizaciones» en una profecía que se autocumple. Lo que se dirime en última instancia es el reconocimiento de la pluralidad irremediable de universalismos y la multiplicidad de modernidades, es decir, que cada universalismo y cada modernidad es particularista. Uno podría argumentar que nos estamos moviendo de una condición de universalismos particularistas en competencia hacia una nueva condición global de contextualismo denominacional.

Bajo condiciones de globalización, además, todas las religiones universales actúan no sólo sobre sus propias tradiciones sino también crecientemente sobre el resto. Los encuentros intercivilizacionales, las imitaciones y los intercambios culturales, las difusiones diaspóricas, el hibridismo, la creolización y las interpenetraciones transculturales, son tan parte del presente global como lo son la hegemonía occidental, la homogeneización cosmopolita, el fundamentalismo religioso o el choque de civilizaciones.

III

ANÁLISIS COMPARADO DEL HECHO RELIGIOSO

CAPÍTULO 8

EL «REVIVAL» POLÍTICO DE LO RELIGIOSO*

Si Zaratustra descendiera otra vez de la montaña, ¿qué pensaría del reciente resurgimiento religioso? ¿Admitiría que estaba equivocado, que el «Deus absconditus» había reaparecido? ¿Esta revitalización significa que la teoría ilustrada de la religión estaba equivocada? En vista de la importancia de la religión, es necesario replantear esa teoría ilustrada de la religión y preguntarse por el posible papel de la religión en un proyecto reconstituido de modernidad. Con todo, sobrestimar la importancia de la religión en el mundo moderno puede dar lugar a dos consecuencias extremas e igualmente insatisfactorias. Un secularismo no reconstituido, asumiendo que la crítica de la religión no se ha completado todavía, volvería a postular la crítica de la religión como premisa y primera labor de crítica. El otro extremo parece más amplio y problemático. Un descubrimiento tardío de la capacidad transformadora de la religión conduce a una disolución de la crítica secular en «crítica religiosa». Frente al desánimo por la impotencia de la política radical para poner en duda el sistema, la religión se convierte en la última esperanza para la trascendencia, la última fuente de negatividad, la única protección frente a la banalidad secular. Hay incluso un llamamiento a «retornar a lo sagrado» como solución a la crisis contemporánea de la modernidad.

Antes de evaluar este resurgimiento, deberíamos diferenciar los distintos fenómenos que lo constituyen. Aunque muchos de estos fenómenos pueden estar relacionados con transformaciones generales del sistema mundial, las diferencias son más sig-

* Tomado de Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 227-265.

nificativas que las similitudes y podría resultar prematuro intentar comprender todas ellas en términos de una sola lógica sistémica. Tiene poco sentido preguntarse si la religión tiene «por naturaleza» una capacidad emancipadora. La religión no tiene naturaleza. La religión, o más bien, las religiones tienen historia. Si no nos preguntamos si la economía es alienante o emancipadora por naturaleza, sino que más bien hablamos de modos económicos de producción o de formaciones socioeconómicas, no veo por qué no deberíamos hablar igualmente de modos históricos de producción simbólica o de formaciones religiosas, ya sea en el contexto de una sociología comparativa de las religiones no evolutiva (Weber), ya sea en el contexto de una teoría de la evolución religiosa interna (Bellah), o en el contexto de la evolución general de los sistemas (Parsons, Habermas). Sólo dentro de tal contexto podemos hablar significativamente de la capacidad «emancipadora» de la religión.

Secalarización y resurgimiento de la religión

¿Qué se quiere decir en Occidente con el «retorno de la religión»? Algunas personas quieren considerarlo como un retorno de «lo sagrado», como una señal de que el proceso de secularización se ha interrumpido. El problema de tales interpretaciones reside en la ambigüedad del concepto de «secularización». Efectivamente, este concepto no puede ser comprendido independientemente de las teorías generales de la modernidad.

La crítica materialista de la religión es el otro componente ideológico principal del concepto de secularización. Pero una vez más, es más que eso. La afirmación de Marx de que «el hombre crea la religión» no es sólo «la base de la crítica irreligiosa», sino también la premisa fundamental de la sociología de la religión y de la sociología del conocimiento. Para estar seguro, Marx sostuvo una versión extrema de la tesis de la secularización. La secularización no sólo describe el proceso capitalista que «deshace todo lo que es sólido y profana todo lo que es sagrado». La secularización era considerada también como un proyecto normativo: «La labor de la historia». Una sociedad racional ya no reflejará ilusiones, sino la verdadera realidad. La conciencia mundial de un mundo racional no seguirá siendo una falsa conciencia religiosa, sino una completamente racional. En un mundo como éste, la religión desaparece como ideología y no es necesaria nunca más como utopía.

Hasta hace muy poco, la mayoría de las objeciones a la teoría de la secularización se derivaban del caso especial de la religión en América. De hecho, apenas se cuestionaban los dos aspectos principales de la secularización, a saber, *a*) la diferenciación estructural de las esferas institucionales, la autonomía de las esferas seculares y la marginación de la esfera religiosa en las sociedades modernas, y *b*) el desencanto del mundo y la racionalización de las visiones del mundo científicas y seculares. El cambio de orientaciones «hacia el otro mundo» a orientaciones a «este mundo» y la transformación general de una sociedad «sagrada» a otra «profana» puede subsumirse bajo estos dos aspectos principales. Lo que no ha estado claro es hasta qué punto la religiosidad tradicional eclesiásticamente orientada ha declinado, está declinando y seguirá declinando, y si este declive significa el final de la propia religión o sólo el de una de sus formas históricas.

Básicamente, existen tres posturas bien definidas en el debate acerca de la secularización. La primera postura, representada sobre todo por Bryan Wilson y Peter Berger, sostiene que el declive de la religión tradicional y la pérdida de su relevancia social es una concomitancia inevitable del proceso de modernización.[1] Wilson sostiene que cuanto más estrechamente se involucra la gente en la producción industrial, menos religiosos se hacen. Muestra que la gente de la ciudad es menos religiosa que la del campo, los hombres menos religiosos que las mujeres, hombres y mujeres en edad activa son menos religiosos que los muy jóvenes y los viejos, las clases directamente conectadas con la moderna producción industrial son menos religiosas que las dedicadas a ocupaciones más tradicionales (artesanos, comerciantes, etc.), los países más industrializados son menos religiosos que los menos industrializados, etc. Del mismo modo, según Berger, la diferenciación estructural de las sociedades modernas conduce irremediablemente a un pluralismo de normas, valores y visiones del mundo que se originan en las distintas esferas autónomas. Este pluralismo, a su vez, al socavar las pretensiones de verdad absoluta de las visiones religiosas del mundo tradicio-

1. Berger (1967), Wilson (1966).

nales acaba por crear «el problema de la plausibilidad». En aquellas sociedades en las que la Iglesia oficial pierde su monopolio religioso y tiene que competir con otras visiones religiosas del mundo, el problema de la plausibilidad se hace aún más severo. La condición misma del pluralismo socava la credibilidad de todo, de modo que las visiones del mundo son relativizadas y privadas de su estatus dado por sentado. El resultado, para Berger, es que la religión ya no puede seguir siendo impuesta sino que debe ser vendida. «La situación pluralista es, ante todo, una *situación de mercado*. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias de comercialización y las tradiciones religiosas en mercancías de consumo».[2]

Para poder sobrevivir en el mercado competitivo, las comunidades religiosas tienen que convertirse en organizaciones religiosas eficientes, creando así la necesidad de una racionalización burocrática. Internamente, esto significa la burocratización de la organización religiosa, la expansión de la acción intencional-racional, la proliferación de papeles burocráticos y la formación y selección de estructuras de personalidad burocrática dentro de la institución religiosa. Exteriormente, la competencia libre y sin trabas se vuelve «irracional» incluso en términos puramente económicos, creando así la necesidad de una «cartelización» religiosa, es decir, la necesidad de organizar el mercado religioso más racionalmente mediante fusiones y acuerdos mutuos. En tal situación, la «ecumenicidad» se convierte en un requisito de la racionalización del mercado. Es con respecto a sus «clientes» religiosos que la situación del mercado introduce la dinámica de la preferencia del consumidor en el proceso mismo de producción de las visiones religiosas del mundo. Aunque Berger admite que existe todavía «una fuerte "lealtad al producto" entre ciertos grupos de "antiguos clientes"», la mercantilización de las creencias y las prácticas religiosas introduce un principio de mutabilidad que es «intrínsecamente opuesto al tradicionalismo religioso».[3] La dinámica de la preferencia del consumidor somete el contenido religioso a la lógica de la moda, y las instituciones religiosas a la lógica de la estratificación. Niebuhr ya ha deplorado esta lógica como el «mal de denominación».* Incapaces de resistir la tentación burocrática de hacer de su propia conservación y expansión el objeto principal de su esfuerzo, las Iglesias abandonan sus pretensiones universalistas y se adaptan a las necesidades de sus clientes, convirtiéndose así en secta, esto es, grupos de clase y estatus particularistas. La religión sobrevive, pero sólo al adoptar la lógica de su sociedad. La propia religión se seculariza.

2. Berger (1967), p. 138.
3. *Ibíd.*, p. 145.
* Véase la referencia al concepto de denominación en el prólogo.

Al enfatizar la persistencia de la religiosidad eclesiástica en EE.UU. y al minimizar la secularización de la religión, Greeley ha combatido «el mito de la secularización». Es verdad que basa su argumentación únicamente en el caso americano, pero antes que aceptar la opinión de que América es un caso excepcional, sostiene que si la más moderna de las sociedades industriales es también la más religiosa, esto socava la ley de la tendencia hacia la secularización. Greeley no cuestiona la diferenciación institucional de las esferas seculares ni el dominio de estas esferas en la sociedad moderna. Lo que cuestiona es la inferencia de que este proceso de secularización significa el final de la religiosidad eclesiástica, el surgimiento del «hombre secular» o la irrelevancia social de la religión. Por el contrario, las estadísticas acerca del número de miembros pertenecientes a cada Iglesia en EE.UU. no muestran una tendencia decreciente. Muestran más bien una clara tendencia a ascender del 20 % en la década de 1880 al 60 % en la década de 1950. La reciente encuesta de opinión religiosa del Instituto Gallup también señala la persistencia de las creencias religiosas tradicionales entre todos los americanos. De aquí Greeley infiere que la secularización de la sociedad no implica en absoluto la secularización de la conciencia. Para Greeley, el hombre moderno es un «hombre no secular». El caso americano mostraría que cuanto más clara es la diferenciación de las esferas religiosa y secular, más posibilidades tiene la religión de florecer sin estorbos en su propia esfera. Greeley atribuye la evolución americana principalmente al hecho de que en América nunca hubo una «Iglesia oficial» desde el punto de vista federal. Las Iglesias aceptaron una situación de pluralismo religioso que implicaba renunciar a sus pretensiones monopolísticas y convertirse en simples sectas, que atendían las necesidades de sus miembros. Sin embargo, en vez de considerar esta evolución como una señal de la creciente irrelevancia social de la religión, Greeley la interpreta como una confirmación de la relevancia de la secta para el individuo moderno atomizado. La capacidad para

adaptarse de las organizaciones religiosas americanas demostraría que proporcionan un significado y un sentido de pertenencia al individuo.[4] La secta se convierte en un paradigma del tipo de sociedad intermediaria u órgano secundario preconizado por Durkheim para salvar al individuo y a la sociedad moderna de la carencia de significado y la anomia general. De lo que Greeley no se da cuenta es de que, para Durkheim, para poder cumplir esta función, era esencial que estas sociedades intermediarias «se convirtieran en órgano definido y reconocido de la vida pública, en vez de seguir siendo un grupo privado permitido legalmente pero políticamente ignorado».[5]

La secta pude ofrecer un refugio al individuo, pero, como la familia, se trata de un «refugio» marginado y privado «en un mundo cruel». Como señala Berger, este refugio se encuentra expuesto a la mercantilización, la burocratización y la racionalización —fuerzas ante las cuales la religión no puede oponer resistencia. La secta puede ser capaz de ir más allá del egoísmo solipsista del yo privado dando lugar a lazos de solidaridad entre los miembros del grupo. La cuestión es si estos lazos son lo suficientemente fuertes para crear algo más que lo que el propio Greeley denominó una «cuasi-Gemeinschaft» y si pueden ir más allá del «mal de denominación» de Niebuhr. Wilson se ha preguntado acertadamente si, en tal situación, las comunidades religiosas son algo «más que asociaciones voluntarias de gente que piensa del mismo modo para reconocer semanalmente su disposición intelectual, moral y emocional compartida».[6]

La religión ha sobrevivido en América mucho más que en otras sociedades modernas industrializadas al adaptarse completamente a su entorno, esto es, mezclándose con la cultura dominante secular y capitalista. En este sentido, la religión ha servido también para legitimar, al menos indirectamente, esta cultura, convirtiéndose durante el proceso en un instrumento para su transmisión —especialmente entre nuevos grupos de inmigrantes. De este modo, el presidente Eisenhower podía declarar que «no le importaba qué tipos de compromisos religiosos se mantuvieran con tal de que cada americano tuviera *un*

4. Greeley (1974).
5. Durkheim (1951), p. 379.
6. Wilson (1975), p. 280.

compromiso religioso»,[7] indicando que el compromiso religioso se había convertido en un certificado de lealtad al sistema. Medio siglo antes, un viajante de comercio le había ofrecido a Weber una respuesta similar a su observación acerca de «la aún impresionantemente fuerte mentalidad eclesiástica» que había observado mientras viajaba por América. «Señor», comentó, «por mi parte todo el mundo puede creer o no creer según guste; pero si he visto que un granjero o un hombre de negocios no pertenece a ninguna Iglesia, no le confiaría ni cincuenta centavos. ¿Por qué habría de pagarme, si no cree en nada?».[8] Weber interpretaba esto como una señal de que el compromiso religioso se había convertido en un certificado de cualificación moral y especialmente de moral en los negocios para el individuo. Las sectas ascéticas que habían servido al principio como agentes históricos de la transformación social, abriéndose paso a través de la ética tradicionalista e institucionalizando un nuevo *ethos* económico más adecuado para la racionalización capitalista, habían sucumbido al proceso mismo de secularización y se habían convertido en la correa de transmisión de la por ahora ética secularizada de los negocios. Las sectas evangélica, revivalista, carismática, de Pentecostés y otras similares han desempeñado funciones semejantes para las clases bajas.

La religión no desaparece en el mundo moderno; es «transformada». Ésta es la esencia de la tesis «funcionalista», la tercera postura en el debate de la secularización. Basándose en la teoría funcionalista durkheimiana de la religión, Luckmann y Bellah han ofrecido dos versiones diferentes de la tesis. Si la teoría funcionalista «define» la religión como la institución que crea y recrea el consenso normativo y el sentimiento de solidaridad que supuestamente mantiene unida a cualquier sociedad, entonces la religión no puede desaparecer sin arrastrar con ella en su caída a esa sociedad. Si la religión está realmente declinando y, sin embargo, la sociedad no se desintegra, hay dos soluciones para la antinomia funcionalista. O bien se desecha la definición funcionalista de la religión como circular o se concluye que una «nueva» religión ha tenido que surgir inadvertida para reemplazar a la antigua. Luckmann la denomina «la Religión Invisible».

7. Robertson (1979), p. 307.
8. Weber (1958), p. 303.

Bellah la llama «Religión Civil». Han sido muchos los que han señalado el carácter circular de la definición funcionalista de religión, así como lo que Wilson denomina sus «proposiciones dudosas», es decir, la dificultad de mostrar claramente cuándo una sociedad se mantiene unida y cuándo se está desmoronando, de determinar qué constituye el consenso necesario de los valores y de indicar en qué nivel social debe operar este consenso de los valores. A pesar de su marco funcionalista y, en el caso de Bellah, a pesar de sus claras alusiones ideológicas, ambas consideraciones ofrecen algunas ideas inusuales no sólo acerca del destino de la religión en el mundo moderno, sino también acerca de las antinomias de la modernidad.

Luckmann critica la identificación usual entre religión y una de sus formas institucionales históricas, la Iglesia. Este sesgo eclesiástico es «ideológico» puesto que acepta sin crítica la definición oficial de la situación ofrecida por las instituciones religiosas y conduce a un interés exclusivo por la religiosidad eclesiásticamente orientada. Es, además, contraproducente porque, según Luckmann, lleva a desatender «las condiciones bajo las cuales las estructuras "trascendentes", súper-ordenadas e "integradoras" del significado se objetivan socialmente».[9] Según Luckmann, la religión se encuentra allí donde tiene lugar la auto-producción y reproducción de la sociedad. En las sociedades modernas este proceso no tiene lugar en las Iglesias. Efectivamente, presenta una visión radical de la tesis de la secularización. En Europa la religión eclesiástica tradicional ha sido «empujada hacia la periferia de la "vida moderna", mientras que en América ha sobrevivido y se ha "modernizado", al experimentar un proceso de secularización interna».[10] El análisis de Luckmann, como el de Berger, se centra en el proceso de especialización institucional y en el papel que este proceso desempeña en socavar las valores religiosos oficiales, que cada vez se vuelven más irrelevantes. Como consecuencia, la religión se hace cada vez más «subjetiva» y «privada». Pero si las normas de las instituciones religiosas tradicionales dejan de servir como cosmos superordenado de significado, «¿cuál es la jerarquía de significación en las visiones del mundo de las sociedades industriales modernas? ¿Esta jerarquía está articulada en un cosmos sagrado y, en

9. Luckmann (1967), p. 26.
10. *Ibíd.*, pp. 26-27.

ese caso, cuán clara y consistente es esta articulación?».[11] La respuesta de Luckmann es que el proceso de diferenciación y especialización estructurales conduce a una marcada segmentación de los distintos dominios institucionales, por lo que cada dominio se convierte en una esfera autónoma gobernada por sus propias normas «funcionalmente racionales», ajustándose lo mejor posible a los requisitos «funcionales» de la institución particular. Puesto que la existencia social del individuo se convierte en una serie de interpretaciones inconexas de papeles sociales anónimos y especializados, la segmentación institucional se reproduce en la segmentación dentro de la conciencia del individuo.

La persona en cuanto persona se hace irrelevante para los dominios funcionalmente racionales que pasan a depender cada vez más de interpretaciones de papeles abstractos y reemplazables. El que el individuo sea capaz de integrar las interpretaciones segmentadas en «un sistema de significación *subjetiva*» no es una cuestión relevante para las instituciones económicas y políticas dominantes —al menos no mientras no afecte adversamente a su funcionamiento eficiente. El individuo depende de sí mismo en sus esfuerzos privados para juntar los pedazos de un mundo destrozado y construir un todo subjetivamente significativo. Esto es lo que determina la búsqueda moderna de la salvación. En vez de centrarse, sin embargo, en la influencia que la Reforma protestante tuvo en el concepto burgués de libertad o en el concepto del yo, Luckmann analiza la manera en que la «expresión del yo» y la «realización del yo» se han convertido en la religión invisible de la modernidad. En este sentido, el análisis de Luckmann anuncia el surgimiento de «nuevos movimientos religiosos» así como análisis posteriores del narcisismo.

Mientras que Berger analizaba la mercantilización de la religión desde la perspectiva de que las organizaciones religiosas estaban siendo transformadas en agencias comerciales competitivas, Luckmann analiza otra cara de este fenómeno desde la perspectiva del consumidor individual. La orientación del consumidor que caracteriza a la relación del individuo con la cultura también «impregna la relación del individuo "autónomo" con el cosmos sagrado».[12] Como comprador, el individuo se encuen-

11. *Ibíd.*, p. 91.
12. *Ibíd.*, p. 98.

tra ante un amplio surtido de representaciones «religiosas», tanto tradicionales y religiosas como nuevas y seculares, elaboradas, empaquetadas y vendidas por agencias de servicios religiosos especializadas, a partir de las cuales el individuo construye o reconstruye —ya sea solo o en unión con otros yos aislados que piensan del mismo modo— un sistema privado necesariamente precario de significados esenciales. Según Luckmann, la diferencia fundamental entre la forma social de religión que surge y todas las formas previas es el hecho de que las instituciones públicas primarias (economía, política) «no mantienen el cosmos sagrado; simplemente regulan el marco legal y económico dentro del cual tiene lugar la competencia del mercado del significado "último"».[13] Ninguna ideología en su conjunto puede sobrevivir a la diferenciación de las esferas autónomas o a lo que Bell ha denominado la «separación de campos» y la diferenciación de sus sistemas normativas autónomos.

Luckmann puede que haya exagerado la autonomía cuasi-absoluta que atribuye a la esfera religiosa privada. Así, Robertson ha señalado que la relación entre el campo privatizado de la religiosidad individual y el mundo se está haciendo cada vez más problemática, obligando a las agencias públicas a intervenir en la regulación y en la definición de lo que constituye una auténtica religión, es decir, «religiosidad socialmente aceptable».[14] La autonomía del campo privado es respetada sólo mientras no desafíe a las esferas dominantes ni ponga en peligro su funcionamiento tranquilo. Además, Luckmann también muestra que, al menos indirectamente, la santificación de la «autonomía» subjetiva y el retiro del individuo a la esfera privada también está al servicio de una función legitimadora por medio del refuerzo de la autonomía de las instituciones primarias: «Al otorgar una cualidad sagrada a la subjetividad creciente de la existencia humana respalda no sólo la secularización sino también lo que hemos llamado deshumanización de la estructura social».[15] En este sentido, están relacionadas la «autonomía de las instituciones primarias», la «autonomía subjetiva» y «la anomia del orden social». Aquí residen las antinomias y la ambivalencia de la moder-

13. *Ibíd.*, p. 104.
14. Robertson (1979), pp. 308-313.
15. Luckmann (1967), p. 116.

nidad. Enfrentado con las instituciones económicas y políticas que controlan las interpretaciones de los papeles en sus campos, el individuo reconoce los límites de su autonomía y limita la búsqueda de la autorrealización a la esfera privada. De este modo, la conciencia humana, esto es, el «hombre interior», se libera de la estructura social. Pero esta libertad sin precedentes y el retiro del individuo a un mundo privado también hace improbable que un nuevo cosmos sagrado objetivado pudiera surgir de este mundo privado y humanizar la estructura social. En este sentido, para Luckmann, el hombre moderno está condenado a la anomia. Su análisis concluye con una nota pesimista: «es improbable que la tendencia que hemos intentando describir sea reversible —incluso si tal inversión se considerara deseable—».[16]

Si la resignación pesimista de Luckmann encaja dentro del contexto de la tradición luterana alemana de la doctrina de los dos campos, un campo de libertad y otro sin libertad, la obra de Bellah ha de ser entendida dentro de la tradición anglosajona más optimista, puritana y activista del ascetismo, que propugna la transformación del mundo de acuerdo con el plan divino. Bellah también toma como su punto de partida el declive de la religión oficial. En su búsqueda de equivalentes funcionales de las antiguas religiones, Bellah ha encontrado dos religiones «modernas» diferentes, aunque no sin relación. La primera es la religiosidad individual o, más bien, la religión del yo autónomo, un concepto similar al de Luckmann. Esta forma individual de religión sirve para integrar los sistemas de significado privados. La otra forma de religión, la «religión civil», es una colectiva que está al servicio de la integración social y de la producción y reproducción de mitos e identidades colectivos.

El primer concepto de religión moderna es desarrollado por Bellah en el contexto de su teoría de la evolución religiosa. La premisa básica de la teoría es que la «simbolización religiosa... tiende a cambiar a lo largo del tiempo, al menos en algunos casos, hacia formulaciones más diferenciadas, extensas y, en el sentido de Weber, más racionalizadas».[17] En cada etapa surge un sistema simbólico característico y, relacionado con él, una concepción diferente de la acción religiosa, del actor religioso, de la

16. *Ibíd.*, p. 117.
17. Bellah (1970), p. 24.

organización religiosa y del lugar que ocupa la religión en la sociedad. Además, la evolución religiosa está relacionada con el proceso general de la evolución sociocultural. Bellah distingue cinco etapas en la evolución de la religión: primitiva, arcaica, histórica, moderna temprana y moderna. Mientras que las tres primeras etapas son conceptualizadas como tipos ideales generales extraídos de diversos casos, la religión moderna temprana es un tipo ideal histórico basado en su forma paradigmática histórica, la Reforma protestante. La religión moderna es consecuencia de una racionalización intelectual y una elaboración autorreflexiva adicionales de la religión moderna temprana.

Según Bellah, el germen de la religión moderna se encuentra en la religión histórica (las «religiones mundiales» de Weber), porque es aquí donde surge «un concepto claramente estructurado del yo» a partir de la difusión de la identidad de las etapas anteriores. La *differentia specifica* de las religiones históricas es su «dualismo» y «trascendentalismo» que se abre camino a través del monismo cosmológico de la religión arcaica. Una especie de rechazo o trascendencia de este mundo en la dirección del otro mundo determina ahora la búsqueda de la salvación. El hombre es definido como susceptible de ser salvado, haciendo posible por primera vez concebir al hombre como tal. Al menos en este sentido relativo, todas las religiones son universalistas. La diferenciación entre organizaciones religiosas, sin embargo, introduce una nueva distinción dualista entre élites religiosas y seglares.

La religión moderna temprana se abre camino a través del dualismo de la religión histórica. La estructuración jerárquica de este mundo y del otro mundo se desploma y, aunque se mantiene una tensión entre los dos mundos, la salvación ya no se seguirá encontrando en el retiro del mundo, sino entre las actividades mundanas. La Reforma también se abrió paso a través del sistema católico mediatizado de salvación, declarando el sacerdocio universal y la salvación universal (potencialmente) al alcance de todos los creyentes con independencia de su posición social o vocación. Con la desaparición de las estructuras de mediación, «el *simbolismo religioso* moderno temprano se concentra en la relación directa entre el individuo y la realidad trascendente... y la acción religiosa se concibe ahora como idéntica al conjunto de la vida».[18] El énfasis en

18. *Ibíd.*, p. 37.

la fe más que en actos religiosos particulares y la exigencia de integrar el conjunto de la vida en el servicio de Dios fomenta el proceso de unificación de la identidad, mientras que la aceptación del mundo como el campo en el que probar nuestra vocación desarrollando el mandato divino cristaliza en un ascetismo transformador del mundo. «Los impulsos religiosos dan lugar a diversas estructuras institucionales, volviéndose completamente secular desde el principio o muy pronto». Sin embargo, el impacto de las orientaciones religiosas en la sociedad no es directo, sino que está «mediatizado por diversas instituciones mundanas en las que han sido expresadas los valores religiosos».[19] La sociedad, efectivamente, se hace secular. Pero en una inversión irónica de la tesis de la secularización, Bellah, siguiendo a Parsons, entiende la diferenciación estructural y el desarrollo original de la sociedad moderna en términos casi deterministas culturales, como la institucionalización progresiva de los valores religiosos cristianos en todos los subsistemas y esferas de la vida.

En una concepción semejante, la distinción misma entre religioso y secular se vuelve irrelevante. La religión moderna fomenta este proceso aún más al socavar el tradicional sistema simbólico religioso, jerárquico y dualista. El retorno al monismo primitivo, no obstante, es imposible y «un mundo infinitamente múltiple» viene a sustituir la simple estructura doble. En tales condiciones, la religión ya no se puede fundamentar a sí misma metafísicamente y se ve forzada a fundarse en la vida ética. El proceso de simbolización se vuelve autorreflexivo y toda postura fija cuestionable. Como Luckmann, Bellah también cree que cualquier análisis que se concentre en la religiosidad eclesiástica pasa por alto la verdadera naturaleza de la religión moderna, puesto que «la simbolización de la relación del hombre con las condiciones últimas de su existencia ya no es monopolio de grupos explícitamente calificados como religiosos».[20] Cada individuo tiene que apropiarse y reinterpretar estos significados últimos. El «misticismo individual» de Troeltsch se convierte en la organización de las religiones del futuro, si no aún del presente —una forma de religiosidad expresada paradigmáticamente en la expresión de Payne «Mi mente es mi Iglesia» o en la de Jefferson «Yo soy una secta

19. *Ibíd.*, p. 39.
20. *Ibíd.*, p. 42.

para mí mismo». Aunque los simbolismos religiosos tradicionales pueden persistir, cada hombre es responsable en última instancia de la elección de su simbolismo o de la apropiación personal de los simbolismos tradicionales. En este sentido, la religión moderna sirve para fundamentar y legitimar la autonomía del yo. Pero mientras que Luckmann reconoce que esta autonomía se limitaba a la esfera privada del yo interior, la concepción de Bellah del individuo autónomo es mucho más optimista. «La simbolización fundamental del hombre moderno y su situación», escribe Bellah, «es la de un yo dinámico y multidimensional capaz, dentro de unos límites, de una autotransformación continua y capaz, una vez más dentro de unos límites, de rehacer el mundo, incluyendo las formas simbólicas mismas con las que trata en él, incluso las formas que manifiestan las condiciones inalterables de su propia existencia».[21]

Lo que permite a Bellah tener esa opinión de la autonomía individual es su concepto idealista de las estructuras sociales modernas como expresión institucionalizada de los valores religiosos. Donde Luckmann veía esferas autónomas separadas que funcionaban según sus propios principios y desprovistas de cualquier principio englobador o coordinación superior, Bellah ve multiplicidad de estructuras funcionalmente integradas en un sistema significativo. Un sistema semejante, sin embargo, no puede ser integrado simplemente por medio de la suma de «yos dinámicos multidimensionales». Necesita también un sistema colectivo de símbolos esenciales para integrar la estructura social, la cultura y la personalidad en un todo significativo. Esto es lo que Bellah denomina religión civil. No es preciso tratar aquí de la concepción descaradamente ideológica y teológica de Bellah acerca de la nación americana, su identidad colectiva y sus principios como «La tierra prometida» y «El pueblo elegido», cuya misión divina y destino evidente es mostrar el camino al resto del mundo. El propio Bellah insistía siempre en que la religión civil era un ideal, que la sociedad americana estaba lejos de haber comprendido estos principios. Con todo Bellah sostenía que mientras la religión civil tuviera alguna influencia sobre sus fieles, sus normas siempre podrían servir como base para una crítica inmanente de la realidad existente. Pero la Guerra del Vietnam, la revuelta estudiantil, la contracultura, los conflictos raciales y, finalmente, el Watergate, sirvieron para destruir la ilusión de que la religión civil era algo más que un velo ideológico. Fue en este ambiente de desilusión cuando Bellah escribió *The Broken Covenant*. «Actualmente», escribe, «la religión civil americana es una concha vacía y rota».[22]

21. *Ibíd.*

Detrás de la retórica teológica podemos encontrar un argumento desarrollado clara y forzosamente que afirma que el proyecto de modernidad americana, proyecto que el análisis de Bellah expone a partir del «mito del origen» de América a través de sus transformaciones hasta el presente, ha fracasado y que es necesario estudiar de nuevo el pasado, el presente y el futuro americanos a la luz de esto. El análisis de Bellah puede ser interpretado como un análisis autorreflexivo de la crisis de la modernidad. Su propia concepción de la modernidad le hace profundamente consciente de la dialéctica de la racionalización religiosa. Además, como estudioso de la religión comparativa en un marco histórico, evolutivo y civilizado, Bellah es también consciente de las dificultades que entraña reconstruir cualquier tradición religiosa en el mundo moderno. Él mismo ha sido un ávido observador participante y crítico de ella. Sin embargo, a pesar de sus profundas convicciones religiosas, es mucho más consciente de sus límites que muchos que acaban de descubrir la capacidad de transformación de la religión. Antes de analizar este resurgimiento, puede ser útil describir la situación de la religión en el mundo moderno previa a éste. El primer paso en cualquier análisis tendría que ser separar los diferentes componentes del resurgimiento. En términos de la forma, el contenido o el simbolismo religiosos tendríamos que distinguir cuatro fenómenos diferentes: *a*) los nuevos movimientos religiosos; *b*) las nuevas formas de religiosidad o las búsquedas privadas seculares de la salvación; *c*) la revitalización fundamentalista; y *d*) la renovación de las Iglesias oficiales, especialmente del catolicismo.

Nuevos movimientos religiosos

El surgimiento de nuevos movimientos religiosos[23] ha sido especialmente un fenómeno americano, pera ahora también se

22. *Ibíd.*, p. 142.
23. Wallis (1983).

está extendiendo a Europa. El surgimiento de nuevas sectas religiosas y las revitalizaciones y despertares religiosos han sido continuos en la historia americana. Lo que resulta novedoso acerca de las sectas y los movimientos religiosos que surgieron en la década de los sesenta es que recurren a la juventud, especialmente a sus sectores más educados y privilegiados, y sus orígenes predominantemente no bíblicos. La mayoría de las nuevas religiones, como la Healthy-Happy-Holy Organization, el Hare Krishna, la Divine Light Mission o el Maharai Ji y otras por el estilo, provienen de Oriente, de distintas variantes de las tradiciones hinduista, budista y taoísta. Sin embargo, algunas de ellas, como la Iglesia de Satán, la Cienciología, el Pueblo de Jesús y el Pueblo del Templo, puede tener sus raíces en tradiciones reprimidas de satanismo y brujería, en tradiciones científicas modernas o en la tradición cristiana occidental. Además, aunque éste es un fenómeno significativamente diferente, también han aparecido, entre grupos oprimidos y minorías marginadas, versiones nuevas o recuperadas de cultos mesiánicos del juicio final, que tienen sus raíces en la tradición milenaria judeocristiana o en cultos nativistas.

Las nuevas religiones más importantes se originaron en la contracultura de los sesenta y fueron en muchos aspectos el equivalente de la Nueva Izquierda y de la política radical. Compartían con las últimas el rechazo por el mundo capitalista, la crítica del poder establecido y su lógica de dominación burocrática, racionalización instrumental, unidimensionalidad y mercantilización, así como la crítica de las ideologías burguesas de individualismo posesivo, utilitarianismo, ambición y la ética represiva del trabajo. Pero la dirección de este rechazo era enteramente diferente. Al renunciar a cualquier intento de transformar o incluso enfrentarse al mundo a través de la política radical, las nuevas religiones optaron por una huida hacia el misticismo del mundo interior bien a través de técnicas de meditación importadas de Oriente o bien a través de las experiencias individuales alteradas. La mayoría de las nuevas religiones se desvanecieron en los setenta junto con la contracultura y con la política radical —y por la misma combinación de razones: la tolerancia represiva del sistema, la lógica del consumismo que las convirtió en modas pasajeras y la prolongada crisis económica. Como pronto se hizo evidente en los campus universitarios y en toda la

sociedad, los valores de la privacidad civil y familiar-vocacional se reafirmaron en forma aún más cínica. Algunos de los movimientos, especialmente los más explícitamente religiosos y totalitarios, han sobrevivido a la contracultura, desempeñando una función de salvación para aquéllos desorientados por la cultura de la droga o desilusionados por la política radical.

Pero el impacto de las nuevas religiones en la cultura moderna ha sido considerable, aunque haya sido ante todo un impacto negativo, al erosionar incluso más no sólo las ideologías burguesas, sino la idea moderna de progreso y la tradición occidental en su conjunto. En este sentido, las nuevas religiones son a la vez síntomas de y una contribución más no sólo de la crisis de legitimación del capitalismo más desarrollado, sino de la crisis general de la modernidad. Al principio, las religiones y formas de espiritualidad orientales proporcionaron una fuente más radical de negación que las religiones bíblicas, puesto que las últimas eran consideradas como parte, en realidad como la fuente misma de la tradición que se rechazaba. La experiencia interior, la armonía con la naturaleza y la relación intensa con un gurú se convirtieron en las expresiones paradigmáticas de la negación del éxito externo, la explotación de la naturaleza y la organización impersonal. La distinción entre Dios, el yo y la naturaleza que es esencial en las tradiciones bíblicas y había servido para fundamentar la «trascendencia», la «autonomía», la actitud «racional» instrumental hacia la naturaleza, se hizo difusa a través de las concepciones inmanentistas y panteístas que enfatizaban la experiencia de la iluminación mística y la búsqueda de la unión con la naturaleza y el universo intentando superar todos los dualismos sujeto-objeto. Pero en vez de traer consigo el retorno de lo sagrado y detener el proceso de secularización, las nuevas religiones han contribuido incluso más a la erosión de las tradiciones religiosas occidentales que ahora tenían que competir con el aumento del supermercado religioso. La elección del consumidor religioso individual se ha enriquecido, sin duda, y las ideas espirituales de Oriente han sido incorporadas a la tradición religiosa occidental, pero esto no ha conducido a un refuerzo ni de la religión ni de la tradición, sino que sólo ha servido para hacer más visible el problema de la plausibilidad para ambas.

Además, si la incapacidad de las religiones oficiales para satisfacer la demanda de significado, pertenencia y experiencia

religiosa profunda constituía la base para la acogida favorable de las nuevas religiones, éstas han probado últimamente también que son incapaces de satisfacer estas necesidades que ahora, como todas las necesidades de los consumidores, sólo continúan expandiéndose con una mayor insatisfacción. La acogida de la religiosidad oriental en Occidente también ha indicado la globalización de la cultura que acompaña a la internalización del capital. Pero en vez de dar testimonio de la «importancia universal» de la civilización occidental, sólo muestra la naturaleza particular de todas las civilizaciones. Habrá muchos intentos de construir nuevas mezclas eclécticas de Oriente y Occidente, pero tal eclecticismo sólo hace más improbable que un nuevo credo monolítico pueda surgir del panteón religioso moderno, aunque puede haber algunos intentos autoritarios de imponer la unidad. La Iglesia Unificada del reverendo Sun Myung Moon es uno de los ejemplos más prominentes y paradigmáticos de ese eclecticismo que ha sido capaz de unificar los elementos más negativos de Oriente y Occidente.

Las nuevas religiones significan además no sólo la pérdida de la atracción de las antiguas religiones y su incapacidad para proporcionar significado incluso para aquellos que buscaban la salvación religiosa, sino también la crisis de la racionalidad occidental, no tanto desde el punto de vista filosófico-teórico, en el que ya se había hecho evidente al final del siglo, sino desde el punto de vista de la vida cotidiana. La teología cristiana primitiva, esto es, la reflexión teórica sobre la fe y la práctica cristianas, se desarrolló en una compleja confrontación con la filosofía helenística, el gnosticismo, los cultos mistéricos y la religión de Estado romana. La teología cristiana encontró su propia identidad enfrentándose a cada uno de ellos, aunque a su vez adoptó algo de todos ellos. Si bien desde el punto de vista de la historia de las ideas es la confrontación entre fe y razón la que se suele enfatizar, fue la confrontación con sus competidores religiosos lo que desde una perspectiva socio-histórica fue más relevante en la formación de la propia identidad de la cristiandad. La oposición entre fe y razón nunca fue absoluta. Desde la filosofía griega, la teología cristiana aprendió la obligación de justificar intelectualmente su fe y validar sus afirmaciones por medio del discurso racional, aun cuando este discurso se hubiera mantenido constantemente distorsionado por fundamentos dogmáticos

y por políticas eclesiásticas inquisitoriales. Pero frente al carácter iniciático e inefable de las doctrinas de los cultos mistéricos, la cristiandad hacía énfasis en el Logos del Verbo hecho Carne, Jesucristo. El misterio de la Cruz no tenía nada de secreto e inefable. Era más bien un escándalo, la expresión pública y más radical de la confrontación de Jesús con la lógica de este mundo. El misticismo oriental, por el contrario, enfatiza el carácter inefable de la experiencia religiosa. El énfasis se pone más bien en la experiencia directa, sin mediación del pensamiento reflexivo. El abandono de la conciencia reflexiva y los patrones extremadamente autoritarios de las sectas orientales que han proliferado en Occidente van de la mano. Pero las sectas orientales no son las únicas con tendencias autoritarias. El pasado autoritario de la religión occidental es bastante desolador y la tragedia del Pueblo del Templo en Jonestown, una degeneración sectaria de la tradición milenaria occidental, muestra el poder demoníaco latente en todas las religiones.

Nuevas formas de religiosidad individual: el movimiento del potencial humano

Si las nuevas religiones expresan sobre todo la búsqueda de la comunidad y la seguridad y el abandono de la autonomía individual, las diversas manifestaciones del denominado «movimiento del potencial humano» son expresiones más típicas de la búsqueda secular moderna de la salvación. Aunque en términos de técnicas y doctrinas espirituales, muchos de los grupos suscitadores de la conciencia, conocedores del cuerpo y del control de la mente que constituyen el movimiento del potencial humano o la cultura del encuentro tienen muchas semejanzas con las nuevas religiones orientales: sus principales diferencias son organizativas. Mientras que las últimas son generalmente organizaciones rígidas que suelen exigir la conversión y un compromiso total por parte de sus miembros, los primeros son normalmente «cultos», esto es, asociaciones poco firmes de gente con una religiosidad privada y ecléctica o, a veces, nada más que agencias de servicios que comercializan todo tipo de psicoterapias de salvación, que combinan doctrinas psicológicas con un barniz de ideología científica, ideas espirituales orientales y técnicas de

meditación. Grupos de encuentro tales como el Entrenamiento de Concienciación Gestáltica, el Análisis Transaccional, la Meditación Trascendental, Est, Terapia Primordial, Psicosíntesis, Bioenergética, Control de la Mente Silva y otras muchas marcas ofrecen técnicas para la salvación personal y estilo de vida de intensificación del yo basado en la sacralización del yo narcisista. La autodegradación puritana ha sido sustituida por la satisfacción de los deseos.

Mientras que las nuevas religiones no compartían la estrategia de confrontación política de la Nueva Izquierda ni su proyecto de cambio estructural, su estrategia de abandono de la sociedad para establecer enclaves sociales y culturales distintos, entendidos a menudo como anticipaciones ejemplares de la sociedad futura, podía todavía dar testimonio del poder de negación de la religión. La nueva religión del narcisismo hace de cada persona un Dios para sí mismo y reduce el tamaño de la alianza religiosa al de un simple creyente. Pero aun cuando se trata de una búsqueda subjetiva de subjetividad que refleja la pérdida de subjetividad y la difusión del yo generado por la racionalización capitalista, cada individuo todavía necesita el reflejo de la imagen de otros individuos para confirmar su fe en la verdad de su propio yo. Cualquier referencia trascendente que vaya más allá del yo, hacia Dios, la solidaridad humana, la responsabilidad pública, la moralidad cívica o incluso las obligaciones personales recíprocas, tiende a desaparecer. Que pueda surgir alguna filosofía pública, por no decir el retorno de lo sagrado, esto es absurdo.

A estas formas de religiosidad psicológica tenemos que añadir las regresiones a formas primitivas y arcaicas de religiosidad, tales como la astrología, el espiritismo, el ocultismo, el satanismo, los cultos a los OVNI y otras por el estilo. Esta regresión da testimonio de la desintegración de la razón en la sociedad racionalmente administrada. Pero es incluso menos probable que tal regresión pueda conducir a la reconstitución de lo sagrado o al re-encanto del mundo. El abandono del hombre moderno de su autonomía interna a fuerzas misteriosas psíquicas, naturales o celestiales puede estar correlacionado con el abandono de su autonomía externa a fuerzas sociales igualmente desconocidas. Pero ni estas fuerzas misteriosas ni las técnicas mágicas usadas para conjurarlas manifiestan la naturaleza seria y absoluta que Durkheim atribuía a las cosas sagradas.

El resurgimiento del fundamentalismo en Occidente

Los nuevos fenómenos religiosos analizados hasta ahora pueden ser la expresión más típica de la religiosidad moderna y podemos preguntarnos con Durkheim «si no están destinados a ser la forma preeminente de la vida religiosa y si no llegará el día en que no habrá otro culto que aquel que cada hombre siga libremente en su interior».[24] Sin embargo, en términos del número de miembros y la influencia social, el fundamentalismo y las Iglesias oficiales siguen siendo fenómenos religiosos mucho más importantes en el mundo moderno. Las revitalizaciones y los resurgimientos fundamentalistas han sido normales en la historia americana, y aunque hay algunas tendencias fundamentalistas en el catolicismo y el judaísmo contemporáneos, el fundamentalismo en Occidente sigue siendo un fenómeno predominantemente protestante. Lipsitz ya ha analizado la naturaleza de la revitalización fundamentalista contemporánea. La cuestión es si el resurgimiento fundamentalista actual podría ser considerado como la manifestación más reciente de las revitalizaciones cíclicamente recurrentes, típicas de la historia religiosa americana, que como en el pasado conducirán a la larga a un realineamiento de religión y sociedad en una nueva religión oficial, o si, como sostiene Lipsitz, «la relación actual entre religión revitalizada y derecha puede en efecto desembocar en una práctica social que favorezca más la oposición a la derecha que su apoyo».[25]

Pritchard ha desarrollado un marco analítico para el estudio del Segundo Gran Despertar (1820-1860) que ella cree aplicable a todas las revitalizaciones religiosas incluyendo la actual. Divide el Segundo Despertar en cuatro etapas: «En la Primera Etapa, los cambios sociales y económicos socavaban la religión oficial, es decir, la religión tal como estaba constituida antes del Segundo Gran Despertar. En la Segunda Etapa, las nuevas perspectivas teológicas y prácticas religiosas, que surgían de los cambios sociales específicos del periodo, comenzaban a cuestionar la religión oficial. En la Tercera Etapa, se desarrollaba una multitud de nuevas sectas como respuesta a la nueva estructura social. En la Cuarta Etapa, el cataclismo religioso culminaba en el

24. Durkheim (1965), p. 61.
25. Lipsitz (1983), p. 96.

desarrollo de una nueva religión oficial que realineaba religión y sociedad».[26] Desde la década de 1960 hemos pasado por las tres primeras etapas. La cuestión es si es probable que llegue a la Cuarta Etapa y, si es así, si el fundamentalismo es el candidato más probable para desempeñar esta función.

Ahlstrom habla de la década de 1960 como el final de la época puritana en América —idea anticipada por Tillich. Según Tillich, «el principio protestante se contradice con los principios de organización social surgidos recientemente»,[27] queriendo decir que la tendencia hacia la administración burocrática y centralizada de la sociedad socava el principio protestante de la autonomía individual. Si bien en 1937 Tillich se refería principalmente a la ascensión del comunismo y el fascismo y a las tendencias autoritarias del Estado capitalista, su análisis anticipa la erosión de la ética protestante-burguesa por el intervencionismo estatal, la política del bienestar, las organizaciones capitalistas corporativas y la industria de consumo. Como consecuencia de esta erosión, la religión oficial comenzó a ser cuestionada en dos frentes. Desde dentro, surgieron nuevas perspectivas teológicas —Teología de la Secularización, Teología de la Muerte de Dios, ética secular— que en su prisa por adaptarse a los nuevos cambios socio-históricos ofrecieron legitimaciones religiosas, faltas de sentido crítico, de los procesos seculares como manifestaciones de los designios de la Divina Providencia o aceptaron la autodestrucción y el final de toda trascendencia como la culminación lógica y, por lo tanto, legítima de la racionalización intelectual cristiana. Durante este proceso, la religión perdió su negación crítica. Desde fuera, comenzaron a proliferar nuevos movimientos religiosos y a competir con las religiones oficiales. Estas nuevas religiones o bien armonizaban más con el nuevo *ethos* requerido por el capitalismo más desarrollado o bien reafirmaban la fuerza crítica de la negación religiosa *vis-à-vis* con un mundo sin sentido e impío.

Éste es el contexto dentro del cual debe ser comprendida la reacción fundamentalista protestante. Se trata de una reacción tradicionalista frente a los ataques internos y externos a la tradición protestante americana. Pero es un tipo especial de tradición religiosa el que defiende. Si se tratara de una auténtica defensa

26. Pritchard (1976), p. 299.
27. Tillich (1957), p. 222.

de la religión frente a las fuerzas de la secularización, daría al menos testimonio del poder de la negación de la religión, de manera no muy distinta a la reacción «neoortodoxa» de Karl Barth posterior a la Primera Guerra Mundial frente a la capitulación de la teología liberal alemana ante las tendencias seculares del mundo moderno. Al enfatizar la trascendencia absoluta de Dios y la separación radical entre lo sagrado y lo profano, Barth estaba condenando la tentación del hombre de usar la religión para legitimar sus propias obras seculares. El fundamentalismo hace de esta tentación una virtud. Puesto que la premisa del fundamentalismo americano es la sacralización de las instituciones y los valores burgueses particulares que corresponden a la fase liberal del capitalismo, pero que ya no siguen teniendo una afinidad con el capitalismo más desarrollado y el Estado de bienestar intervencionista, la agenda fundamentalista política y económica posee cierta lógica en su intento de corregir los cambios socioestructurales y de realinear la economía y el Estado con los principios fundamentalistas.

Pero también existen algunas inconsistencias graves. Naturalmente, el desmantelamiento del Estado intervencionista y el retorno a la fase liberal del capitalismo puede que sean estructuralmente imposibles y la retórica fundamentalista sirva sólo como pantalla ideológica para reordenar las prioridades de la intervención estatal en un esfuerzo por encontrar una solución a la crisis fiscal y a la crisis de la administración de la crisis. Más aún, en el modelo fundamentalista existe una contradicción entre una economía de mercado libre sin regulación y una cultura dirigida, entre la exigencia de que el Estado mantenga sus manos alejadas de la economía y el intento de regular la moralidad privada por medio de la legislación. Ésta es la principal diferencia que existe entre el fundamentalismo contemporáneo y otros despertares fundamentalistas anteriores. Al reconocer su impotencia para conseguir la conversión de los pecadores a su visión moral y al ser incapaz de mantener su ventaja monopolística en el mercado religioso, el fundamentalismo quiere conquistar el Estado e imponer su visión al resto de la población. El modelo de sistema social del fundamentalismo presupone el mercantilismo en la esfera privada, el liberalismo en la esfera económica y la tecnocracia en la esfera política. Es dudoso que esta curiosa combinación de principios antinómicos pueda resolver las con-

tradicciones culturales del capitalismo más desarrollado. En vez de indicar el retorno de la religión, la revitalización fundamentalista sigue mostrando el triunfo de la secularización sobre la religión. No sólo la secularización de las técnicas de conversión y la administración del carisma, tan típicos del evangelicalismo electrónico, pueden servir corno indicio, sino el modo en que los propios símbolos y los contenidos religiosos han sido secularizados. Además, la confusión entre causa y efecto conduce a proponer como remedio a la crisis espiritual-moral los mismos principios morales erosionados por el proceso de la racionalización capitalista y que ahora son presentados como la condición para una nueva racionalización capitalista.

Yo no creo que estemos entrando en la Cuarta Etapa, ni que el fundamentalismo vaya a convertirse probablemente en la nueva religión oficial capaz de realinear religión y sociedad. No deberíamos subestimar los peligros políticos implicados en el intento fundamentalista de imponer su religión a la sociedad, creando así un tipo diferente de realineamiento del previsto por Pritchard. Pero el intento fracasará probablemente, aunque sólo sea porque, como señala Lipsitz, cualquier intento de reimponer una versión fundamentalista de la religión civil se encontraría con los desafíos proféticos de otras versiones de la religión civil proveniente de la misma tradición bíblica. Esta naturaleza irreductiblemente ambigua de la religión civil, que combina tanto una función integradora como una función transformadora, un elemento conservador y un elemento utópico, ha sido enfatizada por Bellah, que ahora propone una nueva versión socialista de la religión civil americana para reparar la alianza rota.

La propuesta de Lipsitz también se ocupa de otros aspectos importantes de la revitalización fundamentalista, esto es, la naturaleza ambigua de la repolitización de la religión y la remoralización de la política que implica. Por una parte, la politización de la religión podría contribuir a la repolitización de ciertas cuestiones que han sido excluidas de una esfera pública menguante y desplazadas o bien a la esfera privada interna (decisiones acerca de los valores) o bien a una esfera administrativa despolitizada (tecnocracia). Al abrir de nuevo estas cuestiones al debate público, la repolitización de la religión podría contribuir a la repolitización de la sociedad civil. Por otra parte, sin embargo, la repolitización de la religión podría también conducir a lo contrario. Si esas cuestiones no se abren al debate público, sino que más bien son sometidas a la autoridad de la tradición, el dogma o la lectura literal de la Biblia, la politización de la religión podría llevar a la destrucción de la autonomía tanto de la esfera pública como de la privada. Ésta es la cuestión central de cualquier discusión acerca de la capacidad de emancipación de la religión. No resulta relevante si una Iglesia en concreto toma partido por la izquierda o por la derecha en un asunto concreto, sino si permite que el asunto sea hecho público, es decir, abierto a la reflexión por medio del discurso racional. De otro modo, estamos en peligro de usar un doble rasero al acoger favorablemente el compromiso político-católico a favor del desarme nuclear, al tiempo que atacamos el compromiso fundamentalista con la derecha como una injerencia peligrosa en el campo político que amenaza la separación entre Iglesia y Estado.

La renovación de las Iglesias oficiales: el catolicismo

Hasta aquí la argumentación puede ser interpretada como un intento de negar la capacidad transformadora de la religión. Ésta sería una interpretación equivocada. Cualquiera que haya estudiado seriamente la sociología de la religión de Weber conoce la gran capacidad de transformación de la religión en el pasado. Lo que está en cuestión es si el proceso de secularización no ha disminuido esta capacidad transformadora y si tal transformación socio-religiosa es deseable, suponiendo que aún sea posible. Puede que sea verdad, como dice Bellah, que «ciertamente necesitamos un nuevo "Gran Despertar" para salir del malestar cultural actual», o podemos pensar junto con Bell que el retorno de lo sagrado podría superar el nihilismo de la cultura moderna. Pero puesto que el espíritu se mueve siempre que quiere y por donde quiere y lo sagrado no se presta a la manipulación, sólo aquellos que creen que los designios ocultos de la Providencia actúan en la historia o aquellos que sienten un temor reverencial y una fascinación hacia el *mysterium tremendum* tienen derecho a acoger sin reservas tal resurgimiento o tal retorno. Cualquier otra cosa es una irresponsabilidad política, puesto que no sabemos si la política religiosa tendrá consecuencias peligrosas involuntarias. Heilbroner, por ejemplo, también ha observado la cre-

ciente dificultad de la civilización de los negocios para proporcionar una moral social y sospecha que una nueva orientación religiosa puede ser la fuerza principal para la transformación de esta civilización. Cree, sin embargo, que «un alto grado de autoridad política será inevitable» en el futuro y que «la deificación del Estado... parece ser por lo tanto el sustituto más probable para la deificación del materialismo que es la religión no reconocida de nuestra cultura de los negocios».[28]

Actualmente, la potencialidad emancipadora de la religión se refiere principalmente a la capacidad de las Iglesias oficiales para cuestionar los poderes que sean al desarrollo de las teologías de la liberación y al demostrado compromiso moral de los religiosos con la lucha por la justicia, la paz y la libertad en este mundo. Sin pretender favorecer a una Iglesia sobre las otras, he decidido analizar la renovación católica por varias razones. En primer lugar y sencillamente, porque resulta que es la Iglesia que mejor conozco. En segundo lugar, porque últimamente ha estado más activa en las luchas políticas por todo el mundo que cualquier otra Iglesia. En último lugar, porque el catolicismo tiene una mayor importancia universal que el judaísmo, la ortodoxia oriental o las distintas sectas protestantes no sólo por su mayor expansión global, sino precisamente a causa de sus pretensiones «católicas», esto es, universales. Ninguna otra religión representa a todas las clases, naciones, continentes y razas como hace el catolicismo. Además, esta universalidad está ligada a un concepto que no sólo es teórico, sino que realmente creyó ser un pueblo concreto y sustantivo, es decir, una comunidad histórica real con una tradición viva. A pesar de la potencialidad universal y la importancia histórica mundial de su mensaje religioso, como religión institucionalizada, el judaísmo ha sido incapaz de ir más allá de su identidad tribal. Esto no significa subestimar la importancia crucial de la defensa judía de su tradición particular ni su resistencia a veces heroica frente a las fuerzas estructurales empeñadas en reducir a los demás a la uniformidad y en subsumir lo particular bajo lo universal. En cuanto al protestantismo, está ligado mucho más que el catolicismo a la civilización occidental y a una etapa concreta de esta civilización, esto es, la época capitalista-burguesa. Así, es menos probable que el protestantismo

28. Heilbroner (1976), pp. 119-120.

pueda desempeñar un papel creativo en cualquier intento de ir más allá del proyecto capitalista burgués de modernidad. En la actualidad, naturalmente, también tenemos que ocuparnos del enérgico fermento introducido por la teología feminista, la mayor expansión de las teologías políticas y las teologías de la revolución que han entablado un diálogo creativo con la teología de la liberación latinoamericana y, lo que es más importante, la renovación de las Iglesias protestantes en Europa a propósito de su implicación en el movimiento por la paz, que les ha llevado a entablar, por primera vez en muchos años, un diálogo con la juventud y a reflexionar teológicamente acerca de problemas vitales.

De todas formas, es en la confrontación católica con la modernidad donde podemos encontrar una nueva síntesis original de la modernidad y del Evangelio. Efectivamente, la larga resistencia del catolicismo a la modernidad y su ambivalencia residual y ambigua hacia ésta, incluso después de haberla reconocido oficialmente en el Concilio Vaticano II, es la fuente de la fuerza y la potencialidad del catolicismo, pero también la causa de la cautela —al menos para aquellos que quieren mantener o promover las aportaciones de la modernidad. El concilio puso oficialmente punto final a la Contrarreforma, la contrarrevolución y la contramodernidad. En cuanto tal, el concilio sólo legitimó un proceso de reflexión y práctica teológicas que había ganado ímpetu después de la Segunda Guerra Mundial, aunque tenía raíces anteriores. El cambio, no obstante, fue repentino y radical. Hasta la década de 1950 el lenguaje usado predominantemente en los seminarios y universidades católicos era el de la filosofía y la teología escolásticas medievales. Diez años después, ningún sacerdote joven entendía este lenguaje. El lenguaje y la visión metafísica del mundo en que se basaba se derrumbaron, poniendo punto final al dualismo típico de la religión «histórica». El catolicismo se hizo «de este mundo».

Los teólogos e intelectuales católicos empezaron a buscar nuevos modos de expresión teológica entablando un diálogo original con la teología protestante, pero también con filosofías y teorías sociales modernas. En gran medida, el *aggiornamento* católico equivale a un proceso de protestantización, pero no completa ni únicamente. Ciertos elementos del catolicismo tradicional han sido mantenidos mientras que otros elementos del protestantismo no han sido adoptados. El catolicismo ha reconoci-

do finalmente la legitimidad de la modernidad y aceptado la autonomía de las esferas seculares. Sin embargo, no reconoce esta autonomía como absoluta, ni acepta la relegación de la religión y la moralidad a la esfera privada. Mantiene una concepción organicista de la sociedad que exige que todas sus partes funcionen en beneficio del bien común y que estén subordinadas a principios morales más elevados. En este sentido, mantiene el principio de una vida ética comunal. En esto reside la naturaleza política del catolicismo como religión que, sin embargo, puede funcionar de dos modos, en una dirección integradora como ideología conservadora de legitimación o en una dirección transformadora cuando se enfrenta a poderes que considera ilegítimos, esto es, inmorales. Históricamente, hemos estado acostumbrados a la función conservadora del catolicismo. Últimamente vamos siendo más conscientes de su potencialidad transformadora. Incluso en EE.UU., donde un catolicismo enormemente protestantizado e inseguro había perdido su voz crítica, la ha vuelto a ganar y, quizá bajo influencia del papado activista de Karol Wojtyla y siguiendo el ejemplo de otras Iglesias católicas, especialmente en Latinoamérica, la jerarquía americana ha comenzado a hablar sobre problemas públicos y privados, nacionales e internacionales. Se trata de un importante acontecimiento puesto que abre al debate público problemas que habían estado reservados a la decisión de la conciencia privada o a la discreción administrativa de corporaciones públicas cada vez más privatizadas. Sin embargo, el hecho de que sea la jerarquía quien habla también indica los límites de la capacidad emancipadora del catolicismo no reformado.

Esta capacidad emancipadora además cambiará de uno a otro lugar dependiendo del tipo de dominación que motive la emancipación y de la postura de la Iglesia dentro de la sociedad concreta. Podemos distinguir por lo menos tres tipos diferentes de sociedades, en términos de los tipos de emancipación o liberación que precisan. En primer lugar están aquellas sociedades en las que la tarea principal es la emancipación de la pobreza causada por la opresión socioeconómica interna y externa. Muchas sociedades latinoamericanas constituyen un ejemplo paradigmático de esto y es en ellas donde la teología católica de la liberación ha surgido con su mayor fuerza. En realidad, las raíces intelectuales de la teología de la liberación pueden encon-

trarse en el Evangelio social protestante y en las teologías políticas. Sin embargo, en el marco burgués de las sociedades protestantes estas ideas no consiguieron enraizar, mientras que han florecido en el substrato social de Latinoamérica. El aspecto más significativo de la teología latinoamericana de la liberación es el hecho de que, al contrario de la teología política católica europea, no es sólo el producto intelectual de los teólogos, sino que realmente es un movimiento social que abarca tanto a intelectuales como a las *comunidades de base,* tanto a obispos como a sacerdotes y monjas. En este sentido, es una fuerza social a tener en cuenta.

El ímpetu que había detrás del movimiento era similar al que animaba al Concilio Vaticano II y la labor teológica era fundamentalmente la misma: la de definir la situación de la Iglesia en el mundo para formular el sentido del Evangelio en la actualidad. En este esfuerzo, sin embargo, los obispos latinoamericanos, especialmente en la Conferencia de Medellín y en declaraciones posteriores, llegaron a una percepción del mundo diferente a la desarrollada por los teólogos occidentales, que estuvieron identificados durante mucho tiempo con la cultura burguesa y compartían el optimismo y la creencia en el progreso de sus sociedades. Los sacerdotes latinoamericanos que estudiaban en las universidades europeas y los obispos latinoamericanos que tomaron parte en el Concilio Vaticano confrontaron las nuevas categorías teológicas con la realidad social latinoamericana y llegaron a conclusiones muy distintas a las de sus compañeros europeos. Ellos se enfrentaban a un mundo lleno de pecado (injusto) dominado por estructuras perversas (un sistema de explotación) que negaban la salvación (la libertad y el bienestar). El ímpetu político radical fue adquirido al darse cuenta de que el catolicismo en Latinoamérica había desempeñado desde tiempos coloniales un papel ideológico crucial en la legitimación política de estas estructuras opresoras. El marxismo proporcionó tanto las categorías de clase y análisis socioeconómico como el modelo de una sociedad futura liberada. La teología fue redefinida como «reflexión crítica sobre la práctica» y esta reflexión condujo al «exigente descubrimiento real del mundo de los demás: la clase pobre, marginada y explotada de la sociedad».[29] Este descubrimiento condujo a la exigencia de un

29. Gutiérrez (1982), p. 18.

compromiso para cambiar el mundo. Parafraseando la tesis 11.ª de Marx sobre Feuerbach, Gutiérrez sostiene que la reflexión y la crítica proféticas no son suficientes, «el sistema social mismo, que crea y justifica esta situación, no es realmente cuestionado a menos que se participe en los esfuerzos para transformarlo radicalmente y fraguar un orden diferente».[30]

Aunque la teología de la liberación tiene una relevancia crucial para la práctica emancipadora, algunas cuestiones críticas requieren una reflexión adicional. Una es la acogida no crítica del marxismo como «una ciencia de la historia» que esconde sus funciones ideológicas. La otra es la tendencia a identificar el Reino de Dios con un modelo socialista concreto del futuro —una tendencia que convierte a la teología de la liberación en una ciencia de la legitimación que socava su papel utópico crítico. Cuando Gutiérrez escribe que como consecuencia del «cambio del modo capitalista de producción al modelo socialista... el hombre habrá controlado a la naturaleza, creado las condiciones para una producción socializada de la riqueza, acabado con la adquisición privada de excesivas riquezas y establecido el socialismo», la teología de liberación reproduce la lógica economicista y productivista del materialismo histórico.[31] Cuando Cardenal escribe: «Para mí, la experiencia cubana fue realmente una revolución. Me di cuenta de que el marxismo era la solución, la única solución para Latinoamérica» o «El nuevo hombre cubano es lo mismo que el nuevo hombre cristiano» o «La Iglesia tiene una misión muy importante que cumplir actualmente en Latinoamérica, la de proclamar el comunismo» o «El comunismo de Marx es lo mismo que lo que los cristianos entendemos por el Reino de Dios en la tierra»,[32] la teología de la liberación se ha convertido ya en una ideología de la legitimación. Esto no quiere decir que al adquirir esta legitimación «científica» la religión pierda su capacidad transformadora. Por el contrario, esta capacidad se ve aumentada. Pero la religión sí pierde ciertamente su trascendencia utópica. Cuando Cardenal, el antiguo ministro de Cultura de Nicaragua, admite que en Cuba no hay libertad de prensa pero añade que «la libertad de prensa capitalista no es

30. *Ibíd.*, p. 29.
31. *Ibíd.*, p. 30.
32. Cardenal (1978), pp. 27, 31, 56, 57.

libertad sino un monopolio del pensamiento y una manipulación», que «el hecho de que no haya elecciones parlamentarias ni presidenciales no significa que no haya libertad... [puesto que] el sistema parlamentario no es sino una democracia formal» y que «el poder que tiene Fidel es el poder del pueblo», no podemos seguir apoyando sin reservas la revolución nicaragüense. La emancipación y la liberación siguen residiendo en el futuro.

Existe un segundo tipo de sociedad en la que la liberación se presenta a sí misma como emancipación de un Estado posdemocrático autoritario. Los casos de la España de Franco o del Chile de Pinochet pueden servir de ejemplos. La primera labor de emancipación en estos casos es la reconstitución de la sociedad civil. El catolicismo puede desempeñar un papel crucial en esta reconstitución, especialmente en aquellos casos, como en España, donde la Iglesia desempeñó un papel hierocrático como Iglesia oficial, y en aquellos casos como Polonia, donde la Iglesia es una Iglesia nacional y el catolicismo sirve como una cristalización de la identidad nacional colectiva. No se trata sólo de que las Iglesias puedan servir de refugio para el debate público, debate que no está permitido en otras partes, sino que la Iglesia misma puede convertirse en la voz oficial de las aspiraciones de una sociedad sin voz. En el caso de España, por ejemplo, en el que la Iglesia ha desempeñado un papel crucial en el establecimiento y legitimación del régimen, la desconexión del régimen de la Iglesia y las tensiones recurrentes entre ellos sirvieron como factores precipitadores de la crisis de legitimación del régimen. Desde mediados de los cincuenta en adelante, católicos comprometidos figuraban a la vista en todos los grupos de la oposición democrática, desde los monárquicos a la extrema izquierda. Al tiempo que el movimiento conciliar empezó a arraigar en España, las declaraciones oficiales de la jerarquía católica se hicieron cada vez más críticas con respecto al régimen. Finalmente, la Iglesia reconoció públicamente su papel pecaminoso en la Guerra Civil Española, lamentando su fracaso al servicio de la labor de reconciliación nacional y social. A lo largo de la transición democrática la Iglesia desempeñó un papel clave y positivo. Aún más importante fue probablemente su decisión de no fundar un partido «católico» oficial o apoyar directamente a alguno de los partidos demócrata-cristianos, evitando así la polarización clerical-anticlerical que había sido un rasgo constante de la polí-

tica española moderna. Un auténtico deseo de paz religiosa; la constatación de que la comunidad católica, incluido el clero, se había hecho políticamente pluralista y no podría apoyar un partido cristiano monolítico; y el temor a que un partido patrocinado oficialmente pudiera convertirse en minoritario y así socavar la pretensión de la Iglesia de que el catolicismo era la religión de España; todos estos factores contribuyeron a la neutralidad política de la Iglesia durante la transición. La política española se secularizó a pesar del hecho de que, como señala Linz, «la asociación entre religiosidad y elección política es más clara que entre identificación subjetiva de clase y preferencia política».[33]

La transición española puede servir para ilustrar el dilema de la Iglesia católica en la modernización de las sociedades católicas, especialmente en situaciones de democratización política. Desde Polonia a Chile, desde España a Filipinas, la Iglesia ha desempeñado un papel clave de mediación entre una sociedad civil que resurge y el Estado autoritario. Al denunciar la violación de los derechos civiles fundamentales al tiempo que propaga un discurso de reconciliación y paz, la Iglesia se ha creado un nuevo espacio social en el que las diversas clases e intereses sociales convergen e interactúan. Pero en este mismo éxito reside el peligro de que la Iglesia pueda dudar en dedicarse a la reconstitución total de la sociedad civil, sabiendo que en última instancia perderá su espacio social especial. Una vez que la sociedad civil esté reconstituida, la Iglesia no puede seguir pretendiendo representar al pueblo o ser la voz de aquellos que no tienen voz. La voz de la Iglesia se convierte entonces en sólo una más de las muchas voces de la sociedad civil, teniendo que validar sus afirmaciones por medio del debate púbico racional y representar sus intereses por medio de reglas procesales democráticas. Enfrentada con este panorama, la Iglesia puede verse tentada a elegir el papel de mediación que puede desempeñar en las situaciones autoritarias. Como muestran los casos de Polonia y Chile, este papel permite a la Iglesia seleccionar las exigencias procedentes de la sociedad civil. En el caso de Chile, la Iglesia tiende a matizar aquellas exigencias de justicia social que puedan conllevar la desestabilización del orden social. En el caso de Polonia, la Iglesia tiende a matizar aquellas exigencias de libertades políticas que ponen en peligro la *libertas ecclesiae* conseguida por la Iglesia. La Iglesia puede desempeñar un papel verdaderamente emancipador sólo si tiene en cuenta y legitima la autonomía total de la sociedad civil y la de todos los actores políticos, incluso si esto supone que estos actores se emancipen del papel tutelar de la Iglesia.

33. Linz (1980), p. 270.

En las sociedades capitalistas más desarrolladas, el papel que el catolicismo podría desempeñar en la práctica emancipadora es una vez más diferente. Si bien la opresión económica y política, especialmente entre amplias minorías marginadas, sigue estando muy extendida en algunas de estas sociedades, la principal tarea de la emancipación adopta una forma diferente. La emancipación tiene que ser postulada como la liberación del hombre de la deshumanización de las estructuras económicas y políticas, de la burocratización y colonización del mundo vital, de la atomización y fragmentación de la vida social, del egoísmo y solipsismo del yo narcisista, del fetichismo de las mercancías y de la mercantilización de la cultura. La monopolización de la vida política por un Estado gobernado por corporaciones cada vez más privatizadas que pueden estar penetradas por intereses corporativistas pero que no tienen que dar cuentas a los procesos democráticos públicos; la atomización y fragmentación de una sociedad civil que traduce la búsqueda privada de la libertad, de la autodeterminación y la satisfacción de las necesidades por parte del individuo a un sistema antagónico e insolidario de relaciones impersonales reguladas por la mano invisible de las leyes económicas o por la autorización administrativa de incontables corporaciones públicas; la transvaloración de los valores humanos que supone un sistema cultural que transforma a los hombres en mercancías, que somete la vida al trabajo sin sentido y a la acumulación de riquezas sin objeto, que convierte a los productores en adoradores idólatras de sus productos, que erige al dinero en medida de todas las cosas y en el medio de comunicación e intercambio humanos, y que reduce a la naturaleza, la cultura y otras cosas a objetos de explotación, consumo y dominio; el estado anárquico de la naturaleza de un orden internacional en el que el poder está por encima del derecho, en el que un puñado de naciones privilegiadas despilfarran los recursos del planeta mientras las demás son incapaces de satisfacer las necesidades humanas elementales, en que las *raisons d'état* imperia-

listas justifican la negación de la autodeterminación política, económica y cultural a las naciones cautivas y dependientes, en que estrategias «demenciales» y una carrera armamentista sin sentido están llevando a todo el mundo a una Armagedón nuclear: éstos son los males de este mundo y los enemigos del alma que se enfrentan al mensaje cristiano y ponen a prueba su relevancia secular.

Predicando la santidad de la vida, la dignidad de la persona humana, la hermandad de la humanidad, la naturaleza sacramental del trabajo, el calor donador de vida espiritual de las tradiciones, los símbolos y los rituales, los lazos comunitarios de la sociedad, el carácter eclesial del Estado y la subordinación de todo al *summum bonum*, la Iglesia podría contribuir a la trascendencia de la realidad existente. Naturalmente, el catolicismo no es la única religión que puede dar testimonio de estos valores, pero se encuentra en una posición especial precisamente a causa de su relación ambigua con el mundo moderno. La tradicional crítica católica del capitalismo, el estatismo, el cientificismo, el materialismo, el individualismo y la anomia moderna es ahora más relevante que nunca y puede desempeñar un papel crítico en cualquier proceso de reflexión individual y colectiva en el mundo moderno. Pero la crítica católica puede ser positiva sólo si significa algo más que simplemente un rechazo tradicionalista de la modernidad. Sólo una crítica trascendente que afirme valores modernos tales como el desarrollo económico, la democracia y el imperio de la justicia, el conocimiento científico racional, la búsqueda de la felicidad en este mundo, la autonomía del yo y el pluralismo de intereses, necesidades y valores, cuestionando al mismo tiempo la institucionalización particular, histórica y capitalista-burguesa de estos valores, sólo tal crítica puede desempeñar un papel positivo en un proyecto reconstruido de modernidad. Pero dadas las tendencias jerárquicas y autoritarias de la Iglesia católica y el dogmatismo de sus doctrinas, la crítica católica sólo puede tener credibilidad si la Iglesia se convierte de verdad en una Iglesia universal e institucionaliza el proclamado sacerdocio universal de todos los creyentes, hombres y mujeres, de modo que todos sus miembros puedan participar por igual en la tarea hermenéutica de interpretar, hacer propias y reproducir las tradiciones, los símbolos y los rituales cristianos. El populismo plebiscitario del papa no puede sustituir a una verdadera participación democrática en la vida de la

Iglesia, ni las proclamas de la jerarquía pueden rehuir la reflexión pública racional. Y menos aún debería la Iglesia explotar el miedo a la muerte y la inseguridad del individuo en el mundo moderno, ni sacar provecho irresponsablemente de la crisis general de la modernidad y del desencanto del hombre moderno con respecto a la fe en el progreso, la ciencia y la razón.

Las antinomias del retorno de lo sagrado

Buena parte del reciente debate sociológico y teológico acerca del retorno de lo sagrado, la revitalización de Dios y la llegada de una edad posmoderna es problemático porque tiende hacia una refuncionalización de la religión como solución a la crisis de legitimación de la modernidad o hacia un rechazo fundamentalista de la modernidad en nombre de los valores más elevados que no están sujetos al debate crítico racional. Aún más problemático es el hecho de que este debate provenga de intelectuales que sólo hasta hace poco proclamaban «el final de la ideología», celebrando el carácter profundamente bíblico de la ciudad secular o defendiendo la relevancia crítica de la teología política. Bell cuenta con el retorno de lo sagrado para superar las contradicciones culturales del capitalismo que derivan de la separación estructural de los campos. La cultura autónoma moderna, sostiene, ha terminado en un delirio orgiástico y nihilista. Se supone que la religión debe venir ahora para recoger los pedazos. «¿Habrá un retorno de lo sagrado, el desarrollo de nuevos modos religiosos? No tengo la menor duda de esto», escribe Bell subiendo así la que previamente había denominado «la escalera de la fe», «que en su visión del futuro no puede distinguir posibilidades de probabilidades y convierte las últimas en certezas».[34] Las distintas fuentes de la certeza de Bell no están muy bien fundamentadas. En primer lugar, encontramos el concepto no sociológico subyacente de que la necesidad es la madre de la invención y que el sinsentido de la cultura moderna producirá necesariamente el retorno de lo sagrado. En segundo lugar, existe la suposición funcionalista de que tanto la religión como la distinción entre cosas sagradas y cosas profanas son universales

34. Bell (1977), p. 442.

humanos. Finalmente, Bell vuelve a una teoría ahistórica, naturalista y *ricorso* mítica de la religión y la cultura que simplemente pasa por alto las aportaciones de la teoría de Weber acerca de la racionalización religiosa y niega la posibilidad de una conceptualización significativa del desarrollo cultural.

Puede que sea cierto, como señala Bell, que la cultura es una respuesta a las preguntas existenciales recurrentes que tienen sus raíces en la condición humana, en «el hecho de que el hombre es "arrojado" al mundo».[35] Pero del hecho de que «las preguntas siempre sean recurrentes» no se sigue que las mismas respuestas también lo sean, ni que cualquier respuesta pueda ser plausible en cualquier momento, ni que lo sagrado vaya, por lo tanto, a retornar. Lo curioso de la profecía de Bell es que no se basa en un análisis de tendencias empíricas. Es consciente, por supuesto, de la multiplicidad de nuevos movimientos religiosos pero los desecha como «cultos», sosteniendo que no son auténticas religiones, sino sólo modas pasajeras que surgen del fracaso mismo de la auténtica religión. Bell también es consciente del hecho de que las religiones no son creadas por lo que él llama «ingenieros del alma», de que, como decía Weber, «la necesidad de los intelectuales literarios, académicos o del mundo elegante de los cafés por incluir los sentimientos religiosos en el inventario de sus fuentes de impresiones y sensaciones, y entre sus tópicos de discusión, nunca ha dado lugar a una nueva religión... No importa hasta qué punto pueda simularse la aparición de un interés religioso general, ninguna religión ha surgido como consecuencia de las necesidades de los intelectuales o de su charla».[36] Bell sabe, por los estudios de Weber, que las nuevas religiones surgen a partir de movimientos profético-carismáticos que se abren paso a través de los vínculos de la tradición oficial. Pero tal panorama plantea algunos problemas. Bell insinúa que tal desafío profético ya no puede seguir siendo viable en el mundo moderno, puesto que no hay una tradición, ni nada «que destruir o echar abajo».[37] Además, el propio Bell parece inseguro acerca de tal desafío profético-carismático porque se da cuenta de que una religión como ésa no respetaría la separación moderna de campos estructurales. Un movimiento profético-carismático no revolucionaría sólo el campo religioso-cultural, sino también los campos económico y político. No obstante, Bell quiere salvar la modernidad del sinsentido, no destruirla. Su visión de la religión futura parece ser una concepción más manejable y familiar de lo sagrado, una sacralización de la tradición y los lazos ancestrales, no muy distinta del culto chino a los antepasados y la religión romana de los *lares*.

35. *Ibíd.*, p. 428.
36. Weber (1963), p. 137.
37. Bell (1977), p. 443.

En cualquier caso, la concepción de lo sagrado de Bell no tiene el carácter del *mysterium tremendum* que Otto atribuía a «lo santo». Bell identifica lo sagrado con el concepto de «aura» de Benjamin. Pero si el arte en la edad de la reproducción mecánica se hace «postaurático», ¿no deberíamos esperar lo mismo de la religión? ¿La religión moderna o posmoderna puede, en la edad de la manipulación administrativa y tecnológica de los símbolos, los rituales y los significados, ser otra cosa que postaurática, esto es, postsagrada? La experiencia de lo sagrado presupone un cosmos sagrado colectivo. ¿Pero puede ser reconstruido ese cosmos una vez que ha sido destruido? Lo que Bell llama «algunos nuevos esfuerzos para recuperar un sentido de lo sagrado» no llega a ser todavía una señal de su retorno. Lo mismo podría decirse con respecto a los intentos de sacralizar la tradición. La nostalgia por la tradición perdida no basta para producir su revitalización. Además, una vez que el retorno de lo sagrado o la sacralización de la tradición son postulados en esos términos funcionales-racionales, como una solución al agotamiento y la falta de significado de la modernidad, tenemos derecho a plantear algunas preguntas más concretas acerca de esta religión sagrada. Al comentar la necesidad humana aparentemente eterna por la utopía, el propio Bell escribió con anterioridad: «La escalera a la Ciudad de Dios no puede seguir siendo una "escalera de fe", sino una empírica: una utopía tiene que especificar *a dónde* queremos ir, *cómo* llegar allí, los costes de la empresa, y alguna comprensión de y justificación para la determinación de *quién* va a pagar».[38] ¿No deberíamos al menos pedir lo mismo de la escalera descendente de Bell a la Ciudad Sagrada?

Esta argumentación no implica que una religión moderna tenga que ser o pueda ser siempre completamente racional y

38. *Ibíd.*, p. 444.

totalmente transparente. En efecto, si es cierto que el significado no puede ser construido administrativamente, quizá también sea cierto que el significado no puede ser creado por medio del discurso racional ni por medio de la acción comunicativa racional. Quizá no sólo la religión sino que la estructura del mundo vital también puede que tenga irremediablemente un fundamento prerracional. En este sentido, Bell tiene razón al asegurar que la concepción ilustrada de la religión era errónea. Pero esto no quiere decir que la religión moderna, o al menos su teología, no debería ser crítica y autorreflexiva. Otros aspectos importantes de la crítica ilustrada de la religión siguen siendo válidos y sólo una religión que incorpore esta crítica como autocrítica en su propia autorreflexión puede ser verdaderamente moderna. La Modernidad y la Ilustración también son tradiciones dignas de defender, aunque no dogmáticamente o sin sentido crítico. Cuando la teología en su deseo de convertirse en oración se vuelve «impaciente con los cánones metodológicos abstractos»[39] y cuestiona la relevancia y utilidad de la distinción entre teología y testimonio, entre la reflexión teórica y la predicación, entre teoría y práctica, tal teología ha abandonado ya la tradición moderna del discurso racional, eligiendo en su lugar el discurso de la autenticidad.

La nueva fascinación carente de sentido crítico que están mostrando los teólogos políticos en los países capitalistas más desarrollados ante las teologías de la liberación del Tercer Mundo están perjudicándolas y ciertamente transformando el significado original de la teología política moderna. Sölle, por ejemplo, escribe con aprobación que «las teologías de la liberación enfatizan la práctica frente a la teoría, la acción frente a la reflexión, la exégesis popular frente a la exégesis académica, la lucha política frente a la contemplación solitaria. También han redefinido los objetivos de la educación teológica. Muchos teólogos de la liberación consideran mejor convertirse en un organizador militante del día del juicio que un profesor de teología de Harvard».[40] Desgraciadamente, esto recuerda demasiado el discurso marxista-leninista. Cuando Schubert Ogden, en nombre de la reflexión teórica crítica, critica la teología de la liberación por esta tendencia a oscurecer la distinción entre teología y testimonio, Sölle replica que «la tesis de Ogden es en efecto un ataque frontal de la derecha a cualquier forma de teología de la liberación».[41] No conozco la identificación política de Ogden, pero tal formulación sabe demasiado a caza de brujas. Cuando los teólogos occidentales rechazan la teología protestante moderna por ser «el producto de pensadores varones blancos y de clase media» y adoptan sin sentido crítico las teologías de la liberación del Tercer Mundo, añadiendo que los «teólogos del Primer Mundo deben reconocer la perspectiva privilegiada de los oprimidos»,[42] no sólo están rechazando la teología liberal en nombre de una sociología del conocimiento reduccionista y vulgar que también es producto de pensadores varones, blancos y de clase media, sino que están desertando realmente de la tradición moderna de la Ilustración. Este discurso teológico, además, recuerda demasiado al tipo de socialismo narodnik-maoísta adoptado por los izquierdistas occidentales que veían en los movimientos de liberación del Tercer Mundo el sujeto histórico de la revolución. Cox no debería sorprenderse tanto al encontrar «algunas similitudes estructurales inesperadas» entre el fundamentalismo estadounidense y las *comunidades de base* latinoamericanas.[43] Después de todo, estas similitudes derivan de su carácter común, a veces premoderno y a veces antimoderno. De manera bastante interesante, los argumentos de Cox para celebrar la posmodernidad no son muy distintos ni más válidos de los que utilizaba para adoptar la Ciudad Secular. La historia puede ser un instrumento para la gracia, pero ser capaz de percibir siempre la obra de Dios en los contradictorios «tiempos actuales» requiere, de hecho, una lealtad no crítica y una fe ciega en el Señor de la Historia.

39. Sölle (1981), p. 4.
40. *Ibíd.*, p. 12.
41. *Ibíd.*, p. 13.
42. *Ibíd.*, p. 15.
43. Cox (1983), p. 127.

Referencias bibliográficas

BELL, D. (1977), «The return of the sacred?», *British Journal of Sociology*, n.º 4.

BELLAH, R. (1970), *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York, Harper and Row.
— (1975), *The Broken Covenant*, Nueva York, Harper and Row.
BERGER, P. (1967), *The Sacred Canopy*, Nueva York, Doubleday.
CARDENAL, E. (1978), *La santidad de la revolución*, Salamanca, Sígueme.
CASANOVA, J. (1994), *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press (trad. esp. en PPC).
COX, H. «Symposium on Religion», *Telos*, n.° 58, 1983.
DURKHEIM, E. (1951), *Suicide*, Nueva York, Glencoe [*El suicidio*, Madrid, Akal, 1979].
— (1965), *The Elementary Forms of Religions Life*, Nueva York, Macmillan [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993].
GREELEY, A. (1969), *Religion in the year 2000*, Nueva York, Sheed and Ward.
GUTIÉRREZ, G. (1982), *A Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis.
HEILBRONER, R. (1976), *Business Civilization in Decline*, Nueva York, Macmillan.
LINZ, J. (1980), «Religion and Politics in Spain», *Social Compass*, n.° 2-3.
LIPSITZ, G. (1983), «The Drum Major Instinct and Fundamentalist Religion in the United States», *Telos*, n.° 58.
LUCKMANN, T. (1967), *The Invisible Religion*, Nueva York, Macmillan [*La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973].
PRITCHARD, L. (1976), «Religions Change in Nineteenth-Century America», en Glock y Bellah, *The New Religious Consciousness*, Berkeley, University of California Press.
ROBERTSON, R. (1979), «Religious Movements and Modern Societies», *Sociological Analysis*, n.° 4.
SÖLLE, D. (1981), «Thou Shalt Have No Other Jeans Before Me. The Need for Liberation in a Consumerist Society», en Mehan y Dale, *The Challenge of Liberation Theology*, Maryknoll, Orbis.
TILLICH, R. (1957), *The Protestant Era*, Chicago, Beacon Press.
WALLIS, R. (1983), «Social Dissension of Young People and New Religious Movements», *Social Compass*, n.° 1.
WEBER, M. (1958), «The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism», en Gerth y Mills, *From Max Weber*, Nueva York, Harpen.
— (1963), *The Sociology of Religion*, Boston, Haven.
WILSON, B. (1966), *Religion in Secular Society*, Londres, Watts.

CAPÍTULO 9

LA SITUACIÓN RELIGIOSA EN EUROPA*

Este capítulo está dividido en tres partes. Primero, ofrezco un resumen general y, por lo tanto, superficial de la situación contemporánea de la religión en Europa. En la segunda parte, ofrezco una serie de argumentos de por qué el paradigma general de la secularización no sirve de mucha ayuda para intentar explicar la compleja situación religiosa en Europa a día de hoy, y por qué necesitamos observar la secularización de las sociedades europeo-occidentales con nuevos ojos y con nuevas perspectivas, lo cual puede provenir de una comparación histórica y una perspectiva global. Finalmente, ofrezco algunas sugerencias sobre por qué las expectativas según las cuales la religión podría ser privatizada cada vez más, adquiriendo una irrelevancia sociológica, no han demostrado ser correctas y por qué, por el contrario, somos testigos del hecho de que la religión se ha convertido una vez más en un tema público importante en Europa.

Resumen de la situación de la religión en Europa

Antes de nada, es importante enfatizar que no existe una única situación religiosa y uniforme en Europa. Hay múltiples, muy diversas y ambiguas situaciones y tendencias a lo largo de Europa que uno debería evitar caracterizar en términos simples. Sólo puedo indicar aquí algunas de las diferencias más obvias.

---

* Versión original publicada en Hans Joas y Klaus Wiegant (eds.) (2009), *Secularization and the World Religions*, Liverpool, Liverpool University Press, 206-228.

La antigua Alemania Oriental es por el momento y de cualquier manera el país de toda Europa menos religioso, seguido a gran distancia por la República Checa y por los países escandinavos. En el otro extremo, Irlanda y Polonia son los países más religiosos en Europa con *ratios* comparables a las de Estados Unidos. En general, con las excepciones de Francia y de la República Checa, los países católicos tienden a ser más religiosos que los protestantes o los mixtos (la extinta Alemania Oriental, Holanda), aunque Suiza (un país mixto y tradicionalmente polarizado, comparable a Holanda) se sitúa en el extremo superior de la escala religiosa europea, con tasas de creyentes similares a aquéllas de las católicas Austria y España y con tasas de participación y afiliación confesional similares a Polonia e Irlanda. En general, los antiguos países comunistas en Europa Central y del Este, con la excepción de Polonia y Eslovaquia, tienes *ratios* de religiosidad menores que el promedio de Europa, una posición ocupada por Reino Unido y por la desaparecida Alemania Oriental. Pero muchos de los antiguos países comunistas, sobre todo Rusia y aún más Ucrania, que no aparece en esta encuesta, han tenido un destacado incremento de la religiosidad desde 1989.

Religiosidad individual

Con la excepción de la extinta Alemania Oriental, donde sólo un cuarto de la población cree en Dios, y la República Checa, donde el número de creyentes es menor del 50 %, la mayoría de los europeos en todos los demás países sigue afirmando «creo en Dios» (ver Tabla 1). La antigua Alemania Oriental es actualmente el único país de Europa en el cual la mayoría de la población, un 51 %, confiesa ser atea. La República Checa es el país europeo con el segundo número más alto de ateos, pero la proporción es significativamente más baja, llegando sólo al 20 %. En cualquier caso, el rango de creyentes o no-creyentes es significativamente amplio en Europa. En un extremo, por encima del 90 % de la población en Polonia, Irlanda y Portugal se declara creyente. En los países escandinavos, Francia, Holanda y Rusia, el número de creyentes cae a porcentajes del 50 %. Reino Unido y la desaparecida Alemania Oriental, con 69 y 65 % respectivamente, se sitúan en la franja media del continente. Pero el nú-

TABLA 1. Creencia en Dios en Europa (porcentaje)

País	*Creencia en Dios*	*Teísmo*	*No ateísmo o agnosticismo*	*Creencia en un Dios relacional*	*Reza varias veces al mes*	*Cree en milagros religiosos*	*Experiencia religiosa personal*	*Ateísmo*
Chipre	96	85	96	71	55	89	10	1
República de Irlanda	95	80	95	76	84	72	13	2
Polonia	94	78	94	73	79	60	16	2
Irlanda del Norte	92	79	93	73	70	68	26	3
Portugal	91	78	95	74	62	79		2
Italia	86	73	91	56	65	69	31	4
España	82	65	85	44	48	46	19	9
Austria	80	52	87	41	51	65	17	6
Suiza	73	45	83	49	52	60	23	4
Eslovaquia	72	57	80	57	52	53	26	11
Lituania	71	39	80	46	35	35	15	9
Inglaterra	69	50	76	37	37	42	16	10
Ex Alemania Occidental	65	45	78	37	41	39	16	11
Hungría	65	51	75	29	37	30	17	13
Eslovenia	62	39	73	27	32	53	15	17
Bulgaria	60	35	75	37	26	29	16	17
Noruega	59	44	77	36	29	40	16	10
Holanda	57	42	70	32	39	37	22	17
Dinamarca	57	34	70	38	21	25	15	15
Suecia	54	26	65	23	20	27	12	17
Francia	52	39	63	29	30	37	24	19
Rusia	52	32	63	29	18	38	13	19
República Checa	46	31	66	23	26	32	11	20
Ex Alemania Oriental	25	17	36	14	14	39	10	51

FUENTE: Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 2003, p. 3.

mero de aquellos que creen en un Dios judeo-cristiano personal es mucho más bajo, cayendo el porcentaje de cada uno de los países en un 20 % respectivamente.

Algo sorprendente es el número de aquellos que rezan varias veces al mes y, más aún, el número de aquellos que creen en milagros religiosos. Ellos representan, en muchos países, un número mayor que el total de aquellos que creen en un «Dios que se preocupa». Como era de esperar, el número de aquellos que afirman haber tenido una experiencia religiosa personal es mucho menor todavía, pero el rango de variación entre el máximo y el mínimo de las poblaciones «con oído religioso» es mucho menor. La antigua Alemania Oriental está, nuevamente, en la parte inferior. Sólo el 10 % de su población afirma haber tenido alguna experiencia religiosa personal profunda o una experiencia religiosa trascendente. Pero, sorprendentemente, esta imagen no está tan distante de la mayoría de los países europeos, incluso en países tan supuestamente «religiosos» como Irlanda o Polonia, donde sólo el 13 y el 16 % afirman haber tenido una experiencia religiosa personal respectivamente.

Podría decirse que, si en Italia, el 31 % de la población afirma haber tenido una experiencia religiosa, es el país con mayor población «con oído religioso» de toda Europa. Sólo en otros 5 países europeos la proporción de aquellos que afirman haber tenido una experiencia religiosa similar sobrepasa el 20 %. Sorprendentemente, en este pequeño grupo de países con el mayor nivel de experiencias religiosas individuales, uno encuentra a Francia con un 24 % y a Holanda con un 22 %, dos países que en otros aspectos, supuestamente, se encuentran entre los más secularizados de Europa. En cualquier caso, ambos porcentajes son todavía más altos que el número de ateos en ambos países, que son respectivamente el 19 y 17 % de la población francesa y holandesa. La desaparecida Alemania Oriental y Reino Unido ocupan una vez más el puesto medio de Europa; un 16 % de su población afirma haber tenido una experiencia religiosa, mientras que aquellos que se declaran ateos llegan respectivamente al 11 y 10 %.

En resumen, uno puede decir que a pesar de que la mayoría de la población, en una gran parte de los países europeos, mantiene algún tipo de creencia general en Dios, la profundidad y el grado de religiosidad individual en Europa son más bien bajos en la medida en que los que profesan una creencia en un Dios

TABLA 2. Porcentaje de no afiliación religiosa por país y año

País	*1991*	*1998*	*Segunda generación sin afiliación religiosa*	*Pérdida de la afiliación religiosa desde la infancia*
Alemania Occidental	11	15	4	9
Alemania Oriental	64	68	48	46
Inglaterra	33	45	9	33
Irlanda del Norte	9	10	1	1
Austria	10	12	2	8
Hungría	5	27	9	11
Italia	6	8	7	-1
República de Irlanda	2	6	0	6
Holanda	55	58	22	43
Noruega	6	10	3	6
Suecia		29	9	15
República Checa		45	33	5
Eslovenia	11	24	13	10
Polonia	3	6	5	5
Bulgaria	13	13	10	-7
Rusia	68	35	31	-40
España		14	2	10
Lituania		36	26	4
Eslovaquia		16	10	2
Francia		47	14	31
Chipre		0	0	0
Portugal		8	1	6
Dinamarca		12	4	2
Suiza		9	2	3
Total		23	11	15

FUENTE: Greeley, *Religion in Europe...*, p. 56.

personal, aquellos que rezan con cierta regularidad y aquellos que afirman haber tenido alguna experiencia religiosa personal, son una pequeña minoría en la mayoría de los países europeos. A este respecto, a diferencia de Estados Unidos donde uno puede encontrar altos niveles de religiosidad individual incluso entre los sin-Iglesia, la mayoría de la población en gran parte de los países europeos puede ser caracterizada como simplemente laica y no religiosa. En el otro lado, la mayoría de las personas en buena parte de los países europeos, con la excepción de los anti-

guos países comunistas y Dinamarca, creen en la «vida después de la muerte» y esta creencia actualmente parece haberse incrementado en las últimas décadas entre los grupos poblacionales más jóvenes, lo que puede ser explicado como una clara indicación de un fuerte deseo de trascendencia incluso en la Europa secularizada.

Participación en congregaciones religiosas colectivas

La evidencia de la drástica secularización, o al menos de la *Entkirchlichung* (des-eclesialización) de la mayor parte de la sociedad europea, es más pronunciada cuando uno mira las tasas de asistencia regular a la iglesia, al menos dos o tres veces por mes, y a la proporción de aquellos que afirman que nunca asisten a la iglesia (ver Tablas 3 y 4). Sólo en tres países europeos, Irlanda, Polonia y Suiza, la mayoría de la población dice que asiste a la iglesia con regularidad. Menos del 20 % de la población en la mayor parte de los países europeos asisten a la iglesia regularmente, mientras en la extinta Alemania Oriental, Rusia y los países escandinavos la proporción de feligreses se reduce a un solo dígito. De manera inversa, la proporción de aquellos que nunca asisten es menor del 10 % en Polonia, Irlanda, Suiza y Portugal, mientras que es del 50 % o más en orden ascendente en Francia, Inglaterra, Holanda y la ex Alemania Oriental.

Éste es probablemente el indicador de religiosidad que ha experimentado el más drástico y profundo declive en la mayor parte de las sociedades europeas desde la década de 1950. Hay, como siempre, diferencias muy significativas en la asistencia a la iglesia entre protestantes y católicos, cristianos ortodoxos y musulmanes en Europa (ver Tabla 5). Los católicos tienen el nivel más alto de asistencia regular a la iglesia (43 %) y la proporción más baja de aquellos que nunca asisten (12 %), mientras que los cristianos ortodoxos tienen la proporción menor de feligreses habituales (sólo el 8 %) y una proporción significativamente alta de aquellos que nunca asisten (25 %). Entre los protestantes nos encontramos que los dos tipos están muy cercanos: el 25 % asisten regularmente y el 21 % nunca asisten. Los musulmanes europeos tienen una tasa muy alta de asistencia a la mezquita (40 %), lo cual es comprensible ya que la asistencia

a las oraciones del viernes no es una obligación religiosa para los musulmanes, aunque cada vez es más habitual.

Los datos del drástico declive de la asistencia a lo largo de Europa constituyen la evidencia más poderosa para la defensa de la teoría tradicional de la secularización. Podemos compararlo con la evidente diferencia de la religión entre Estados Unidos, congregacional, asociativa, a lo largo de todas sus denominacio-

TABLA 3. Asistencia a la iglesia por estudio y año: 2 o 3 veces al mes o más (porcentaje)

	EVS 1981	*EVS 1990*	*ISSP 1991*	*ISSP 1998*
Alemania Occidental	19	18	15	17
Alemania Oriental			4	defectuosa
Inglaterra	14	14	17	17
Irlanda del Norte	51	50	56	51
Austria			26	33**
Hungría	11	21**	19	20
Italia	32	38**	49	44*
República de Irlanda	82	81	75	73
Holanda	25	20*	21	18
Noruega	5	5	10	7
Suecia	6	6		8
República Checa				12
Eslovenia				23
Polonia			67	61*
Rusia			5	5
España	40	29*		36
Lituania				12
Eslovaquia				41
Francia	10	10		13
Chipre				8
Portugal				41
Dinamarca	2	2		7
Suiza				64

FUENTE: Greeley, *Religion in Europe...*, p. 70.
EVS = European Values Study
ISSP = International Social Survey Programme
Greeley caracterizó como «defectuosa» la respuesta de Alemania Oriental (ISSP 1998) porque aquellos datos preguntaron sobre la asistencia a partir de aquellos que informaron de afiliación a la iglesia en 1998, asumiendo gratuitamente que aquellos que no tuvieron afiliación nunca fueron a la iglesia.
* Disminución significativa en asistencia a la iglesia (al menos de un 5 %).
** Incremento significativo en la asistencia a la iglesia.

TABLA 4. Asistencia a la iglesia por estudio y año: porcentaje de aquellos que no han asistido nunca

	EVS 1981	*EVS 1990*	*ISSP 1991*	*ISSP 1998*
Alemania Occidental	23	23	21	20
Alemania Oriental			60	defectuosa
Inglaterra	48	47	36	54*
Irlanda del Norte	12	13	14	24*
Austria			21	20
Hungría	51		32	30
Italia	22	16**	13	19*
República de Irlanda	4	4	5	5
Holanda	41	43	54	60
Noruega	38	40	34	34
Suecia	38	48		28
República Checa				48
Eslovenia				30
Polonia			3	4
Rusia			67	55**
España	26	30*		20
Lituania				33
Eslovaquia				24
Francia	59	52**		50
Chipre				15
Portugal				8
Dinamarca	45	44		29
Suiza				5

FUENTE: Greeley, *Religion in Europe...*, p. 71.
EVS = European Values Study
ISSP = International Social Survey Programme
Greeley caracterizó como «defectuosa» la respuesta de Alemania Oriental (ISSP 1998) porque aquellos datos preguntaron sobre la asistencia a partir de aquellos que informaron de afiliación a la iglesia en 1998, asumiendo gratuitamente que aquellos que no tuvieron afiliación nunca fueron a la iglesia.
* Disminución significativa en asistencia a la iglesia (al menos de un 5 %).
** Incremento significativo en la asistencia a la iglesia.

nes: protestantes y católicos, judíos y musulmanes y ahora hindúes y budistas, con la religión europea. Es evidente que ésta es la diferencia fundamental entre Estados Unidos y el cristianismo en Europa. Las congregaciones de asociación voluntaria, como Tocqueville ya apuntó claramente alrededor de la década de 1830, forman la base del sistema competitivo del denominacionalismo estadounidense, y es la base del asociacionismo vibrante y generalizado de la sociedad civil estadounidense. El cristianismo europeo, por todo tipo de razones, nunca hizo la transición histórica completa de una Iglesia nacional territorial basada en la parroquia o *Pfarrgemeinde*, a denominaciones competitivas, propias de la sociedad civil, basadas en congregaciones religiosas voluntarias: el modelo de la moderna *Gemeinschaft*. Incluso en Reino Unido, el país europeo más próximo a Estados Unidos a este respecto, el sistema vibrante de congregaciones religiosas que existe tanto en las Iglesias como en las sectas, a lo largo de Inglaterra, Escocia y Gales, se colapsó desde la base en la década de 1960, contribuyendo a lo que Callum G. Brown ha caracterizado dramáticamente como «la muerte de la Inglaterra cristiana».

No son los procesos de modernización y urbanización los que explican este colapso, tanto el cristianismo británico como el estadounidense habían hecho ya una transición satisfactoria a modernos centros industriales urbanos al finalizar el siglo XIX. En consecuencia, siempre y cuando continúe la percepción del proceso de secularización de la Europa cristiana como un lento, acumulativo y progresivo proceso de declive que acompañe a un proceso general de modernización, nosotros dejaremos de buscar una explicación más persuasiva de la secularización drástica de las sociedades de Europa Occidental desde los sesenta. Junto con Holanda, Inglaterra presenta quizás el ejemplo más drástico de un declive relativamente súbito y precipitado de la asistencia a la iglesia así como de la afiliación a la Iglesia, en contraste con los países escandinavos y Alemania Oriental, que preservan un nivel relativamente alto de afiliación a la Iglesia, con una asistencia muy baja a la iglesia. El alto porcentaje de aquellos que tienen una baja afiliación religiosa desde la infancia, 43 % en el caso de Holanda y 33 % en el caso de Inglaterra, son comparables con la imagen de las altamente secularizadas antigua Alemania Oriental (46 %) y Francia (31 %). Por tanto, es evidente que el colapso es casi un fenómeno de una generación simplemente (ver Tabla 2). Pero en el caso de la antigua Alemania Oriental, como también es el caso de la República Checa, uno se encuentra con una segunda generación sin afiliación religiosa a añadir al gran número de generaciones previas criadas sin afiliación religiosa: el 48 % en la antigua Alemania Oriental y el 33 % de los checos. Junto con Francia, la antigua Alemania Orien-

tal y la República Checa son los países más seculares de todas las sociedades europeas. Son las regiones en las cuales la religión está desapareciendo de manera clara como una cadena de memoria colectiva. Pero debe ser obvio que, en los tres casos, estos procesos de secularización no pueden ser comprendidos simplemente en términos de procesos de modernización. Deben ser percibidos en términos de dinámicas históricas particulares existentes entre Estado, Iglesia y nación. Supongo que pocas personas estarían inclinadas a atribuir los altos niveles de secularización de la extinta Alemania Oriental, comparados con los de la Alemania Occidental, al hecho de que la antigua Alemania Oriental es una sociedad más moderna, a menos que —y por supuesto— uno esté dispuesto a argüir que la secularización es evidencia de modernidad.

Además, para comprender el significado interno de la variación de los patrones de secularización en toda Europa, no sólo entre las dos Alemanias, sino también entre otras sociedades europeas las cuales son similares respecto a otras cuestiones —por ejemplo, entre Polonia y la República Checa (dos sociedades exsoviéticas eslavas de la Europa del Este de tipología católica) o entre Francia e Italia (dos sociedades católicas, latinas y con semejanzas en su modernidad) o entre Holanda y Suiza (dos sociedades biconfesionales, católicas y calvinistas, altamente modernizadas)— debe resultar obvio que hay que fijarse menos en el nivel de modernización, lo cual explica muy poco, y más en un patrón histórico de relaciones entre Iglesia, Estado, nación y sociedad civil.

TABLA 5. Asistencia a la iglesia por religión

	% de asistencia 2 o 3 veces al mes	*% de aquellos que nunca asisten*
Protestante	25	21
Católico	43	12
Ortodoxo	8	25
Islam	40	29
Ninguno	2	75

FUENTE: Greeley, *Religion in Europe...*, p. 72.

Comunidades imaginadas: Iglesias nacionales, Estados confesionales y religiones seculares civiles

Grace Davie ha caracterizado los patrones europeos contemporáneos de un relativo alto nivel de creencia religiosa individual en combinación con un bajo nivel relativo de asistencia a la iglesia como «creencia sin pertenencia».[1] Pero el patrón inverso, a saber, alto nivel de afiliación confesional con bajos niveles de creencia y/o participación (que han sido caracterizados por Danièle Hervieu-Léger como «pertenencia sin creencia»),[2] está igualmente generalizado por Europa. Los países escandinavos luteranos son el ejemplo más agudo de este comportamiento, pero en algunos aspectos es también típico en la extinta Alemania Occidental. Los países escandinavos evidencian los niveles más bajos de asistencia a la iglesia en Europa, comparables sólo con la desaparecida Alemania Oriental. Sólo un 2 % de daneses, un 5 % de noruegos y un 6 % de suizos asisten a la iglesia con regularidad. Los niveles de creencia individual en Dios, sólo una ligera mayoría de la población, y de oración ocasional (en el rango del 20 %), están también entre los más bajos en las sociedades europeas occidentales, comparables con aquellos que hay en la República Checa y Francia. Sin embargo, los países escandinavos muestran sorprendentemente unos altos niveles de afiliación religiosa, cuando son medidos en función de las pequeñas proporciones de aquellos que declaran no tener afiliación religiosa, que son similares a las proporciones que uno encuentra en muchos países de religión católica (Italia, Portugal, Austria, España) o en países más religiosos con presencia religiosa mezclada (Suiza o la extinta Alemania Occidental). Sólo un 10 % de noruegos y un 12 % de daneses declara no tener afiliación religiosa. Curiosamente, el número de ateos profesos en Dinamarca es mayor (17 %), lo que implica que cerca de un tercio de ateos daneses continúan viéndose como miembros de la Iglesia luterana danesa. El porcentaje de suizos sin afiliación religiosa es mucho más alto (29 %), pero se mantiene significativamente por

1. Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 3.

2. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2000.

debajo de los porcentajes británicos (45 %) y holandeses (55 %). En resumen, la abrumadora mayoría de escandinavos se considera miembro de su Iglesia nacional, pese al hecho de que muchos de ellos no tienen creencias religiosas y prácticamente ninguno asiste a la iglesia.

Éste es el fenómeno que Grace Davie de manera acertada ha caracterizado como religión «vicaria»,[3] esto es, la noción de religión que es desarrollada por una minoría activa en nombre de la mayoría de la población, quien implícitamente no sólo comprende sino que aprueba lo que la minoría está haciendo. Los líderes religiosos y los feligreses, la parte «religiosamente musical» por decirlo así, realiza rituales, así como cree actualmente en medio de otros creyentes. Además, las Iglesias son todavía percibidas como bienes públicos, hacia los cuales todo ciudadano debiera tener acceso, cuando lo necesita, en festividades, ritos de paso y especialmente en épocas de crisis nacional o desastre. Éste es especialmente el caso de los países escandinavos o en la extinta Alemania Occidental, países en los que la mayoría de la población está todavía voluntariamente pagando un impuesto eclesiástico relativamente alto. Pero el mismo patrón de fuerte identificación y baja participación se encuentra a lo largo de las sociedades ortodoxas. El patrón católico está más mezclado. Uno encuentra, por un lado, el patrón paradigmático de Polonia e Irlanda que combinan una identificación muy alta con la Iglesia nacional junto con una participación muy alta. En el otro lado, está el patrón latino, ejemplificado por Francia y España, en el cual la Iglesia católica llega a ser no tanto la institución simbólica de la integración nacional que se enfrenta con un Estado extraño deslegitimado sino que actualmente es la institución aliada con un Estado nacional deslegitimado y por lo tanto catalizador de una escisión nacional profunda entre los beligerantes y altamente movilizados campos clericales nacionales y los campos no-clericales nacionales. Otras sociedades caen en algún lugar entre los dos extremos, mientras Italia actualmente participa de ambos. Debido al particular proceso de unificación nacional tardía y al papel del primer Estado papal y el posterior Vaticano, algunas regiones de Italia mantienen una semejanza con el modelo polaco-irlandés, mientras otras son más cercanas al modelo latino.

3. Davie, *Religion in Modern Europe*, 36-81.

Incluso estas pequeñas referencias a diversos patrones nacionales sirven para ilustrar el hecho de que las variaciones en niveles de religiosidad a lo largo de Europa pueden ser explicadas mejor en términos de cambios de patrones históricos, altamente diversos, ocasionados por fusiones y disoluciones de comunidades religiosas, políticas y nacionales, esto es, a partir de las comunidades imaginadas de Iglesia, Estado y nación, que en términos de índices y niveles de modernización, o lo que es lo mismo, de desarrollo socio-económico, o de niveles de urbanización, educación y demás. En todo caso, hay también una fuerte correlación entre niveles de modernización y niveles de secularización. Lo que es lo mismo, algunos —aunque no todos— de los países más secularizados de Europa están también entre los más modernos. Esto explica la tendencia de la teoría de la secularización que ilustra los patrones de secularización en términos de niveles de modernización, como si la secularización necesariamente siguiese a la modernización, en el sentido de que la modernización es la causa o el factor que precipita la secularización. Tal supuesto, que ya es problemático en términos de las variaciones internas, nosotros lo hemos examinado en Europa. Incluso éste llega a ser todavía más insostenible en el momento en que uno adopta una perspectiva global comparativa.

Secularización europea desde una perspectiva comparativa global

Desde una perspectiva comparativa global está siendo cada vez más evidente que los patrones europeos de secularización son excepcionales, en lugar de ser el modelo que probablemente imiten otras sociedades en su modernización. Ha habido una extraordinaria inversión en el debate sobre la secularización en la última década. Hasta hace poco, la mayoría de las discusiones sobre la secularización han asumido que el desarrollo religioso europeo fue típica o paradigmáticamente moderno, mientras que la persistencia de la religión en los actuales Estados Unidos fue atribuida al «excepcionalismo» estadounidense. Estados Unidos fue la excepción que confirmó la regla europea, una forma cómoda de no poner en cuestión la norma europea. El progresivo declive religioso fue tan relevante que se dio por sentado que lo

que requería una explicación era la «desviación» estadounidense de la «norma» europea.

Bajo condiciones de globalización se ha hecho significativamente evidente que la visión eurocéntrica sobre el desarrollo de la moderna Europa occidental, incluyendo la secularización del cristianismo occidental, es un proceso universal general que ya no es sostenible. Cuanto más se adopta una perspectiva global, más llega a ser obvio que la drástica secularización de las sociedades de Europa occidental es un fenómeno bastante excepcional, con pocos paralelismos en otros lugares que no sean las sociedades coloniales europeas tales como Nueva Zelanda, Québec o Uruguay. El colapso de la autoridad moral y de las estructuras de algunas de las Iglesias cristianas nacionales en Europa, plausiblemente, es tan extraordinario que necesitamos una mejor explicación que aquella que se refiere simplemente a los procesos generales de modernización. Ofreciendo una explicación pseudogeneral de un desarrollo histórico particular, impedimos la posibilidad de desarrollar una explicación más convincente de lo que es un fenómeno significativo e innegable, a saber, el incremento de la secularización de muchas sociedades europeas occidentales desde la década pasada de 1950.

Pero la teoría alternativa promovida por los sociólogos estadounidenses de la religión no es tampoco persuasiva. A su vez, el paradigma estadounidense de la libre competencia de los mercados religiosos es una regla general, reclama que los mercados religiosos libres en sí y por sí mismos son la variable independiente y la llave de la explicación principal para el crecimiento y la vitalidad religiosa en cualquier parte. Consecuentemente, la teoría explica la secularización de las sociedades europeas como resultado de mercados religiosos monopolísticos u oligopolísticos. Pero el paradigma estadounidense de mercados religiosos libres es también incapaz de explicar las variaciones internas de la vitalidad religiosa en Europa; por ejemplo, la persistencia de una alta religiosidad bajo condiciones monopolísticas en Polonia e Irlanda, o el drástico declive de la religiosidad bajo condiciones de relativa libertad y competitividad en Gales o en otras partes de Inglaterra. En mi opinión, el paradigma estadounidense no puede ofrecer ni siquiera una explicación muy convincente del peculiar y bastante excepcional sistema denominacionalista estadounidense. En lugar de ofrecer una explicación histórica comparativa ha intentado generalizar la validez de su punto de vista relativo a los patrones de religiosidad estadounidenses en una teoría universal de los mercados religiosos.

Hay un sentido en el que ambos desarrollos, tanto el secular europeo como el desarrollo religioso estadounidense, son únicos y excepcionales. Con respecto a esto, uno podría ciertamente hablar, como se hizo durante décadas por los europeos, del «excepcionalismo estadounidense» o uno podría considerar, como se ha convertido en moda actualmente, el «excepcionalismo europeo». Pero ambas caracterizaciones son altamente problemáticas, si se da a entender, como sucedió en el pasado, que Estados Unidos fue la excepción de la norma secularizadora europea, o si se da a entender, como es habitual actualmente, que la Europa secular es la excepción de una tendencia general a un renacimiento religioso global. Cuando se trata de religión, no hay una norma global. Todas las religiones del mundo están siendo transformadas radicalmente a día de hoy, como lo hicieron durante todo el periodo de expansión colonial europea, a través de procesos de modernización y globalización. Pero en este caso se están transformando de manera diversa y múltiple.

Analíticamente, por lo tanto, no puede haber ningún sucedáneo para el análisis histórico comparativo serio. Uno podría empezar por reconocer y explorar los múltiples y diversos patrones de secularización en el cristianismo de Europa occidental. Sólo entonces podría uno proceder a la tarea de contrastar este desarrollo producido en la cristiandad de la Europa occidental con otros desarrollos no occidentales, no europeos o no cristianos. Este ensayo no es obviamente el lugar para desarrollar una tarea tan gigantesca. Sólo querría hacer hincapié, en contra de la simplificación de mi propia disciplina, la sociología, que sólo podemos desear dar sentido a la compleja situación religiosa de la Europa actual liberándonos de los supuestos de la teoría tradicional de la secularización y buscando conexiones históricas específicas en la experiencia de la secularización con una mirada fresca y con una perspectiva histórica y global.

Permítanme simplemente ofrecer unas series de afirmaciones programáticas a este respecto:

a) Ha sido reconocido a nivel general que los patrones históricos de secularización en Europa occidental están de alguna

manera relacionados con las dinámicas internas de institucionalización y transformación del cristianismo europeo occidental. Al menos, uno debe reconocer que la categoría de *saeculum* es una categoría teológica medieval cristiana, que sirvió para estructurar el discurso y las dinámicas institucionales de la cristiandad europea primero y de la secularización europea posterior. Tal reconocimiento es importante, independientemente de si uno ve la dinámica de secularización como la transformación interna o la transvaloración de las categorías teológicas cristianas en realidades seculares o alternativas o si uno ve los patrones de la dinámica de secularización como la emancipación triunfal y legítima de estas realidades seculares del control teológico y eclesiástico. Yo no estoy interesado en este punto a la hora de evaluar la mayor o menor validez de las perspectivas que compiten entre sí, la hegeliana, la nietzscheana, la weberiana, la schmittiana, la parsonsiana, la voltaireana, la comteana, la blumengergiana o la habermasiana, sino simplemente me interesa analizar la particular dinámica cristiana-*saecular*. Otras religiones del mundo y otras civilizaciones axiales tienen diferentes patrones de institucionalización o tensiones dinámicas entre religión y mundo, o entre inmanencia y trascendencia.

b) En referencia a la cristiandad occidental, me gustaría enfatizar que una determinada dinámica de secularización no es un dinámica intrínseca a la cristiandad como una religión, o a la tradición judeo-cristiana, signifique lo que signifique esto, o a alguna síntesis judeo-cristiana-greco-romana, desde la que uno no puede encontrar una dinámica semejante en las viejas formas del cristianismo oriental (Alejandría, Antioquía, Bizancio, etc.) que podrían afirmar una profunda continuidad con formas primitivas de cristianismo o con la civilización greco-romana. Socio-históricamente hablando, la cristiandad occidental sólo llega a ser institucionalizada en el siglo XI con lo que Harold Berman ha analizado como la «revolución papal».[4] Esto significa que hay una dinámica intrínseca a la cristiandad latina pero no a la del este ortodoxo. Los conflictos de investidura son la manifestación y cristalización particular de esta tensión dinámica, la cual se repetirá en otras esferas seculares, tales como en

4. Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983.

las universidades medievales y en los debates de ética económica. Uno no encuentra tales tensiones dinámicas o conflictos en los cristianos del este europeo.

c) Si el legado discursivo, teológico e institucional de la cristiandad medieval es compartido por Europa occidental, es decir, por sociedades protestantes y católicas, internamente la disolución del sistema de cristiandad medieval asociado con la Reforma protestante y con la emergencia del sistema europeo de Estados territoriales soberanos servirá para abrir nuevos patrones de secularización múltiples y diversos a lo largo de Europa occidental. Aquí, uno puede afortunadamente basarse en el análisis comparativo clásico iniciado por David Martin en su *General Theory of Secularization*.[5] El protestantismo en sus variadas formas confesionales, en sus diversos patrones de formación del Estado, en sus diversos patrones de relaciones secta-Iglesia-Estado y los consiguientes mercados religiosos (monopolio, duopolio, pluralista, etc.) contribuye de múltiples maneras a los diversos patrones de secularización a lo largo de Europa.

d) A esto podríamos añadir, nuevamente siguiendo a David Martin, la relevancia crucial de la Ilustración y de varios movimientos socio-políticos y cultural-ideológicos derivados de ella. Es, sin embargo, imperativo ver la Ilustración no como un movimiento simple y uniforme sino como unos movimientos múltiples y diversos. En su relación con los nuevos patrones de secularización, es importante distinguir al menos entre las Ilustraciones de Inglaterra, Francia y Estados Unidos, así como distinguir la relacionada pero independiente y de larga tradición *Aufklärung* de Alemania, ya que ésta se institucionalizó en la filosofía y teología alemana, y en las *Geisteswissenschaften*.

Sin embargo, uno podría argüir que lo que ha generado que la situación europea sea única y excepcional, cuando la comparamos con el resto del mundo, es precisamente el triunfo del secularismo como una teoría teleológica de desarrollo religioso que tiene su origen en la crítica de la religión proveniente de la Ilustración. La crítica ideológica de la religión desarrollada por la Ilustración y llevada a cabo por una serie de movimientos

5. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Nueva York, Harper & Row, 1978.

sociales en toda Europa desde el siglo XVIII al XX ha influido sobre las teorías europeas de secularización de tal manera que ellas han llegado a funcionar no sólo como teorías descriptivas de los procesos sociales, sino también, y más significativamente, como teorías crítico-genealógicas sobre la religión y como teorías normativo-teleológicas de desarrollo religioso que presupusieron que el declive religioso era el *telos* de la historia.

Tres dimensiones de la crítica ilustrada de la religión han sido particularmente relevantes: la crítica cognitiva de la religión como una visión del mundo primitiva y pre-racional que sería sustituida por el avance del pensamiento racional y científico; la crítica política de la religión eclesiástica entendida como reglas de conspiración y actuaciones de los sacerdotes con el fin de mantener a las personas en la ignorancia y en la opresión, una situación a ser sustituida por la soberanía popular y la libertad democrática; y la crítica humanista de la idea misma de Dios como auto-alienación humana y como una auto-negación de la proyección de otro mundo posible proveniente de las aspiraciones y deseos humanos, una crítica que postuló la muerte de Dios como premisa de la emancipación humana. Pese a que la prominencia y pertinencia de cada una de estas tres críticas pudiera haber cambiado de país a país, cada una de ellas, en diversos grados, vino a influir en los movimientos sociales europeos, los partidos políticos asociados con ellas y las teorías de secularización europeas.

A este respecto, las teorías de la secularización en Europa han funcionado como profecías que se autocumplen en la medida en que la mayoría de la población en Europa vino a aceptar la premisa de esas teorías como una representación del estado normal de cosas y como una proyección de los desarrollos futuros. La premisa de que una sociedad será más moderna y progresiva cuanta más tendencia tenga a declinar la religión asumió en Europa el carácter de una creencia dada por supuesta, altamente compartida no sólo por sociólogos de la religión sino por la mayoría de la población. El postulado del progresivo declive religioso ha llegado a ser parte de la definición europea de la situación moderna, con consecuencias reales para la religiosidad.

En mi opinión, éste es uno de los factores clave que explican el drástico y precipitado descenso de las prácticas religiosas en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Un declive

que podría no ser entendido simplemente como el efecto acumulativo final de un largo proceso de progresivo declive correlacionado con procesos de modernización. La secularización forzada desde arriba instituida por los regímenes comunistas es un fenómeno completamente diferente, pese a que la crítica marxista de la religión está, por supuesto, muy relacionada con la crítica ilustrada. El otro factor de influencia semejante fue probablemente la institucionalización de los Estados del bienestar a lo largo de la Europa occidental, en la medida en que implicaban una transferencia de la identificación colectiva de la comunidad imaginada de la Iglesia nacional, o de la comunidad confesional en un contexto multi-confesional, a la comunidad imaginada del Estado-nación. Ésta es, quizás, la explicación más plausible de los dos casos más importantes de rechazo, esto es, Inglaterra y Holanda. En el caso inglés tenemos una clara transferencia de identificación de las Iglesias de Inglaterra, Escocia y Gales al Reino Unido. En Holanda la drástica secularización está relacionada sin ninguna duda con el colapso del mundo de la vida multi-confesional que presenta una polarización secular/religiosa. Hubo una reflexión, quizás menos enfática, acerca de que el mismo proceso tuvo lugar en la desaparecida Alemania Occidental. Fuera de Europa, Québec ofrece igualmente una importante evidencia de esta transferencia desde la Iglesia católica, como el medio de transmisión tradicional de la identidad nacional de Québec, a un moderno nacionalismo separatista y secular. La estructura cantonal de Suiza y, hasta cierto punto, su neutralidad y cierto aislamiento provinciano del resto de Europa, probablemente, ha protegido a las Iglesias suizas de similares consecuencias secularizantes.

La cultura de los sesenta y la crítica de todos los tipos de autoridad institucional, como un fenómeno global general y moderno, fue probablemente un factor crucial que contribuye a los drásticos procesos de secularización europea. Pero es instructivo comparar los diferentes efectos que procesos semejantes tuvieron en la Europa secular y en la América religiosa. Todos los procesos y movimientos de los sesenta —la contra-cultura, la rebelión estudiantil, la revolución en los roles y normas de género/sexuales— fueron sin duda tan radicales y, probablemente, incluso más anti-sistema en el Estados Unidos protestante puritano que en cualquier parte de Europa. La cercana asociación

de esos movimientos con el movimiento anti-guerra de Vietnam y con los de lucha por los derechos civiles y por el poder negro, hicieron de los sesenta una de las décadas más radicales y transformadoras en la historia de Estados Unidos, comparable a las Guerras de la Independencia y de la Revolución y al movimiento abolicionista y a la Guerra Civil. Sin embargo, como ha sido habitual en la historia estadounidense, todos estos movimientos se asociaron estrechamente con movimientos y grupos religiosos e incluso ayudaron a la formación de movimientos y grupos religiosos. A diferencia de Europa, donde estos movimientos contribuyeron a fomentar la secularización, en Estados Unidos no contribuyeron tanto a la secularización como a una nueva transformación radical de la religión en Estados Unidos, lo que ha sido comparado con un nuevo Gran Despertar. Para ejemplificar esto basta con enumerar la explosión de nuevos movimientos religiosos de toda índole, la proliferación de «religiones invisibles» de auto-expresión y desarrollo personal, junto con el triunfo de lo curativo y la profesionalización institucional de todo tipo de cuidado pastoral del alma, las dimensiones del movimiento de la Nueva Era, el aumento de la islamización de la comunidad afroamericana, junto con la incorporación de inmigrantes al islam como una religión americana, la protestantización de los latinoamericanos de América y la latinoamericanización del catolicismo estadounidense, la creciente presencia de inmigrantes budistas e hinduistas como parte normal del contexto religioso de América, y desde luego el renacimiento público y la movilización pública del fundamentalismo protestante.

A finales del siglo XX, un número cada vez mayor de estadounidenses, aproximadamente el 20 %, había rechazado la «religión» organizada, pero no para convertirse en secularistas como en Europa, sino en nombre de una «espiritualidad» más amplia, más ecléctica y más ecuménica que se supone que ofrece un camino más seguro y más auténtico al interior de uno y de lo sagrado. Es un movimiento desde la «denominación» al «misticismo individual» y no a la irreligión. Esta quinta parte de la población constituye una nueva categoría autoconfesional de proyección «espiritual pero no religiosa». Uno puede asumir con seguridad, además, que un número aún mayor de americanos experimenta similares viajes espirituales, al mismo tiempo que pertenecen a las denominaciones tradicionales o uniéndose a

todo tipo de nuevas comunidades religiosas. No es casualidad que la generación de posguerra se haya caracterizado con razón como una generación de «buscadores» que han traído un nuevo desvanecimiento de las fronteras entre la religión, la espiritualidad y la secularidad tanto dentro como fuera de las confesiones religiosas. Este fenómeno, en realidad, siempre ha sido algo típico de la religión americana. De hecho, esto ha llevado a muchos observadores europeos y defensores de la teoría de la secularización a desestimar el fenómeno de la vitalidad religiosa americana como irrelevante y como contraprueba inválida de su teoría, porque según sus normas eclesiásticas europeas deja de ser una «auténtica» religión.

Es verdad que similares tendencias religiosas han existido desde la década de 1960 en toda Europa occidental, con nuevos procesos de individuación religiosa, así como nuevas «religiones invisibles» de autoexpresión: los propios nuevos movimientos religiosos y sectas, la presencia de tradiciones religiosas orientales y espirituales, la Nueva Era y las religiones paganas reinventadas. Por otra parte, la religión institucional en Europa, la católica así como la protestante, también están en un proceso de cambio y en movimiento. Como ha mostrado Danièle Hervieu-Léger, «el peregrino» y «el converso» también son importantes «buscadores» en el panorama religioso europeo.[6] No obstante, todos estos fenómenos religiosos tienen una presencia y resonancia pública mucho más débil en Europa que en EE.UU. Una mayoría de los europeos se han convertido al laicismo moderno y tiende a despreciar a los que todavía son religiosos, o se han convertido recientemente. Hay un elemento de conversión al menos implícito en el proceso de secularización en la medida en que es una conversión a la modernidad, la voluntad de ser europeos modernos ilustrados. En este sentido, esto implica la afirmación semiconsciente de laicidad y el abandono de la religión tradicional como algo que los europeos modernos maduros han superado y han dejado atrás.

Éste es mi punto de vista sobre la clave explicativa en la descripción del carácter excepcional de la secularización europea. Esto también explica por qué las Iglesias e instituciones ecle-

6. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Flammarion, 1999.

siásticas, una vez que cedieron al Estado-nación secular su tradicional función histórica como los cultos de comunidad, es decir, como representaciones colectivas de las comunidades imaginadas nacionales y portadores de memoria colectiva, también perdieron en el proceso su capacidad de funcionar como religiones de salvación individual. Es crucial el hecho de que personas en Europa, una vez que pierden la fe en sus Iglesias nacionales, no se molestan en buscar, o realmente miran con desdén, a las religiones de salvación alternativas. En cierto sentido, la explicación radica en el hecho de que los europeos siguen siendo miembros implícitos de sus Iglesias nacionales incluso después de romper explícitamente con ellas.

Ésta es la peculiar situación que explica la falta de demanda religiosa y la ausencia de un mercado religioso competitivo en Europa. El causante no es tanto la dejadez monopolística de las Iglesias protegidas por la regulación estatal, como tiende a argumentar la teoría de la oferta americana de la religión, sino la falta de demanda de una religión de salvación alternativa entre los no creyentes; incluso afrontando una nueva iniciativa, hasta el momento, a grandes rasgos podemos hablar de proveedores religiosos sin éxito.

¿Una Europa postsecular? El retorno de la religión a la esfera pública de las sociedades europeas

Si mi interpretación es correcta, esto explicaría por qué la religión ha vuelto a ser una cuestión pública controvertida en Europa. Tal vez sea prematuro hablar de una Europa postsecular, pero sin duda, uno puede detectar un cambio significativo en el *Zeitgeist* europeo. Cuando, hace más de una década, desarrollé por primera vez la tesis de la des-privatización de la religión como una nueva tendencia mundial, ésta no encontró considerable resonancia en muchas partes de Europa, desde luego no en Alemania. La privatización de la religión fue simplemente considerada en exceso como lo más natural del mundo, tanto como un hecho empírico normal y, en realidad, como la norma para las sociedades europeas modernas. El concepto moderno de religión pública todavía era demasiado disonante y el renacimiento religioso en otros lugares simplemente se podría explicar, o más bien justificar, como el aumento del fundamentalismo. Pero en los últimos años, ha habido un cambio notable en la actitud y la atención en toda Europa. Incluso Jürgen Habermas habla ahora de «la religión en la esfera pública»,[7] y cada dos semanas uno se entera de una nueva conferencia o de la creación de un proyecto de investigación recién financiado sobre «la religión y la política», sobre «religión y violencia» o «conflicto y diálogo» entre las religiones mundiales.

Los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 y la resonancia del discurso del choque de civilizaciones sin duda han desempeñado un papel importante para centrar la atención europea en temas de religión. Pero sería un grave error atribuir esta nueva atención exclusiva o principalmente al aumento del fundamentalismo islámico y a las amenazas y los desafíos que esto plantea a Occidente y en particular a Europa. También las transformaciones internas europeas han contribuido a desarrollar un nuevo interés en el público por asuntos relacionados con la religión. Los procesos generales de la globalización, el crecimiento global de la migración transnacional y el propio proceso de integración europea presentan desafíos cruciales no sólo para el modelo europeo del Estado del bienestar nacional, sino también a los diferentes tipos de establecimiento religioso-secular e Iglesia-Estado que los diversos países europeos habían alcanzado después de la Segunda Guerra Mundial.

El proceso de integración europea, la expansión hacia el este de la Unión Europea y la redacción de una constitución europea han provocado cuestiones fundamentales concernientes a las identidades nacionales, a la propia identidad europea y al papel del cristianismo en ambas identidades. ¿Quién integra «Europa»? ¿Cómo y dónde debería uno dibujar las fronteras territoriales externas y los límites culturales internos de Europa? Los aspectos más controvertidos, y sin embargo, rara vez afrontados abiertamente —y por lo tanto, focos que producen más desasosiego—, son las cuestiones de la posible integración de Turquía y de los inmigrantes no europeos, que en la mayoría de los países europeos resultan ser abrumadoramente musulmanes. Pero también la expansión hacia el este de la Unión Europea, particular-

7. Jürgen Habermas, «Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy*, 14, 2006.

mente la incorporación de una firme Polonia católica, y los debates sobre algunos de los modelos de afirmación o reconocimiento de la herencia cristiana en el preámbulo de la nueva constitución europea, a los que también se han añadido inesperadas irritaciones «religiosas» en los debates sobre la europeización.

Existe cierta ironía en todo el debate, desde el proyecto inicial de una Unión Europea que fundamentalmente fue un proyecto demócrata-cristiano, sancionado por el Vaticano, en un momento de resurgir de la religión en general después de la Segunda Guerra Mundial en Europa, en el contexto geopolítico de la Guerra Fría cuando «el mundo libre» y la «civilización cristiana» se habían convertido en sinónimos.

Pero ésta es una historia olvidada que los europeos seculares, orgullosos de haber superado un pasado religioso del que se sienten liberados, preferirían no recordar. Son cuestiones «religiosas» contempladas como provocativas para los europeos seculares, precisamente porque sirven para alimentar «las brasas brillantes» de la identidad cristiana, al mismo tiempo que confirma la hipótesis ampliamente compartida de que es la mejor solución para desterrar la religión de la esfera pública con el fin de suavizar los conflictos impulsivos y actitudes irracionales que la religión pretende introducir en la política.

De hecho, es sorprendente observar cómo de extendida está en toda Europa la opinión de que la religión es intolerante y fuente de conflicto. La inmensa mayoría, más de dos tercios de la población, en casi todos los países de Europa occidental, está de acuerdo en que la religión es «intolerante», y la mayoría de la población en todos los países de Europa occidental, a excepción de Noruega y Suecia, comparte la opinión de que «la religión crea conflicto». Curiosamente, los daneses se distinguen claramente en ambos aspectos de sus compañeros escandinavos luteranos. Presentan la calificación más alta con respecto a cualquier otro país europeo, es así que el 86 % opina que la religión crea conflictos, y la segunda puntuación más alta (con el 79 %), después de Suiza y empatada con los británicos, mantiene la creencia de que la religión es intolerante. La respuesta de Suiza es también interesante, considerando su alta valoración en la mayoría de los indicadores religiosos,

Junto con la mayoría de los países excomunistas, los polacos en ambos temas puntúan muy por debajo de la media de Europa

occidental. No resulta extraño, por tanto, que la tarea evangelizadora asignada por el papa Juan Pablo II a sus colegas polacos, unirse a la Unión Europea con la misión de re-cristianizar la Europa secular occidental, se perciba de manera diferente en Polonia que en el resto de Europa. El episcopado de Polonia ha aceptado con entusiasmo la misión apostólica papal y ha insistido repetidamente en su objetivo de «restituir Europa para el cristianismo». Mientras que puede sonar ridículo e irritante para los oídos occidentales europeos, dicho mensaje ha encontrado eco en la tradición mesiánica polaca.

Los observadores de Europa occidental están acostumbrados a restar importancia a las manifestaciones de efervescencia religiosa y al mesianismo polaco y considerar como molestas e irremediablemente anacrónicas, si no reaccionarias, las expresiones del heroico romanticismo polaco, incluso desesperadas, tienden a oponer resistencia a la marcha de la historia.

Esto sucedió durante los levantamientos polacos del siglo XIX y también ocurrió durante el periodo del movimiento Solidaridad. Los avances europeos en Polonia y Europa occidental surgieron verdaderamente fuera de sintonía. Sin embargo, en ambos casos históricos, los polacos confundieron el *Zeitgeist* prevaleciente. El aumento del poder social de Solidaridad y su papel en el eventual colapso del sistema soviético cambió radicalmente la marcha de la historia y las configuraciones geopolíticas mundiales. El poder en repetidas ocasiones ha demostrado la renovación del catolicismo polaco, que no debe confundirse con una tradición residual y recesiva, con anterioridad ha confundido a escépticos y a críticos. Podría ocurrir de nuevo.

Teniendo en cuenta la pérdida de la demanda de la religión en la Europa occidental, el suministro de los excedentes de los recursos pastorales de Polonia para una actividad evangelizadora en toda Europa parece poco probable que resulte eficaz. Pero Polonia todavía puede jugar un papel importante demostrando simplemente que un país europeo moderno y totalmente integrado, todavía puede seguir siendo profundamente religioso y, por tanto, demostrando lo equivocado de la tesis de la secularización en tierra europea.

Mientras la amenaza de una cruzada cristiana polaca despierta poco temor entre los europeos seculares confiados en su capacidad para asimilar a la Polonia católica bajo sus propios

términos, la perspectiva de adhesión de Turquía a la Unión Europea genera muchísima ansiedad entre los europeos, cristianos y poscristianos por igual, pero de un modo que no puede ser fácilmente verbalizado, al menos no públicamente. La paradoja y el dilema para los europeos seculares modernos, que se han despojado de su identidad cristiana histórica tradicional en un proceso rápido y drástico de secularización que ha coincidido con el éxito del proceso de integración europea, y quienes por lo tanto identifican la modernidad europea con la secularización, es que observan con cierto temor el proceso inverso en Turquía. Cuanto más «moderna», o por lo menos democrática, se hace la política turca, tanto más públicamente musulmana y menos laicista tiende a convertirse. En su disposición de unirse a la UE, Turquía está firmemente reclamando el derecho a ser, o su derecho a llegar a ser, un país plenamente europeo económica y políticamente, mientras simultáneamente configura su propio modelo de modernidad cultural musulmana. Es esta misma afirmación al mismo tiempo de ser un país europeo moderno y un país culturalmente musulmán lo que desconcierta a las identidades culturales europeas, laicas y cristianas por igual. Esto contradice tanto la definición de una Europa cristiana como la definición de una Europa secular. La reclamación de Turquía a los socios europeos llega a ser molesta, precisamente porque fuerza a los europeos reflexiva y abiertamente a hacer frente a la crisis en su propia identidad cultural, en un momento en que la UE en sí se está recuperado de una serie de complicaciones económicas, geopolíticas, administrativas, fiscales y crisis de legitimación.

El espectro de millones de ciudadanos turcos que ya están en Europa, pero no son de Europa, muchos de ellos inmigrantes de segunda generación, atrapados entre un viejo país que han dejado atrás y sus sociedades europeas de acogida incapaces o no dispuestas a asimilarlos plenamente, sólo hace que el problema sea más visible. El *Gastarbeiter* (el trabajador invitado) puede satisfactoriamente ser incorporado económicamente. Incluso pueden tener derecho a voto, al menos a nivel local, y demostrar ser ciudadanos modelo o al menos ciudadanos comunes. Pero, ¿pueden cruzar las reglas no escritas de la pertenencia cultural europea o deben seguir siendo «extranjeros», en última instancia *Fremdarbeiter* (trabajadores extranjeros)?[8] ¿Puede la Unión Europea abrir nuevas condiciones para el modelo de multiculturalismo que sus constituyentes sociedades nacionales encuentran tan difícil de aceptar? La cuestión de la integración de Turquía en la UE está inevitablemente entrelazada, implícita si no explícitamente, con la cuestión de la fallida integración de los inmigrantes musulmanes, y, a su vez, el modo en que en Europa se resuelvan ambas preguntas determinará no sólo la identidad de la cultura europea sino el papel de Europa en el nuevo orden mundial.

Lo que hace que «la cuestión de la inmigración» sea particularmente espinosa en Europa, y esté inextricablemente entrelazada con «la cuestión turca», es el hecho de que en Europa la inmigración y el islam son casi sinónimos. Esto implica una superposición de diferentes dimensiones de la «alteridad» que exacerba los problemas de fronteras, alojamiento e incorporación. El inmigrante, lo religioso, lo racial y el «otro» de la situación socio-económica sin privilegios, todos tienden a coincidir. Por otra parte, todas las dimensiones de la «alteridad» ahora se superponen en el islam, por lo que el islam se convierte absolutamente en el «otro». Los nativos xenófobos anti-inmigrantes, la defensa conservadora de la cultura y la civilización cristianas, los prejuicios anti-religiosos secularistas, la crítica liberal feminista del fundamentalismo patriarcal musulmán y el temor a las redes terroristas islamistas, se están fusionando indiscriminadamente en toda Europa en un discurso uniforme anti-musulmán que prácticamente excluye el modelo de ajuste mutuo entre grupos de inmigrantes y las sociedades de acogida que es necesario para la integración con éxito de los inmigrantes.

Por último, los debates sobre la nueva Constitución Europea también revelaron que la religión se ha convertido en una cuestión pública controvertida en toda Europa. Desde un punto de vista puramente jurídico-positivista, las constituciones modernas no necesitan referencias trascendentes. Pero en la medida en que la razón principal y el objetivo de redactar una nueva

8. Una polémica ha estallado en Alemania, porque a Oscar Lafontaine, dirigente socialista de izquierdas, no le gusta el eufemismo *Gastarbeiter* (trabajadores invitados) y prefiere llamar a los trabajadores inmigrantes *Fremdarbeiter* (trabajadores extranjeros), término utilizado durante el periodo nazi.

Constitución Europea pareció ser algo político extra-constitucional, en otras palabras, pretendió contribuir a la integración social europea, a realzar una identidad europea común y así remediar el déficit de legitimidad democrática, se hizo inevitable el enfrentamiento de cuestiones relacionadas con los valores europeos comunes y con la identidad común europea.

¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Qué constituye nuestro patrimonio espiritual y moral y los límites de nuestra identidad colectiva? ¿Qué grado de flexibilidad interna y qué apertura externa deberían tener esos límites? Abordar tales cuestiones complejas a través de un debate abierto y democrático público a escala europea debería ser una tarea enormemente compleja que implicaría abordar y llegar a un acuerdo en muchos aspectos problemáticos y contradictorios de la herencia cultural europea en su dimensión intra-nacional, inter-europea y global-colonial. Pero una tarea tan compleja se hace más difícil por los prejuicios seculares que excluyen no sólo una valoración crítica honesta y reflexiva de la herencia judeo-cristiana, sino incluso cualquier referencia oficial pública a tal herencia, alegando que cualquier referencia a la religión podría ser causa de división y contraproducente, o excluyente, o simplemente violadora de los postulados seculares.

No estoy tratando de dar a entender que la Constitución Europea debería hacer cierta referencia a alguna realidad trascendente o a la herencia cristiana. Pero sin duda habría que aceptar que cualquier reconstrucción genealógica de la idea o del imaginario social de Europa tiene influencias de la antigüedad greco-romana y la Ilustración, mientras borrando toda memoria del papel de la cristiandad medieval, en la misma Constitución de Europa, es como una civilización pone de manifiesto la ignorancia histórica o la amnesia represiva.

La incapacidad para reconocer abiertamente el cristianismo como uno de los componentes constitutivos de la identidad cultural y política europea, de la misma manera, podría significar que los europeos están perdiendo la oportunidad histórica para agregar una importante tercera reconciliación a las conciliaciones ya alcanzadas entre protestantes y católicos y entre los beligerantes Estados-nación europeos, poniendo fin a las viejas batallas sobre la Ilustración, la religión y el secularismo. La percepción de amenaza a la identidad secular y la parcialidad sobre

la reacción a la exclusión de cualquier referencia pública al cristianismo desmienten las afirmaciones secularistas egoístas de que sólo la neutralidad secular puede garantizar las libertades individuales y el pluralismo cultural.

Lo que el silencio impuesto significa no es sólo el intento de borrar el cristianismo o cualquier otra religión de la memoria colectiva pública, sino también la exclusión de la esfera pública de un componente central de la identidad personal de muchos europeos. Para garantizar la igualdad de acceso a la esfera pública europea y de la comunicación sin distorsión, la Unión Europea tendría que ser no sólo poscristiana, sino también postsecular.

Por último, el privilegio de la identidad secular europea y la autoconciencia secularista en la afirmación genealógica de los valores europeos comunes de la dignidad humana, la igualdad, la libertad y la solidaridad no sólo puede impedir la posibilidad de lograr una plena comprensión de la génesis de aquellos valores y su complejo proceso de institucionalización social e internalización individual, sino que también se oponen a una crítica y reflexiva auto-comprensión de nuestra propia identidad secular europea. David Martin y Danièle Hervieu-Léger han demostrado de manera incisiva que lo religioso y lo secular están inextricablemente vinculados durante toda la historia europea moderna, que las distintas versiones de la Ilustración europea están íntimamente enlazadas con diferentes versiones del cristianismo, y que las matrices culturales arraigadas en particulares tradiciones religiosas y ligadas a los mecanismos institucionales todavía sirven para dar forma y codificar, sobre todo inconscientemente, diversas prácticas seculares europeas.

La propuesta de este argumento, como anoté más arriba, no está implicando que la nueva Constitución Europea deba hacer referencia a alguna realidad transcendente o a la herencia cristiana, sino simplemente puntualizar que las discrepancias producidas por la posible incorporación de referencias religiosas en el texto constitucional parecerían indicar que la asunción secularista toma a la religión como un problema, y de este modo excluye la posibilidad de tratar con los problemas religiosos de una manera pragmática y sensata.

Capítulo 10

LA RELIGIOSIDAD ESPAÑOLA: UNA LECTURA INTERPRETATIVA DE LOS RESULTADOS DEL MONITOREO DE LA RELIGIÓN EN ESPAÑA*

Ésta es una tentativa de interpretación, previa lectura de los resultados del estudio del Monitoreo Religioso de España de 2008. No se pretende abarcar todos los datos, únicamente aquellos que tienen cierta importancia comparativa para España.[1] Los resultados sólo ofrecen un cuadro estático detallado de la situación religiosa en España en el momento de la encuesta (octubre de 2007). Únicamente las encuestas longitudinales que se remontan a varias décadas atrás, a los años sesenta del pasado siglo —un momento que marca un punto de inflexión en el proceso de secularización en España, así como

* Versión original publicada en Bertelsmann Stiftung (ed.) (2008), *What the World Believes. Analysis and Comentary on the Religion Monitor*, Bertelsmannstiftung, Gütersloh.

1. Me gustaría ofrecer una advertencia sobre un defecto potencial de la encuesta nacional que simplemente refleja nuestro nacionalismo metodológico profundamente arraigado. La premisa principal de la encuesta es que se basa en una muestra representativa de todos los españoles y por lo tanto ofrece una imagen representativa de la «religiosidad» española. Pero sin las muestras representativas de diferentes regiones, no podemos estar seguros de que los resultados nacionales ni siquiera den un promedio, y por lo tanto oculta diferencias regionales significativas entre, por ejemplo, Andalucía y Cataluña o Euskadi y Galicia. Sabemos, por ejemplo, que una muestra de todos los representante de Alemania sólo serviría para hacer un promedio y ocultar diferencias significativas de la religiosidad en Alemania Oriental y Occidental, y por lo tanto serviría para distorsionar, en lugar de revelar, la situación religiosa nacional. Uno puede sospechar que también existen importantes diferencias regionales en España que no son simplemente función de los diferentes índices de modernización a lo largo de lo rural/urbano, y los índices moderno/tradicional, sino más bien reflejan diferentes culturas y posiblemente diferentes imaginarios sociales.

en Europa occidental—, nos darían una visión más precisa de la transformación dinámica de la religiosidad española. Sin embargo, la disponibilidad de datos sobre cinco deciles diferentes permite alguna extrapolación especulativa siquiera fiable sobre algunas tendencias acumulativas evidentes de generación en generación.[2]

Afiliación confesional y denominacional o «pertenencia» religiosa

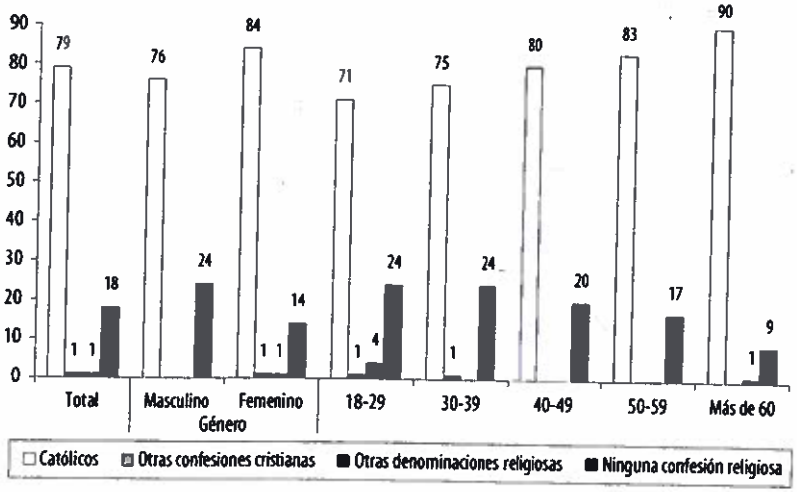
La gran mayoría de los españoles (79 %) se definen como católicos, mientras que tan sólo el 1 % de quienes han respondido la encuesta manifiestan pertenecer a una confesión cristiana diferente, y otro 1 % dice pertenecer a una confesión religiosa no cristiana. El número de españoles sin afiliación religiosa, con todo, ya sobrepasa el 18 %.

Estas cifras parecen revelar dos hechos significativos. El primero nos traslada al nivel sumamente bajo de pluralismo religioso habido en la sociedad española y a la ausencia de cualquier competencia religiosa significativa en España. La Iglesia católica tiene el monopolio casi absoluto en el mercado religioso español. En segundo lugar, el único significado confesional dinámico en España parece ser el crecimiento progresivo de los «no creyentes», es decir, aquellos que declaran no tener afiliación religiosa. En el caso de España, esto quiere decir de manera explícita y taxativamente el deseo de no querer «pertenecer» a la Iglesia católica. Verdaderamente, uno de los acontecimientos más importantes en los últimos años han sido los numerosos casos de apostasía de españoles que han emprendido acciones legales ante los tribunales para obligar a la Iglesia católica a quitar sus nombres como miembros de la Iglesia, esto es, de los censos de bautismo.

2. Recordaré siempre que los resultados del Monitoreo religioso de 2007 parecen variar significativamente de los resultados del International Social Survey Program (ISSP) realizado en 1998 en España. Organizaré mi lectura interpretativa de acuerdo con las categorías generales que corresponden fundamentalmente a las dimensiones fundamentales de la religiosidad utilizadas por el Monitoreo Religioso. En ocasiones, sin embargo, modificaré ligeramente las categorías, y en dos ocasiones voy a añadir otras nuevas y proporcionaré los fundamentos para hacerlo.

La disminución progresiva y constante de afiliación a una confesión cristiana —es decir, en el 97 % de los encuestados con afiliación a la Iglesia católica— por decil (el 90 % de los mayores de 60 años, el 83 % de las personas en los 50, el 80 % de ellos en los 40, el 75 % de las personas en los 30, y el 71 % de edades comprendidas entre 18 y 29 años), así como el crecimiento inverso sistemático de quienes declaran no tener afiliación religiosa (del 9 % de individuos de menos de 60 años al 24 % de las personas con 20 años), parece indicar que estamos observando un claro crecimiento longitudinal acumulativo de quienes no presentan ninguna afiliación religiosa, más que como indicador de ciclo de vida. El dato del número de aquellos que crecieron sin una educación religiosa es tan sólo del 6 % y apenas muestra una mínima variación por decil, frente a quienes proclaman haber recibido una educación religiosa, que se eleva al 94 %, también con una variación mínima por cada decil, lo que parece confirmar el sorprendente crecimiento reciente de quienes manifiestan no tener una afiliación religiosa. Ciertamente, el 87 % de los declarantes de no tener una afiliación religiosa han recibido una educación religiosa.

FIGURA 1. Afiliación confesional y denominacional

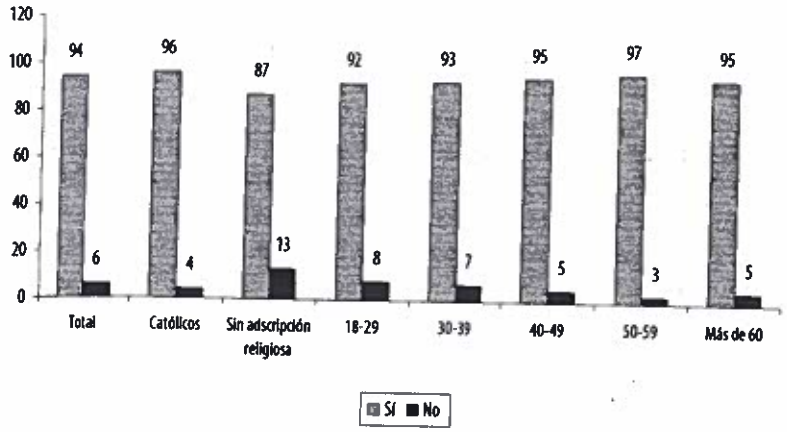


Al mismo tiempo, la tendencia en dirección contraria estima ser mucho más débil. Es más, un 4 % de los autoproclamados católicos afirma no haber recibido ninguna educación religiosa en su infancia. Curiosamente, la proporción de personas sin afiliación religiosa entre la cohorte de los más jóvenes sigue siendo exactamente la misma (24 %) que la proporción entre las personas de 30-39 años. Esto puede indicar cierto grado de estabilización en el proceso de desconfesionalización católica. Por el contrario, parece haber una nueva dinámica de cambio en la afiliación religiosa confesional entre los jóvenes, como consecuencia del incremento del número de personas que pertenecen a otras confesiones religiosas no católicas con un 5 % (de los cuales un 1 % son islámicos, otro 1 % budistas, y el 3 % restante pertenecen a otras religiones).

Este desarrollo puede ser una indicación de nuevas dinámicas de conversión religiosa entre los jóvenes, pero también puede reflejar el crecimiento del número de inmigrantes recién llegados, probablemente pertenecientes a otras confesiones religiosas. En efecto, dada la circunstancia del número de inmigrantes recién llegados —más de 3 millones en los últimos cinco años—, lo que viene a constituir más del 7 % de la población española, así como el hecho de que posiblemente un número considerable de ellos no son católicos, se puede inferir que estas nuevas minorías religiosas pueden estar representadas insuficientemente en una muestra pequeña de los 1.001 encuestados en la que se basa la encuesta en España. Por ejemplo, es evidente que los musulmanes están subrepresentados. Lo mismo se puede decir de los rumanos recién llegados, que ya constituyen uno de los mayores grupos nacionales de inmigrantes en España y probablemente en su mayoría sean cristianos ortodoxos. Si uno incluye el creciente número de ucranianos y búlgaros de los cuales factiblemente también muchos de ellos sean ortodoxos, entonces se observaría cómo también los cristianos ortodoxos están claramente subrepresentados en la muestra. Este problema es relevante en la medida en que España —como el resto de Europa occidental— puede estar en el proceso de convertirse en un país religiosamente plural otra vez y por primera vez desde la expulsión de judíos y musulmanes hace 500 años.

Por último, existen notables diferencias respecto al género en la afiliación religiosa. Casi una cuarta parte de los hombres

FIGURA 2. ¿Ha formado parte la religión de su educación?



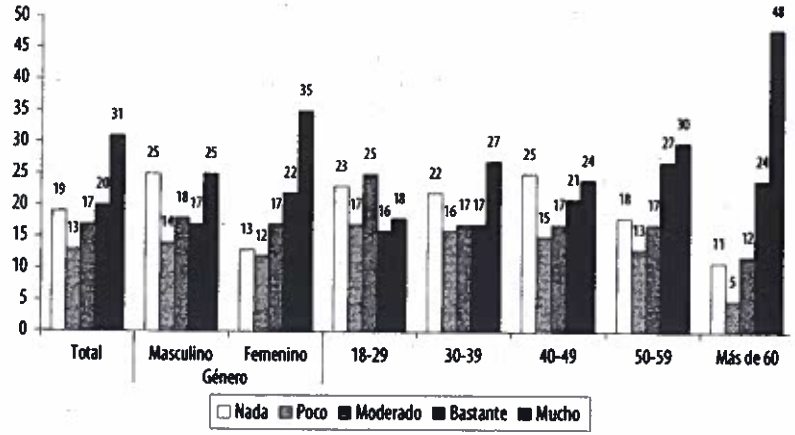
españoles (23%) declaran no tener afiliación religiosa, a la vez que el número de mujeres sin afiliación religiosa se reduce al 14 % (ver Figura 1). Al mismo tiempo, el 84% de mujeres y el 76 % de hombres que respondieron a la encuesta afirman pertenecer a una confesión cristiana. Como veremos a lo largo de este informe, el sexo sigue siendo un importante factor diferencial en la mayoría de las dimensiones de la religiosidad cuantificada en la encuesta.

Creencia religiosa[3]

La mayoría (51%) de los españoles afirman una fuerte creencia en Dios, resultante de la suma de las respuestas de los encuestados que creen firmemente (31 %) y quienes creen bastante en Dios (20%). La proporción de encuestados que expresan una creencia moderada en Dios (17%) o una laxa creencia (13%) representa el 30 % de la población española. El número de espa-

3. La creencia en la existencia de Dios sigue siendo el elemento central de una conciencia religiosa dentro de la tradición cristiana, y por lo tanto analizaré esta dimensión de la religiosidad en la categoría de «creencias religiosas» en lugar de en la categoría «dimensión ideológica de la religiosidad», lo que parece innecesariamente amplio y abstracto.

FIGURA 3. ¿Hasta qué punto cree en Dios o en algo divino?



ñoles que declaran rotundamente no creer en Dios asciende al 19 % de la población y parece haber permanecido sustancialmente invariable (18%), desde la encuesta realizada en 1998 por el International Social Survey Program (ISSP).

Como resultado, el número de «no creyentes» coincide exactamente con el número de españoles sin afiliación religiosa. Por lo tanto, el significativo cambio religioso en España durante la última década parece haber sido el desplazamiento explícito de los incrédulos, es decir, aquellos «que pertenecen sin creer», fuera de la Iglesia. Al mismo tiempo, sin embargo, la proporción de no creyentes parece haberse estabilizado y, de hecho, no hay prácticamente ningún cambio respecto a las cifras de los no creyentes (23 %) entre los tres deciles más bajos de la población adulta (es decir, aquéllos con edades comprendidas entre 18 y 49 años).

Aunque singularmente la edad parece ser un factor diferencial importante en las creencias religiosas entre los más jóvenes y los mayores de 50 años, una vez más, el género se manifiesta como un factor diferencial muy importante. Mientras sólo el 13 % de las mujeres declaran «no creer» en Dios, el número de creyentes entre los varones españoles (25 %) es casi el doble. La diferencia de género igualmente se acentúa entre quienes manifiestan una muy fuerte creencia en Dios, en más de un tercio de todas las mujeres entrevistadas (35 %) y tan sólo una cuarta parte de todos los hombres (25 %).

Otros indicadores de la confesión religiosa, como la creencia en la vida después de la muerte, revelan diferencias similares entre géneros, aunque en un nivel considerablemente más bajo de la creencia en toda la población española.

Por ejemplo, el número de españoles que no creen en la otra vida es del 30 %, y hay significativas diferencias según género (el 38 % de hombres frente al 22 % de mujeres). Por el contrario, el número de aquellos que expresan una creencia muy fuerte en la vida después de la muerte cae al 18 %, de nuevo con significativas diferencias de género (15 % de hombres frente al 22 % de mujeres). Incluso entre los católicos confesionales, la proporción de quienes creen firmemente en la vida después de la muerte se reduce al 38 %, que es ligeramente superior a la combinación del 36 % de católicos que, o «no creen nada», o «no mucho» en el más allá. Ni siquiera entre los muy religiosos, menos de la mitad (48 %) tiene una fuerte creencia en la vida después de la muerte, mientras que el 5 % no tiene en absoluto creencia en ello, y un 5 % adicional optó por no responder a la pregunta o decía no saber. Por lo tanto, la creencia en la otra vida parece estar cediendo como una creencia religiosa central.

Existen algunos indicios, sin embargo, de que en cierto grado permanece una creencia en la vida después de la muerte y tras la muerte uno puede revivir, incluso en ausencia de creencias religiosas teístas. Por ejemplo, un 5 % de los clasificados como «no religiosos» manifiesta una fuerte creencia en la existencia de una vida después de la muerte. También hay algunas diferencias notables respecto a la edad que indican una tendencia menos consistente y menos clara de la disminución progresiva de la creencia en Dios. A la vez que el porcentaje de personas que no creen en la vida después de la muerte se mantiene relativamente constante (el rango en la mitad de 30 años) para los deciles de mediana edad (es decir, para aquéllos entre 30 y 59 años de edad), la proporción de los no-creyentes entre la cohorte de menor edad se reduce significativamente (al 23 %), que es el mismo porcentaje hallado entre los encuestados de más edad.

La proporción de aquellos que manifiestan una fuerte creencia en una vida después de la muerte muestra una tendencia similar. Disminuye del 28 % de las cohortes de los de mayor edad (es decir, los 60 años y más) al 12 % entre las cohortes de mediana edad (los de 40 años) y ascienden una vez más al 17 % entre

TABLA 1. ¿Hasta qué punto cree usted en una vida después de la muerte, por ejemplo, la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos o la reencarnación?

	Nada	*Muy poco*	*Moderado*	*Bastante*	*Mucho*
Total	30	14	19	16	18
Masculino	38	15	17	13	15
Femenino	22	12	21	18	22
18 a 29	23	23	23	13	17
30 a 39	33	19	17	14	14
40 a 49	38	11	16	17	12
50 a 59	34	11	17	15	19
Más de 60	23	6	20	17	28
Católicos	22	14	21	18	20
No religiosos	69	17	9	2	3
Religiosos	29	18	23	17	9
Sumamente religiosos	5	2	17	22	48

Todos los datos en porcentaje.

la cohorte de los más jóvenes. Este incremento en la creencia en la vida después de la muerte entre los jóvenes en España coincide con tendencias similares en toda Europa y puede ser interpretado, como ha sostenido Andrew Greeley, como un indicativo de la existencia de una fuerte esperanza en la trascendencia, incluso en la Europa secularizada (Greeley, 2003). De todas maneras, sería necesario un estudio longitudinal a fin de determinar si se trata de un fenómeno del ciclo de vida o un cambio significativo en el imaginario social.

Otras creencias tradicionalmente asociadas con el cristianismo parecen haberse hecho aún más marginales. Tan sólo el 21 % de los encuestados afirman alguna fuerte creencia en la «eficacia de los ángeles», mientras que el porcentaje de personas que no creen en la agencia de los ángeles o se muestran escépticos se eleva al 61 % de la población española y a un 55 % entre los autoproclamados católicos.

Incluso, la cuarta parte de los declarados sumamente religiosos reflejan poca o ninguna creencia en los ángeles. Las diferencias de edad son constantes en todos los deciles, y la cohorte de los más jóvenes presenta la menor tasa de creencia en los

TABLA 2. ¿Hasta qué punto cree usted en la eficacia de los ángeles?

	Nada	*Muy poco*	*Moderado*	*Bastante*	*Mucho*
Total	46	15	17	13	8
Masculino	51	19	15	10	4
Femenino	41	12	19	15	11
18 a 29	46	26	16	9	3
30 a 39	53	17	14	9	5
40 a 49	52	15	15	11	6
50 a 59	51	8	17	13	9
Más de 60	34	10	22	20	13
Católicos	38	17	20	14	9
No religiosos	90	7	3	0	–
Religiosos	47	21	19	8	4
Sumamente religiosos	14	9	22	30	20

Todos los datos en porcentaje.

ángeles. Una vez más, las diferencias de género son muy visibles. El número de mujeres que expresan una firme creencia en la influencia de los ángeles es casi el doble del de hombres (26 % frente al 14 %), en tanto que el porcentaje de los declarados no creyentes va en la dirección opuesta (el 53 % de mujeres a diferencia del 70 % de los hombres).

La creencia en la agencia demoníaca está mucho menos generalizada. El escepticismo sobre ello, generalmente, es más consistente a lo largo de toda la población española y en todos los grupos de edad. Tampoco existen diferencias significativas de género, y la tasa en los declarados católicos está casi al mismo nivel que entre los que no tienen afiliación religiosa.

Sólo un 7 % de los encuestados hacen constar cierta sólida creencia en la eficacia de los demonios. Por otro lado, el porcentaje de personas que no creen en la agencia demoníaca o son fuertemente escépticos con ella se sitúa en el 82 %. Aún más, entre los sumamente religiosos, la proporción de no creyentes y escépticos se eleva al 65 %, mientras el porcentaje de personas que creen firmemente en ello sólo alcanza el 18 %. Ésta es, sin duda, una de las piezas más atractivas de la evidencia para el triunfo de un imaginario social secular que, según Charles Tay-

TABLA 3. ¿Hasta qué punto cree usted en la eficacia de los demonios?

	Nada	*Muy poco*	*Moderado*	*Bastante*	*Mucho*
Total	69	13	10	4	3
Masculino	70	13	10	4	2
Femenino	67	12	11	5	3
18 a 29	56	21	15	6	2
30 a 39	71	14	9	2	1
40 a 49	74	12	6	4	2
50 a 59	75	5	13	4	4
Más de 60	69	10	11	6	4
Católicos	65	14	12	5	3
No religiosos	95	3	2	–	0
Religiosos	68	16	11	2	1
Sumamente religiosos	52	13	15	12	6

Todos los datos en porcentaje.

lor, se caracteriza por la experiencia de una auto-protección, que es inmune a las fuerzas externas sobrenaturales y a la experiencia de un mundo desencantado (Taylor, 2007).

Curiosamente, este proceso de des-magiación está acompañado de un determinado re-encantamiento del universo, que viene expresado por una creciente creencia en la astrología. El porcentaje de encuestados que expresan una fuerte creencia en la astrología alcanza el 16 % entre la población general, pero asciende al 21 % entre los jóvenes. Las diferencias entre los católicos y los que no tienen afiliación religiosa son menos pronunciadas que en otras categorías de credo. El número de personas fuertemente creyentes en la astrología es de un 17 % entre los católicos y del 11 % entre los que no tienen afiliación religiosa. Además, un 8 % de los «no religiosos» o de los que «absolutamente no tienen ninguna creencia en Dios, los ángeles o los demonios» expresa una fuerte creencia en la astrología. Una vez más, las divergencias de género son importantes. El número de mujeres (21 %) que creen firmemente en la astrología es casi el doble del de hombres (11 %), mientras que la proporción de mujeres que no creen en la astrología o son muy escépticas de la misma (54 %) presenta valores muy inferiores respecto a los hombres (73 %).

TABLA 4. ¿Hasta qué punto cree usted en la astrología?

	Nada	*Muy poco*	*Moderado*	*Bastante*	*Mucho*
Total	46	17	19	11	5
Masculino	55	18	15	7	4
Femenino	38	16	23	15	6
18 a 29	30	24	25	14	7
30 a 39	51	21	16	8	4
40 a 49	51	17	15	11	5
50 a 59	53	11	16	13	4
Más de 60	47	12	24	12	6
Católicos	44	18	21	12	5
No afiliación religiosa	58	18	13	7	4
No religiosos	62	18	12	5	3
Religiosos	44	17	21	12	6
Sumamente religiosos	40	15	22	17	5

Todos los datos en porcentaje.

Examinado comparativamente y en términos de lo que el Monitoreo Religioso define como la «dimensión ideológica» de la religiosidad (es decir, la combinación de una creencia en Dios con una vida después de la muerte), España se sitúa ligeramente por encima de Alemania, muy por encima de Francia, ligeramente por debajo de Austria y Suiza, y muy por debajo de otras sociedades católicas mucho más religiosas como la italiana y polaca (Huber y Klein, 2008).

Prácticas religiosas públicas

En términos de asistencia a la iglesia, se puede dividir a la población española en tres grupos más o menos equivalentes. Si sumamos las respuestas del grupo que «va a misa al menos una vez por semana» (24 %) con el grupo de una a tres veces al mes (10 %), aproximadamente un tercio de los españoles (34 %) asisten a los servicios religiosos con regularidad. Por otra parte, más de un tercio de los españoles (38 %) asiste a servicios religiosos de manera irregular, incluyendo el 27 % que asisten «un par de veces al año» y un 11 % que concurren incluso con menos fre-

TABLA 5. ¿Con qué frecuencia participa usted en los servicios religiosos?

	Más de una vez por semana	*Una vez por semana*	*De una a tres veces al mes*	*Unas pocas veces al año*	*Rara vez*	*Nunca*
Total	5	19	10	27	11	28
Masculino	4	14	9	26	12	33
Femenino	5	23	10	27	10	24
18 a 29	3	7	5	33	10	42
30 a 39	2	8	9	33	13	34
40 a 49	3	16	13	27	13	27
50 a 59	6	17	11	26	12	28
Más de 60	9	39	10	17	9	15
Católicos	5	23	12	31	11	17
No afiliación religiosa	0	1	2	10	10	77
No religiosos	–	–	–	9	12	79
Religiosos	0	9	11	39	16	26
Sumamente religiosos	17	51	15	15	2	1

Todos los datos en porcentaje.

cuencia que éstos. Poco más de una cuarta parte de los españoles (28 %) sostienen no asistir nunca a misa.

Estas cifras no difieren significativamente con respecto a los datos del informe del ISSP realizado en 1998, donde el 36 % de los encuestados manifestaba frecuentar la iglesia al menos dos o tres veces al mes. Por lo tanto, parece que la asistencia a la iglesia y a actos religiosos puede haberse estabilizado en España después de una dramática caída en décadas anteriores. Por el contrario, el número de los que nunca van a la iglesia ha aumentado significativamente, pasando del 20 % según el ISSP de 1998, al 28 % actual. De la misma manera, el estudio The European Values Survey (EVS) ha registrado cifras similares de no practicantes: el 26 % según el EVS de 1991 y el 30 % de acuerdo con el EVS de 1998 (Greeley, 2003).

En cuanto a los cinco grupos de edad, no obstante, existen diferencias significativas entre los grupos de mayor edad, los dos de mediana edad y las dos cohortes de jóvenes. Más de la mitad de la cohorte de mayor edad (58 %) (es decir, aquellos que están jubilados o próximos a la jubilación) son practicantes regulares, mientras que sólo el 15 % de ellos nunca asiste a misa. La tasa de asistencia de las dos cohortes medianas es significativamente menor. Sólo un tercio de las personas de 50-59 años (34 %) y aquéllas de 40-49 años (32 %) son practicantes regulares, entre tanto, el número de los no practicantes casi se duplica, el 28 y 27 %, respectivamente. Este descenso es aún más pronunciado en los dos deciles de los más jóvenes. De hecho, por primera vez, la proporción de aquellos que nunca acuden a actos religiosos es significativamente mayor que el número de practicantes regulares. Sólo son practicantes regulares el 19 % de las personas con 30-39 años y el 15 % de la cohorte de los más jóvenes. A su vez, el número de los que nunca asisten a la iglesia en estos intervalos de edad ha subido al 34 y 42 %, respectivamente. Por lo tanto, parece que este dramático descenso no puede explicarse simplemente en términos de un fenómeno del ciclo de vida. En su lugar, apunta a extender a todos los niveles la des-eclesialización de la población española. Incluso entre los autoproclamados católicos, el número de practicantes regulares sólo alcanza el 40 %, a la vez que el 17 % de ellos nunca asiste a misa. Además, como es de esperar, también existen diferencias significativas de género. Un 27 % de los hombres españoles son practicantes re-

TABLA 6. ¿Qué importancia tiene para usted participar en los servicios religiosos?

	Nada	*Muy poco*	*Moderado*	*Bastante*	*Mucho*
Total	40	13	19	15	13
Masculino	44	12	21	14	9
Femenino	35	15	16	16	16
18 a 29	50	22	17	6	3
30 a 39	51	14	19	10	6
40 a 49	43	12	21	15	9
50 a 59	39	8	18	17	16
Más de 60	20	11	18	24	27
Católicos	29	14	23	19	15
No afiliación religiosa	84	10	4	1	1
No religiosos	86	11	3	–	–
Religiosos	42	17	27	11	3
Sumamente religiosos	4	6	16	33	41

Todos los datos en porcentaje.

gulares, el porcentaje de mujeres practicantes aumenta al 38 %. Por el contrario, el 33 % de los hombres y el 24 % de las mujeres no asisten nunca a la iglesia.

Por otra parte, cuando se les preguntó con qué grado de seriedad se toman su asistencia a la iglesia, una clara mayoría (53 %) de los españoles respondió que para ellos no es muy importante ir a misa, en tanto que el 28 % concede mucha importancia a la asistencia a la iglesia.

Una vez más, las diferencias de edad vuelven a ser muy consistentes, y el grupo de menor edad se convierte en el colectivo que menos relevancia concede a la asistencia a la iglesia. Un tercio de los autoproclamados católicos considera la asistencia a la iglesia poco esencial, mientras sólo una cuarta parte considera que tiene una importancia significativa su asistencia. De los sumamente religiosos, una décima parte no parecen tomar muy en serio la asistencia a la iglesia. Esta disminución en el valor de asistencia a la iglesia presenta claros indicios de un considerable cambio en la religiosidad española. Al mismo tiempo, sin embargo, sin mirar a otras expresiones de la religiosidad individual, es imposible interpretar esto como una simple dismi-

nución de lo religioso o su pérdida (como tienden a hacer las teorías tradicionales de la secularización), más bien como una transformación moderna.

Desde una perspectiva comparativa y en términos de medición de la intensidad de la práctica religiosa pública, España se sitúa muy por encima de otras sociedades de Europa occidental como Francia, Gran Bretaña y Alemania, ligeramente por encima de Austria, y muy por debajo de Italia y, más aún, de Polonia (Huber y Klein, 2008).

La práctica religiosa privada

En cuanto a la práctica religiosa privada de la oración personal, las cifras globales no difieren sustancialmente de los datos de asistencia a la iglesia. El número de personas que rezan regularmente es representativamente mayor que el número de personas que normalmente asisten a misa: el 31 % ora por lo menos una vez al día y otro 12 % lo hace al menos una vez por semana. Así, el número de los que rezan semanalmente (43 %) es demostrativamente mayor que el número de practicantes semanales (24 %). Si a la proporción de quienes rezan por lo menos una vez al mes (5 %) se añade esta cifra, el número de los que rezan regularmente se acerca a la mitad de la población española (48 %). Por el contrario, el número de los que nunca rezan (32 %) también es superior al número de personas que nunca van a la iglesia (28 %), lo cual denota que existe un visible número de feligreses que nunca rezan. En este mismo orden de cuestiones, un 20 % de los autoproclamados católicos también confiesa no rezar nunca.

Una vez más, las diferencias de edad vuelven a ser elocuentes. Mientras que sólo el 13 % del grupo de más edad nunca reza, el número entre la serie de los más jóvenes aumenta al 43 %. Por otro lado, la proporción de aquellos que oran diariamente es, básicamente, a la inversa, haciéndolo un 60 % de la cohorte de más edad, pero sólo el 12 % de los más jóvenes. Las distancias de género resultan igualmente pronunciadas. La proporción de varones que nunca rezan (41 %) es casi dos veces superior a la proporción de mujeres que nunca lo hacen (21 %). Así mismo, analizándolo desde el punto de vista opuesto, el 38 % de las mujeres reza diariamente, frente a tan sólo el 23 % de varones.

TABLA 7. ¿Con qué frecuencia realiza rezos privados?

	Varias veces al día	*Una vez al día*	*Más de una vez por semana*	*Una vez a la semana*	*Entre una y tres veces al mes*	*Unas pocas veces al año*	*Rara vez*	*Nunca*
Total	10	21	5	7	5	8	10	32
Masculino	7	16	4	6	4	8	12	41
Femenino	13	25	6	8	5	8	8	23
18 a 29	3	9	6	6	4	14	13	43
30 a 39	4	13	8	6	6	11	12	40
40 a 49	10	17	6	6	3	11	10	36
50 a 59	9	23	5	9	7	6	8	33
Más de 60	23	37	2	8	5	2	7	13
Católicos	12	24	7	9	6	10	11	20
No afiliación religiosa	2	2	0	0	2	3	6	85
No religiosos	–	1	–	1	0	1	8	90
Religiosos	4	14	6	9	9	15	15	28
Sumamente religiosos	31	49	8	7	0	1	2	2

Todos los datos en porcentaje.

Cuando se les preguntó qué importancia tenía para ellos la oración privada, las personas que respondieron a la encuesta proporcionaron expresiones que fueron en general consistentes con la práctica descrita.

Por ejemplo, la oración tiene poca o ninguna importancia para un 41 % de los encuestados, una cifra que se corresponde exactamente con el número de los que dijeron que nunca o rara vez rezan. La oración es muy importante para el 38 % de la población española y, como tal, puede ser el mayor indicador de la diferencia entre los sumamente religiosos y los simplemente religiosos. No obstante, la oración tiene poca o ninguna importancia para un 43 % de las personas que se declaran religiosas, presentando gran relevancia tan sólo para el 25 % de ellos. Por el contrario, el 86 % de los sumamente religiosos conceden mucha importancia a la oración, y solamente el 2 % de ellos le atribuyen poca importancia. Una vez más, existen diferencias significativas con respecto a la edad. La oración es importante para un 61 % del grupo de cohorte de más edad, pero se vuelve cada vez menos importante para la cohorte de los jóvenes y sólo el 19 % de la cohorte de los más jóvenes valora como importante la oración. Los porcentajes de los entrevistados para quienes la oración tiene poca o ninguna importancia son casi exactamente los inversos. El 19 % de la cohorte de los de mayor edad reconoce que es poco importante la oración, sin embargo resulta poco trascendente para un 55 % del grupo de los más jóvenes. Esta disminución en la religiosidad de la Iglesia es evidente que no está compensada por una vibrante religiosidad individualizada y privada. Comparativamente hablando, sin embargo, en lo que respecta al grado de intensidad de la práctica religiosa privada, España se sitúa ligeramente por encima de Austria y levemente por debajo de Suiza (Huber y Klein, 2008).

Si la práctica de la meditación también se tiene en cuenta como un signo de la religiosidad particular, el panorama se presenta un poco más optimista. Sin embargo, me inclino a pensar que —al menos en el caso de España— el Monitoreo Religioso está incurriendo en un error categórico fundamental. En español, el verbo «meditar» tiene la connotación general de pensamiento reflexivo absorto en sí mismo, pero no necesariamente tiene una connotación religiosa o incluso espiritual. Con esto en mente, las cifras extraordinariamente elevadas con respecto a la

TABLA 8. ¿Qué importancia tiene la oración privada para usted?

	Nada	*Muy poco*	*Moderado*	*Bastante*	*Mucho*
Total	28	13	21	19	19
Masculino	34	16	18	18	13
Femenino	23	10	23	20	24
18 a 29	33	22	26	11	8
30 a 39	37	16	19	16	11
40 a 49	29	14	23	18	15
50 a 59	31	9	17	20	22
Más de 60	15	4	19	27	34
Católicos	17	14	24	23	21
No afiliación religiosa	76	8	7	2	5
No religiosos	81	13	4	2	–
Religiosos	24	18	31	15	10
Sumamente religiosos	–	2	12	37	49

Todos los datos en porcentaje.

práctica de la meditación en España sólo tienen sentido si se toma en consideración esta connotación semántica. De hecho, como resultado de esta superposición lingüística, una sorprendente mayoría (51 %) de los encuestados afirma que practica la meditación diaria, y un 14 % de los españoles afirman que nunca la practican (véase el análisis primario, Tabla 6: 25). Al mismo tiempo, como ya ha sido indicado, los valores de quienes afirman rezar diariamente eran significativamente menores (31 %). Entre tanto, la proporción que quienes alegan no rezar nunca era significativamente mayor (32 %). Aún más sorprendente es la afirmación de los no-religiosos que confirman meditar casi con tanta frecuencia (48 %) como lo hacen los autoproclamados católicos (51 %), y sólo un 25 % de los no religiosos señalan nunca meditar.

No menos sorprendente es el hecho de que prácticamente no existen diferencias con respecto a los intervalos de edad. Sorprendentemente, un alto número de los ancianos españoles, el 63 %, afirma meditar todos los días, pero la proporción sólo disminuye ligeramente en los dos intervalos próximos, con el 56 y 50 %, respectivamente. Es más, entre las dos cohortes de los más

jóvenes, la proporción de quienes comentan meditar todos los días es extraordinariamente alta, un 43 y 42 %, respectivamente. Para el intervalo de los de menor edad, esto significa más de tres veces la relación de los que rezan diariamente. Son insignificantes las diferencias de edad en el extremo inferior de quienes opinan no meditar nunca.

Aún más sospechoso es el hecho de que, cuando se trata de la meditación, no parece que existan diferencias de género. Exactamente existe la misma proporción de varones y mujeres (14 %) que afirman no meditar nunca e igualmente ocurre en el caso de las personas que indican meditar todos los días con un 51 % de respuestas de hombres y mujeres. Claramente esto es una anomalía y no debe interpretarse como un indicador de la religiosidad privada. Sobre una escala comparativa internacional, si uno fuera a tomar este indicador de la meditación en serio habría que alinear a España (junto con Brasil, otra evidente anomalía) en el punto más alto de la escala, junto con India e Indonesia, y sobresale por encima de otros países europeos con dobles y triples tasas de meditación (Huber y Klein, 2008).

Experiencia religiosa personal

Los niveles de la experiencia individual religiosa en España tendrían que ser mucho más altos, si la meditación de hecho fuera a usarse como un indicador de la experiencia religiosa personal. Sin embargo, dados los bajos niveles de experiencia religiosa auto-relatados, es evidente que no existe correlación. Sólo el 14 % de los españoles afirma tener con frecuencia una sensación de que Dios o alguien divino quiere comunicarse con ellos, al mismo tiempo que el número de quienes nunca o muy rara vez han tenido una experiencia comunicativa con Dios se eleva al 66 % (véase el análisis primario, Tabla 10: 30). Aún más, entre los muy religiosos, sólo el 40 % afirma tener frecuentemente experiencias comunicativas con Dios, frente al 26 % de los que dicen que nunca o rara vez han tenido una experiencia personal comunicativa. Entre los autoproclamados católicos, un escaso 16 % afirma haber tenido la experiencia de que Dios quiere comunicarse con ellos, y otro 61 % declara que tales experiencias son inexistentes o muy raras. Una vez más, son previsibles las

diferencias de género entre varones y mujeres que respondieron a la encuesta, en cambio, las diferencias de edad son menos pronunciadas, sobre todo en el extremo inferior de quienes declaran haber tenido una experiencia de comunicación con cierta frecuencia. Únicamente el 28 % del grupo de más edad afirma haber tenido con alguna frecuencia una experiencia de comunicación con Dios, reduciéndose a la mitad en la serie anterior (14 %), para luego caer al 10 % para la cohorte siguiente a ésta, quedar en un 9 % en el grupo de las personas de 30 años, y descender al 5 % para la cohorte de los más jóvenes. Las diferencias de género son igualmente pronunciadas. El doble de mujeres (19 %) afirma tener con frecuencia una experiencia religiosa personal frente a tan sólo el 9 % de varones que realizan la misma afirmación. Al mismo tiempo, sin embargo, el número de mujeres que nunca o rara vez tienen tal experiencia es muy alto (61 %) y no difiere mucho del dato de varones (72 %).

La experiencia personal de la intervención divina es ligeramente superior en todos los ámbitos. El 20 % de los encuestados afirman haber tenido una experiencia personal con relativa frecuencia, sin embargo, el número de aquellos que dicen que nunca han tenido una experiencia baja del 44 al 34 % (véase el análisis primario, Cuadro 10: 31). Del mismo modo, las diferencias de edad son muy pronunciadas entre la cohorte de más edad y aquéllos de 50-59 años, pero luego se mantienen relativamente constantes para el resto de las series. También las diferencias de género resultan ser más acentuadas entre quienes revelan tener frecuentemente la experiencia de la intervención divina (el 27 % de mujeres en comparación con el 14 % de hombres). Por otro lado, la diferencia es menos pronunciada en el extremo superior de los declarantes de que nunca o rara vez tienen tal experiencia (el 61 % de las mujeres frente al 72 % de hombres). Realizando un análisis comparativo, cuando se trata de tener una experiencia personal de comunicación con Dios o con alguna divinidad, la categorización de españoles es sorprendentemente baja, justo por encima de Rusia y ligeramente inferior a los valores de Alemania y Austria (Huber y Klein, 2008).

La proporción de españoles que dan cuenta de experiencias personales de «unión con el todo» es significativamente mayor en todos los ámbitos. Una vez más, sin embargo, sospecho que esto no es una medida fiable de una experiencia religiosa. La

palabra «todo» en español significa simplemente «todo», pero no tiene connotaciones religiosas, espirituales, místicas o panteístas. En mi opinión, el uso de esta palabra indica meramente una actitud de satisfacción con la vida, la sociedad y la ausencia de alienación. Sólo el 19 % de los españoles afirman haber sido privados de una experiencia de ser «uno con el todo», mientras que la experiencia de la comunicación divina era desconocida para el 44 % de la población española (véase el análisis primario, Cuadro 10: 32). Aún más suspicaz es el hecho de que no existan diferencias de género.

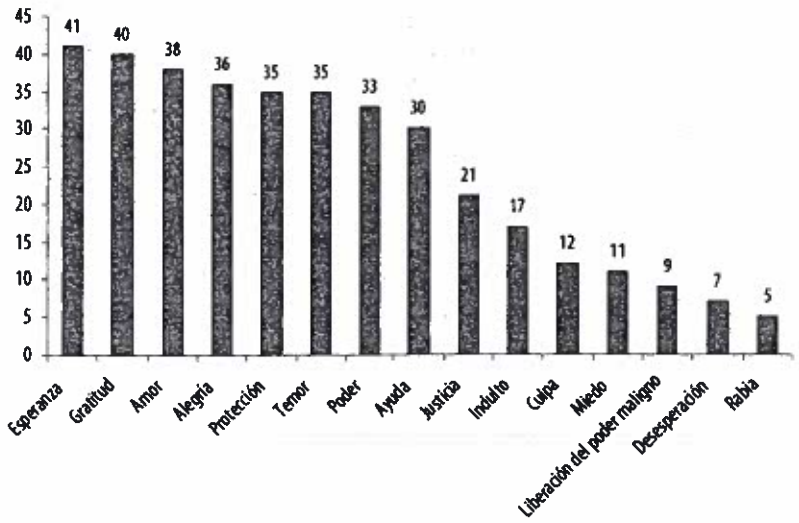
Existe la misma correspondencia de hombres y mujeres (9 %) afirmando tener una experiencia de unicidad con mucha frecuencia. Por otra parte, las diferencias mínimas de edad parecen confirmar que aquí no se trata de una experiencia religiosa. Quienes declaran haber tenido la experiencia de «unión con el todo» con mucha frecuencia son: el 13 % de la cohorte de más edad, el 12 % de la anterior serie, un 8 % de las dos cohortes siguientes, y el 5 % de la cohorte de los más jóvenes. A la inversa, encontramos el grupo que dicen no haber tenido nunca esa experiencia. Estos datos siguen siendo sospechosamente bajos y relativamente constantes: un 11 % de la cohorte de más edad, un 13 % de las personas de 50-59 años, un 19 % de las personas con 40-49 años, y sólo el 24 % de la cohorte de los más jóvenes.

Comparativamente hablando, cuando se trata de la intensidad de la experiencia de unidad mística o panteísta, España estaría alineada con Italia, Polonia y Estados Unidos. La inverosimilitud de la existencia de este caso pone en tela de juicio la fiabilidad de esta categoría como medida de la experiencia religiosa personal. Por la misma razón, creo que el intento de distinguir entre los modelos teístas y panteístas de espiritualidad resulta problemático cuando se trata de analizar España (Huber y Klein, 2008).

Imágenes y noción de Dios

El intento de llegar al imaginario social de los españoles y ver las ideas implícitas y explícitas, así como las imágenes que los españoles asocian con Dios a través de la experiencia, es revelador. Cuando se les preguntó qué tipo de emociones sienten con respecto a Dios y con qué frecuencia tienen tales emociones,

FIGURA 4. ¿Con qué frecuencia vive situaciones en las que —en relación con Dios o algo divino— experimenta...?*



* Las respuestas: «a menudo» y «muy a menudo» sólo de aquellos encuestados que no se consideran a sí mismos «nada religiosos» o «nada espirituales».

las respuestas son en su mayoría positivas. Las emociones experimentadas con mayor frecuencia por los españoles guardan relación con la esperanza, la gratitud y la alegría.

Una proporción similar de españoles afirman experimentar estos sentimientos con respecto a Dios con relativa frecuencia, y otro conjunto casi igual de españoles (del 37 al 41 %) manifiesta que rara vez o nunca experimenta esos sentimientos (véase el análisis primario, Tabla 15: 64-78). En un nivel ligeramente inferior, aproximadamente el 35 % de los españoles declara asociar a Dios, en sus vidas, con respecto a los sentimientos de temor, protección, fuerza y ayuda. A la inversa, alrededor del 45 % de españoles confirman no tener absoluta o relativamente tales sentimientos en relación con Dios. Una vez más, como cabía esperar, las diferencias de género son notables. Las mujeres tienden a tener relación experiencial con Dios caracterizada por estos sentimientos positivos con más frecuencia que los varones. También la diferencia de edad tiende a ser consistente en la cohorte

de edad superior, experimentando mayor y más frecuentemente relación experiencial con Dios. Estos sentimientos parecen ser los predominantes del imaginario divino católico.

Otro sentimiento donde una proporción importante (21 %) de españoles asiduamente lo relacionan con Dios es el sentimiento de justicia. Resulta significativo que no aparecen prácticamente diferencias de género en este punto, y los contrastes de edad también son poco representativos. Otro sentimiento común (17 %), sin diferencias de género, corresponde a la frecuente relación experiencial de Dios con la liberación de culpa. Incluso con este bajo nivel y con un mínimo de diferencias de género o edad, uno encuentra frecuentes relaciones de Dios con la culpa (12 %), el miedo (11 %), la liberación de un poder maligno (9 %), la desesperación (7 %) y la rabia (5 %), todos ellos son sentimientos más típicamente asociados con el cristianismo reformado que con el catolicismo.

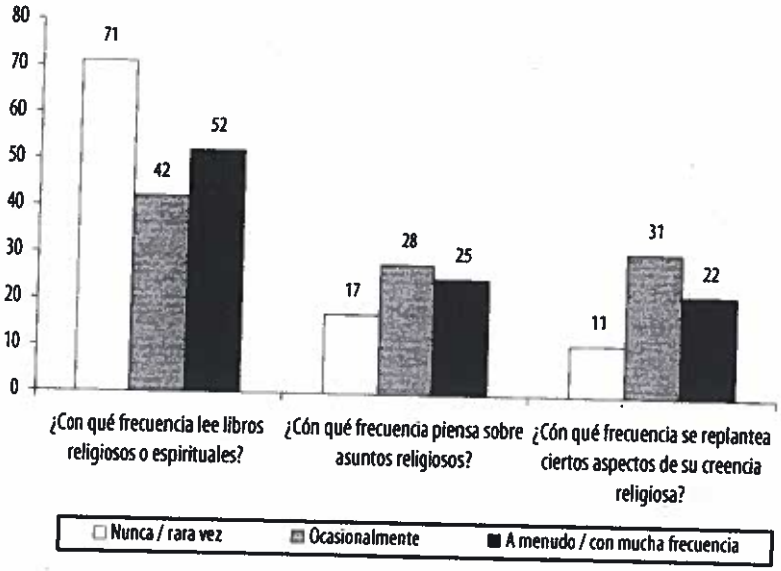
Conocimiento religioso, reflexividad religiosa y búsqueda religiosa

Me inclinaría a agrupar juntos los indicadores de la dimensión intelectual de la religiosidad con los que apuntan a una actitud crítica reflexiva hacia la religión, así como con aquellos que indican cierta evidencia de una búsqueda religiosa personal (véase el análisis primario, Tabla 10: 29, 35, 36). En primer lugar, si la frecuencia con que la gente lee libros religiosos o espirituales se toma como un indicador de la dimensión puramente intelectual y cognitiva de la religiosidad, entonces, estos resultados son extremadamente bajos. La gran mayoría (71 %) de la población española nunca (46 %) o muy rara vez (25 %) lee libros religiosos o espirituales. Sólo el 11 % de los encuestados afirma leer libros de este tipo con cierta frecuencia, por lo que puede suponerse que la proporción de españoles que leen la Biblia con regularidad es también muy baja. Inclusive entre los sumamente religiosos, la proporción de estos que leen literatura religiosa con frecuencia (31 %) es más pequeña que la proporción de quienes prácticamente no leen libros de este tipo (39 %). Es significativo que las diferencias de género para este indicador resultan estar menos marcadas que en otros indicadores de la religiosidad, así como el hecho de que las diferencias habidas con respecto a la edad sean mínimas. Al mismo tiempo, sin embargo, se podría argumentar que estos bajos niveles de conocimiento religioso no son sólo una muestra de falta de interés cognitivo religioso, sino también podría significar, en conjunto, un reflejo del bajo nivel de alfabetización religiosa de la población española.

Los niveles más altos (aunque siguen siendo relativamente bajos) de respuesta a la pregunta sobre «con qué frecuencia las personas piensan en cuestiones religiosas» puede ser un buen indicador del interés general intelectual y cognitivo de la religión en España. El porcentaje de españoles que prácticamente nunca piensan en la religión (42 %) es mucho mayor que el porcentaje de quienes piensan frecuentemente en ella (31 %). Las diferencias de género aquí son importantes aunque menos pronunciadas que en otros indicadores de la religiosidad. Tan sólo el 28 % de los españoles piensa frecuentemente sobre temas religiosos, el tanto por ciento de mujeres que reflexionan sobre la religión no es considerablemente más alto (33 %). De la misma manera, existen diferencias de edad predecibles, cuanto más joven es el encuestado, con menor frecuencia, bien sea él o ella, medita acerca de la religión, no obstante, la diferencia entre las dos cohortes de los más jóvenes es mínima.

Tampoco existe mucha evidencia de una actitud crítica reflexiva hacia las creencias o posiciones religiosas de alguien. De hecho, sólo el 22 % de los españoles está dispuesto a reconsiderar algunos aspectos de sus creencias religiosas. En lo referente a este indicador, hay algunas diferencias de género (el 19 % de los hombres frente al 25 % para las mujeres), sin embargo, éstas no tienen mucha relevancia. Lo más destacable, si se tiene en cuenta la cohorte de más edad, es que prácticamente no hay ninguna diferencia de edad. Las dos cohortes de los más jóvenes están sólo levemente por debajo de la media española del 22 % (17 y 16 %, respectivamente) y las dos cohortes más próximas (de 40 a 59 años de edad) comparten de cerca la misma simetría. Teniendo en cuenta que las diferencias de género y la edad parecen ser tan importantes en todos los indicadores relevantes de la religiosidad, me aventuraría a decir que siempre que uno encuentra una respuesta con la edad menor o la variación de género, puede legítimamente sospechar que no estamos tratando con un indicador de un aspecto particular de la religiosidad españo-

FIGURA 5. Conocimiento religioso y reflexividad religiosa



la en sí, sino, más bien, con una característica general de la naturaleza social o cultural de la población española.

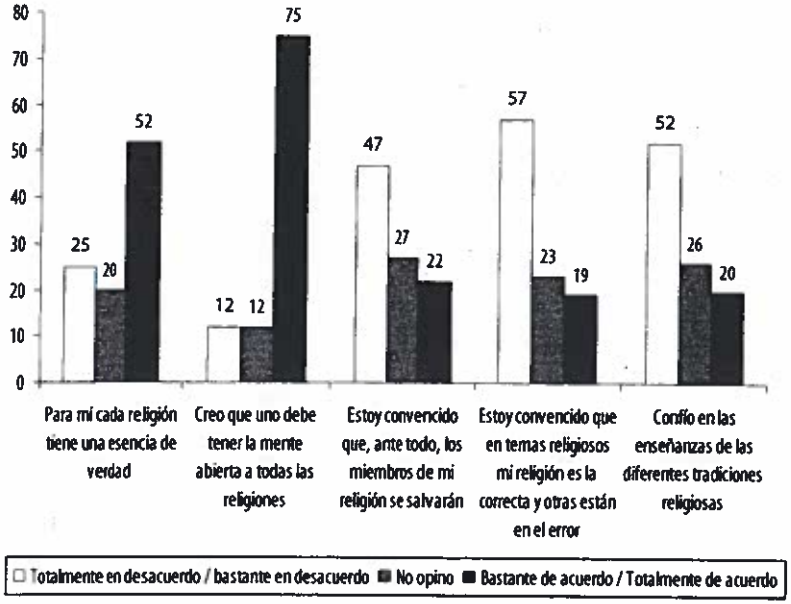
Sin duda existen pocas pruebas de que los españoles sean buscadores de lo religioso (véase el análisis primario, Tabla 13: 39, 48). En todo caso, están en general bastante satisfechos con sus actitudes religiosas. Sólo el 16 % de los españoles tienen un gran interés en aprender más sobre cuestiones religiosas. En lo que respecta a este indicador, las diferencias de género son sorprendentemente pequeñas (el 14 % de los hombres frente al 18 % de las mujeres). Las diferencias de edad, de la misma manera, son relativamente bajas, los dos grupos de edad más jóvenes están por debajo del promedio (12 y 9 %, respectivamente), e incluso, la cohorte de mayor edad está tan sólo levemente por encima del mismo (21 %). No aparecen diferencias notables (o, al menos, no tan pronunciadas como se podría esperar) entre los autoproclamados católicos y los encuestados que afirmaron no tener ninguna confesión. Sólo el 17 % de los católicos —en comparación con el 11 % de aquéllos sin una confesión— presentan un fuerte interés en cuestiones religiosas.

Cuando se les preguntó específicamente en qué medida buscan algo en sus creencias religiosas, una clara mayoría (51 %) respondió «no mucho o nada en absoluto». Quienes buscan con cierta frecuencia (15 %) o muy frecuentemente (8 %) algo en la religión, juntos sólo suman el 23 % de la población. Ésta es una de las pocas entradas en donde el ítem «no sabe / no contesta» es significativamente la respuesta más alta (5 %). Notablemente, por otra parte, también es bastante alto para todos los grupos: los hombres y mujeres, todos los intervalos de edad, los autoproclamados católicos y quienes no tienen ninguna confesión.

La tolerancia religiosa y la actitud hacia el pluralismo religioso

Teniendo en cuenta la puntuación relativamente baja en las dimensiones intelectual, crítica y reflexiva de la religiosidad, parece bastante sorprendente que haya puntuaciones más altas en los indicadores de tolerancia religiosa y actitudes más positivas hacia el pluralismo religioso y otras religiones. Sólo se puede sospechar que la medida de las respuestas no es tanto un compromiso crítico bien pensado sobre esas cuestiones, sino, más bien, una indiferencia en relación con estos asuntos, como si se tratara de una mera cuestión de gustos. De hecho, la mayoría de los españoles (52 %) está fuertemente de acuerdo con el sentimiento de que toda religión tiene un núcleo de verdad, mientras que sólo el 25 % discrepa con este sentimiento. Las mujeres parecen estar más abiertas a esta proposición que los hombres (57 y 47 %, respectivamente). Al mismo tiempo, sin embargo, prácticamente no existen diferencias entre los cinco grupos de edad. Curiosamente, los autoproclamados católicos sí parecen estar mucho más abiertos a esto que quienes manifiestan que no tienen una confesión (del 59 al 22 %, respectivamente). De este último grupo, un 61 % está totalmente en desacuerdo con la proposición de que cada religión tiene algún núcleo de verdad. Al analizar las respuestas asociadas a este indicador rápidamente se observa muy claramente que lo que estamos tratando aquí no es tanto una medición de las actitudes hacia el pluralismo religioso como una medida de aceptación de la validez de las aseveraciones de verdad de la religión en general.

FIGURA 6. ¿En qué medida está usted de acuerdo con las siguientes afirmaciones?



La siguiente cuestión, referida a si se debe tener una mente abierta a todas las religiones, puede interpretarse como una medida mucho más auténtica de tolerancia. Una vasta mayoría (75 %) de los españoles está de acuerdo con este sentimiento, frente a un 12 % discrepante con él. Aparecen ligeras diferencias de género, presentando las mujeres una mente más abierta que los hombres (77 y 72 %, respectivamente). Prácticamente no existen diferencias con respecto a la edad. Una vez más, los autoproclamados católicos sí están de acuerdo con la propuesta en mayor medida que quienes manifiestan no ser religiosos (77 y 63 %, respectivamente). En este mismo sentido, no obstante, la disparidad entre los que no están de acuerdo y los que están de acuerdo con la propuesta es superior y por lo tanto más reveladora. De hecho, un 9 % de los católicos discrepa fuertemente con la proposición de que habría que estar abierto a todas las religiones, es más, la cifra pasa a ser más del doble (21 %) entre los declarantes de no tener religión. Así pues, parece que la gente religiosa está más abierta a otras religiones que las personas no-religiosas, adoptando estas últimas una actitud más negativa hacia todas las religiones. En este sentido, estas respuestas aparentan servir más como un indicador de los prejuicios secularistas hacia la «religión» que como medidas de una verdadera mentalidad abierta pluralista o tolerante hacia otras religiones.

De cualquier manera, al menos en principio, la aceptación del pluralismo religioso en España y la actitud de tolerancia hacia otras religiones parecen ser bastante altas, confirmándose lo que parece estar sorprendentemente bastante extendido, como una tendencia positiva global en todos los países incluidos en el Monitoreo Religioso y dentro de todas las religiones del mundo (Huber y Klein, 2008). Principalmente, las diferencias en las actitudes hacia el pluralismo religioso parecen ser imperceptibles entre los países muy religiosos, como Italia y Polonia, y los países altamente seculares, tales como Francia y Gran Bretaña. El actual nivel de pluralismo religioso tampoco parece importar mucho en el país.

Asombrosamente, Estados Unidos, que posiblemente sea el país con mayor pluralismo religioso del mundo, presenta puntuaciones más bajas cuando se trata de actitudes sobre el pluralismo religioso y se halla en la parte inferior del grupo junto a países radicalmente tan diferentes como Israel, Marruecos y Rusia. De ser así las cosas, resulta fácil poner en duda el sentido y la importancia de estos resultados comparativos internacionalmente.

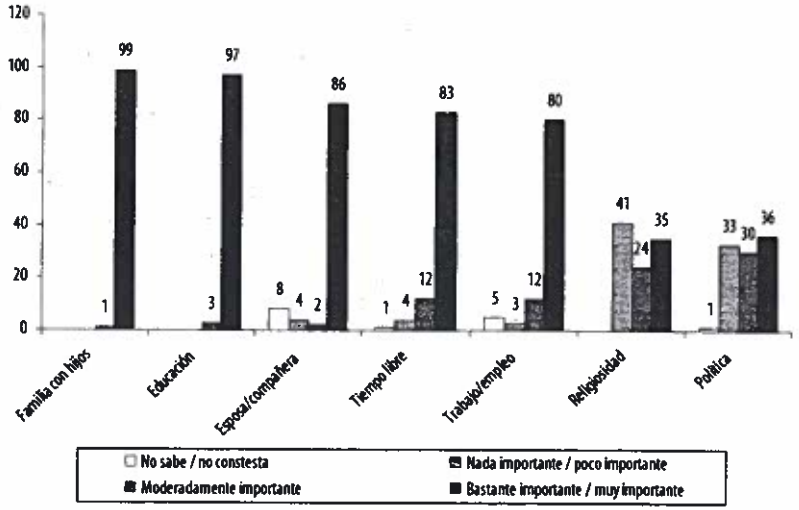
En mi opinión, el hecho más significativo es que la vieja doctrina católica *extra ecclesia nulla salus* («Fuera de la Iglesia, no hay salvación») parece gozar de un grado de apoyo relativamente bajo en España. Sólo el 10 % de los españoles está completamente de acuerdo con la idea de que «sobre todo los miembros de (su) religión se salvarán», y otro 12 % en cierto modo está de acuerdo con esta cuestión. Por el contrario, el porcentaje de españoles que no está completamente de acuerdo con la propuesta (33 %) es mucho mayor que el de aquéllos con predisposición al desacuerdo (14 %). Mas hombres que mujeres tienden a estar de acuerdo con la doctrina católica tradicional (un 25 % frente al 20 %), siendo idéntica en ambos sexos (47 %) la proporción de quienes están en desacuerdo con ella. También existen importantes diferencias entre las tres cohortes de menor edad, estando la mayor parte en desacuerdo con la propuesta (entre 52 y

60 %), y las dos cohortes de mayor edad, cuya tendencia a estar de acuerdo con la proposición es mayoría (24 y 38 %, respectivamente). Continuando en esta línea, existen, naturalmente, marcadas diferencias confesionales, con los católicos que se inclinan a estar más de acuerdo (un 22 % frente al 5 %) y menos en desacuerdo (46 % frente a 72 %) con la propuesta tradicional católica que aquéllos sin una confesión religiosa. De igual manera, sin embargo, incluso entre los sumamente religiosos, la proporción de los que están de acuerdo con la doctrina católica tradicional, es sólo ligeramente superior (38 %) con respecto a quienes declaran no estar de acuerdo con ella (33 %). Estas cifras probablemente revelan un menor grado de aceptación de las pretensiones exclusivistas de la Iglesia católica y una decreciente trascendencia de la creencia en el cielo.

La proporción de los que están de acuerdo con el enunciado «en cuestiones de religión, (su) religión tiene razón, y otras religiones tienden a equivocarse» resulta aún más baja (19 %). El porcentaje entre quienes no están de acuerdo con ello, es significativamente más alto (57 %). Incluso entre las personas declaradas muy religiosas, sólo el 31 % está de acuerdo con las reclamaciones de validez exclusiva de la propia religión, frente al 42 % que no está de acuerdo con ello. Como era de esperar, los españoles también muestran un nivel relativamente bajo de celo misionero y de disposición a sacrificarse por su religión (véase el análisis primario, Tabla 16: 82-84, 86, 87, 89-90).

La cuestión de en qué medida las personas «confían en las enseñanzas de las diferentes tradiciones religiosas» ofrece un mejor indicador tanto del grado en que la gente puede estar expuesta a otras religiones como de la medida en que pueden ser receptivos a ellas. Sólo el 20 % de los españoles dicen confiar en las enseñanzas de las diferentes tradiciones religiosas, y una mayoría (52 %) afirma no hacerlo. Una vez más las mujeres, las cohortes de mayor edad y los sumamente religiosos tienden a estar más abiertos a diferentes tradiciones religiosas que los varones, las cohortes de los más jóvenes y los no religiosos.

FIGURA 7. ¿Qué importancia tienen las siguientes áreas de la vida personalmente para usted?



La importancia relativa de la religión

Encontramos en el Monitoreo Religioso dos tipos de preguntas que pueden servir para medir la importancia relativa de la religión en la vida de los españoles. Una serie de cuestiones abordan la importancia personal de la religión en comparación con otras áreas de la vida como la familia y los hijos, cónyuge/pareja, educación, tiempo libre, trabajo y empleo y la política. La propia familia y los niños se sitúan en importancia en el punto más alto de la escala, ocupando para prácticamente todos los españoles el valor más alto. La familia y los niños son «muy importantes» para el 93 % de los españoles, «bastante importantes» para un 6 % y de «importancia moderada» para el 1 % restante. El balance para quienes la familia y los niños «no son muy importantes» o «nada importantes» ni siquiera es medible en la muestra. Es un perfecto cero.

Siguiendo en importancia a la familia y a los niños (relativamente alta pero decreciente) encontramos: la educación (97 %), el cónyuge o pareja (86 %), el tiempo libre (83 %), el trabajo y el

empleo (79 %). Por el contrario, en comparación, la relativa importancia personal de la religiosidad es insignificante. En cambio, es «muy importante» para un 17 % de los encuestados, y «relativamente importante» para otro 15 %. En contraste, la religiosidad resulta «nada importante» para el 23 % de los encuestados y «no muy importante» para otro 21 %. Así, la proporción de respuestas para quienes la religión tiene poca o ninguna importancia (44 %) es mucho mayor que el porcentaje de respuestas para las personas que la valoran como muy o bastante importante (32 %). Asimismo, están muy marcadas las diferencias de género y aun más pronunciadas las diferencias de edad, especialmente en las cohortes extremas. Cuanto más joven es la cohorte, menor será la importancia personal de la religiosidad. Sólo el 15 % de la cohorte de edad más joven afirma que la religiosidad es importante, mientras que una mayoría (56 %) de la cohorte de más edad lo considera así (para los datos sobre la importancia relativa de ciertas áreas de la vida remito a los análisis primarios, Tabla 1: 11-17).

Al mismo tiempo, en cambio, la política no resulta personalmente más relevante para los españoles que la religiosidad. De hecho, sólo el 14 % de los encuestados considera a la política muy importante y otro 22 % bastante importante. El número de españoles que atribuyen una importancia personal a la política es, por tanto, ligeramente superior (36 %) al grupo de quienes atribuyen una importancia positiva similar a la religiosidad (32 %). De otro modo, cuando se trata de la relevancia de la política, esencialmente no se encuentran diferencias de género y mínimas respecto a las diferencias de edad. La política tiene muy poca relevancia para las dos cohortes de menor y mayor edad. Curiosamente, cuando se trata de la preeminencia de la política en la vida personal, prácticamente no hay disparidad entre las personas religiosas y no religiosas. Hasta tal punto, que para un 36 % de quienes afirman ser no religiosos y para el 33 % de los que se declaran muy religiosos la política presenta escasa importancia, mientras que es «muy importante» para el 41 % de los no religiosos y para el 42 % de los sumamente religiosos.

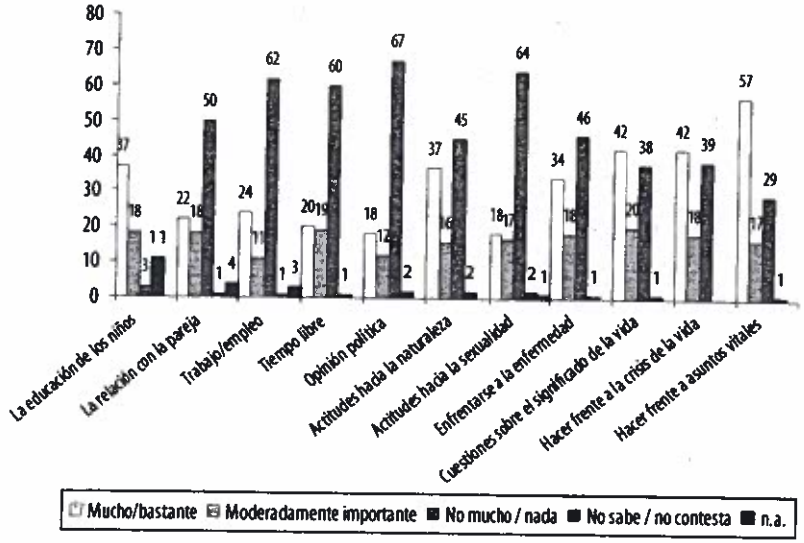
Un segundo aspecto de medida de la importancia relativa de la religión para la vida personal y social proviene de las respuestas a las preguntas sobre la influencia de la religión en otras esferas de la vida. Los españoles separan claramente sus creen-

cias religiosas de la mayoría de asuntos como: sus opiniones políticas, el tiempo libre, su trabajo y el empleo, y, lo más sorprendente, de sus actitudes hacia la sexualidad. Dos tercios de los españoles indican que sus creencias religiosas no ejercen casi ninguna influencia sobre sus opiniones políticas (67 %), entre tanto, menos de una quinta parte declara que tengan una influencia significativa (18 %). En este caso, prácticamente no aparecen diferencias de género y son mínimos los contrastes con respecto a la edad (véase en los análisis primarios el Cuadro 14: 53-63). Incluso entre quienes se declaran muy religiosos, la proporción de quienes afirman que la religión es importante para sus opiniones políticas es básicamente el mismo (40 %) que la proporción de aquellos para quienes sus creencias religiosas no influyen en sus opiniones políticas. Así, los españoles tienden claramente a mantener una separación bastante transparente entre religión y política.

La diferenciación entre la religión y el trabajo así como el ocio parece ser igualmente inflexible. Desde luego, la proporción de españoles que afirman que la religión no tiene influencia sobre su trabajo u ocupación es del 62 %, y sólo un 24 % indican ejercer alguna influencia. El número de personas que afirman que sus creencias religiosas inciden de alguna manera en su tiempo libre es casi idéntico (60 y 20 %, respectivamente). Lo más sorprendente reside en la relación religión-sexualidad, especialmente tomando en consideración el énfasis que la doctrina católica pone sobre la moralidad sexual, y esa relación no alude sino a que los españoles realizan una clara separación entre su religión y sus actitudes hacia la sexualidad. Sólo el 6 % de los españoles atestiguan que la religión es muy importante cuando se trata de temas relacionados con la sexualidad, y otro 12 % asegura que la religión tiene bastante influencia en su comportamiento sexual. En cambio, la mayoría de los españoles (51 %) sostienen que la religión no ejerce en absoluto ninguna influencia sobre sus actitudes en materia sexual, a la vez que otro 13 % de respuestas revelan no tener muchísima influencia en su sexualidad.

En consecuencia, los datos desvelan que las costumbres sexuales del español han sido claramente secularizadas y parecen haber estado completamente diferenciadas de la moral religiosa. También es significativo que las diferencias de género sean mínimas cuando se trata de esta cuestión y que las distancias de

FIGURA 8. ¿En qué medida sus creencias religiosas afectan a las siguientes áreas en su vida?



edad sólo son relevantes en aquéllas habidas entre las tres cohortes de los más jóvenes y dos de los grupos de mayor edad. De hecho, el 26 % de los muy religiosos afirman que sus creencias religiosas no tienen ninguna incidencia sobre sus actitudes con respecto a la sexualidad, y el 41 % de quienes consideran que la creencia religiosa tiene una influencia significativa en sus comportamientos sexuales. Este dato es mucho más bajo respecto a los valores entre aquellos que confieren a su religión una influencia en su trabajo o profesión (58 %) o en su tiempo libre (54 %).

En el mismo sentido, el 50 % de los españoles afirman que sus creencias religiosas no ejercen ninguna influencia en su relación con su pareja(s). El predominio de la religión parece ser sólo ligeramente más alto en la actitud hacia la naturaleza y en hacer frente a la enfermedad. La proporción de españoles que atribuyen cierto efecto a la religión en su relación con la naturaleza es más pequeña (37 %) que la proporción de los que no atribuyen o conceden muy poca influencia a la religión (45 %). Sorprendentemente, los datos son más bajos cuando se trata de hacer frente a la enfermedad (34 y 46 %, respectivamente). El

número de españoles para quienes la religión tiene un considerable grado de importancia es mucho mayor cuando se trata de hacer frente a crisis vitales, cuestionarse el sentido de la vida, criar a los hijos o afrontar acontecimientos esenciales de la familia. El porcentaje de consultados que consideran que la religión es primordial en la crianza de los niños (37 %) resulta superior a quienes valoran que no tiene ninguna importancia (31 %). Aparecen porcentajes similares cuando se trata de temas relacionados con la crisis de la vida y a preguntas concernientes al significado de la vida, siendo el 42 % quienes creen que la religión es sustancial, frente al 38 y 39 %, respectivamente, para quienes la religión no es fundamental en estas áreas. La religión se vuelve únicamente muy importante para la mayoría de los españoles (52 %) cuando se trata de acontecimientos clave en la familia, tales como nacimientos, matrimonios y defunciones. En consecuencia, el 29 % de los encuestados estableció que la religión tiene importancia en lo referido a los rituales básicos en la vida. Existen, sin embargo, divergencias indicativas en el género y pronunciadas en las cohortes de edad, particularmente entre los de mayor edad y los más jóvenes. El porcentaje de jóvenes españoles para quienes la religión tiene poca significación, incluso en los rituales de la vida, presenta valores superiores (43 %) frente a aquellos para quienes resultan importantes dichas cuestiones (40 %). Entre la cohorte de más edad, no es importante la religión para un 13 %, si bien resulta trascendente para el 71 %.

Auto-imágenes individuales de religiosidad y espiritualidad

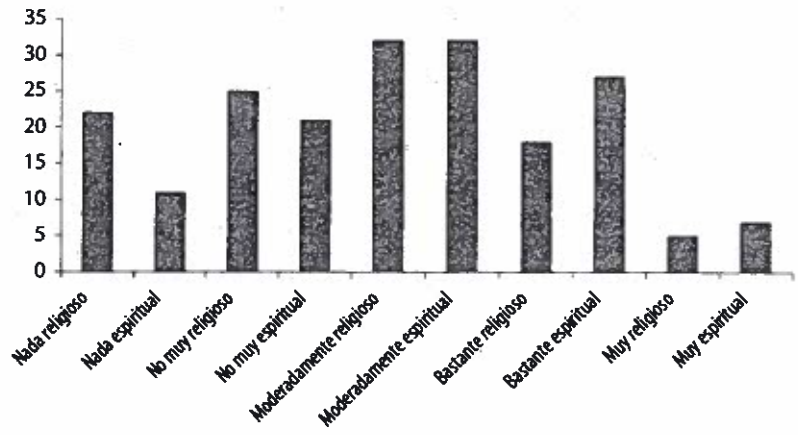
Según la encuesta, parece que los españoles tienden a subestimar la importancia de su propia religiosidad. Cuando fueron preguntados en qué medida se describirían a sí mismos como religiosos, casi la mitad de la población (47 %) se definió como «nada religioso» (22 %) o «poco religioso» (25 %). Por el contrario, sólo el 5 % de los españoles se enmarca como muy religioso, al mismo tiempo que un 16 % se proclama como «muy religioso». Así, la proporción de españoles delimitados como bastante religiosos (21 %) presentan un porcentaje mucho menor con respecto a quienes expresan una firme creencia en Dios (51 %), y significativamente menor frente a quienes asisten a los servicios religiosos al

menos una vez al mes (el 34 %), y mucho menor a las personas que indican orar por lo menos una vez por semana (43 %). La discrepancia entre las tasas más altas de las creencias y prácticas religiosas autorrelatadas y las tasas más bajas de las auto-imágenes religiosas podría ser un indicio de que los españoles tienen una elevada auto-imagen de lo que es una persona religiosa y creen que no están a la altura de esa imagen. Sin embargo, esta interpretación sólo sería plausible si la religiosidad tuviera una imagen positiva a la que aspiran los españoles, pero que fracasa en su cumplimiento.

Me inclino a interpretar la discrepancia entre la religiosidad autorrelatada y la auto-imagen como un indicio de que los españoles prefieren pensar sobre sí mismos como menos religiosos de lo que realmente son. Los españoles, al parecer, prefieren no presentarse como religiosos, ya que ser religioso no es considerado como un rasgo personal positivo en una cultura predominantemente secular. Esta discrepancia es consistente a través del género y todas las cohortes de edad, aunque resulta mucho más pronunciada entre los hombres que entre las mujeres, y particularmente acentuada entre la cohorte del grupo de menor edad, lo que podría entenderse como la confirmación de la presión social a modo de acomodo a las normas seculares. De hecho, sólo el 6 % de los jóvenes españoles entre 18 y 29 años se describen como religiosos. Por el contrario, el 34 % del mismo grupo afirmó creer en Dios, el 24 % aseveró rezar al menos una vez por semana, y el 15 % manifestó la asistencia a la iglesia por lo menos mensualmente. Por lo tanto, la práctica real es representativamente superior a la propia imagen o, al menos, al autorreconocimiento público. Si mi interpretación es correcta, esto podría ser interpretado como una evidencia de que los supuestos seculares han convertido a la tesis de la secularización en una profecía autocumplida (Casanova, 2006), como ya he apuntado en el capítulo anterior. Cuando se define la modernidad como secular y cuando a la gente le gustaría identificarse como moderna, entonces las personas también prefieren definirse a sí mismas como seculares, hasta el punto de negar o ignorar su permanente religiosidad.

Por otra parte, los españoles son menos reacios a etiquetarse como «espirituales». Efectivamente, a través del género y de todas las categorías de edad, su auto-imagen espiritual coherentemente está mucho más cerca de su práctica religiosa autorrela-

FIGURA 9. Religiosidad y espiritualidad (autovaloración)



tada que de su auto-imagen religiosa. De hecho, el porcentaje de españoles que se describen como «nada espiritual» (11 %) o «poco espiritual» (21 %) es menor que la proporción de las personas que prácticamente declaran «ninguna asistencia a la iglesia» (39 %) y los que dicen «orar prácticamente nada» (42 %). Por lo tanto, parece que valorarse como espiritual pero no como religioso lleva asociada una auto-imagen positiva.

Conclusión

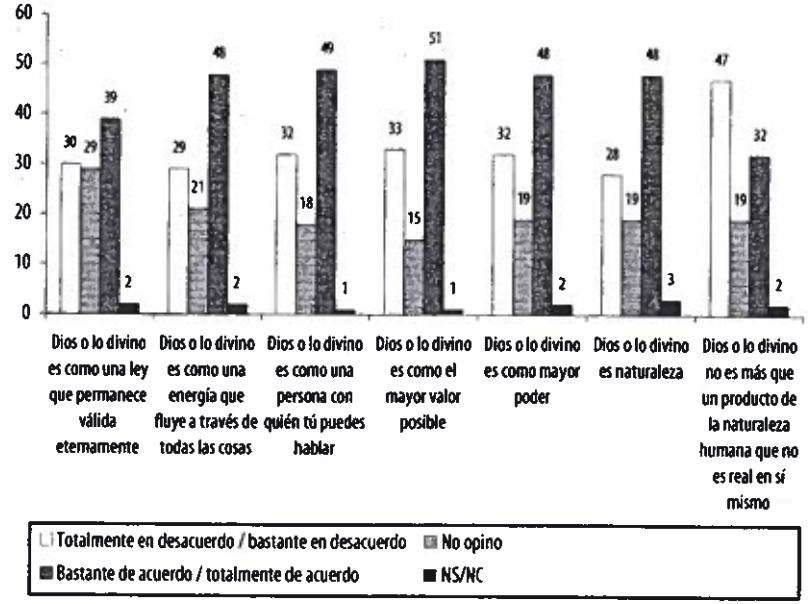
En resumen, se puede decir que las tasas de pertenencia a una comunidad religiosa (79 %) son mucho más elevadas que las tasas de una sólida creencia en Dios (51 %) e incluso muy superiores a los valores de asistencia regular a la iglesia (34 %). Los tres valores son manifiestamente más bajos entre los varones que entre las mujeres, y tienden a disminuir en consonancia con los grupos de edad a medida que nos acercamos a los grupos de menor edad. Por otra parte, aparecen algunos indicios de que el drástico proceso de secularización de las últimas décadas se ha reducido, si no se ha detenido por completo. Es más, no hay indicios del surgimiento de las nuevas formas de religiosidad individuales para compensar la disminución en la religio-

sidad tradicional de la Iglesia, como tampoco se observa mucho interés, reflexividad o preocupación religiosa.

Los españoles tienden a atribuir relativamente poca importancia a la religión en su vida privada, individual, y mucha menos importancia en la vida pública, prefiriendo en cambio mantener una rígida distinción entre lo religioso y las esferas seculares de la política, el trabajo y el ocio. El resultado más sorprendente de la encuesta de Monitoreo de la religión fue el grado en que los españoles mantienen una clara separación entre la religión y la sexualidad, la cual parece haberse convertido en gran medida en secularizada y diferenciada de la religión. Más bien, la religión sólo alcanza cierto grado de importancia cuando se trata de criar a los hijos y hacer frente a acontecimientos clave en la vida familiar.

De algún modo, la cosmovisión religiosa española sigue siendo predominantemente teísta y con imágenes sorprendentemente positivas de Dios. Las iconografías más difundidas de Dios son las de «un poder superior» (51 %), «una energía que fluye a través de todo» (48 %), «valor superior» (48 %) o una equiparación con la «naturaleza» (49 %). Al mismo tiempo, con todo, estas imágenes más impersonales —e incluso panteístas— de Dios se llevan a cabo en relación con las ideas más antiguas de la tradición cristiana de Dios como si fuera «una persona con quien uno puede hablar» (49 %) o como alguien «que se preocupa personalmente por cada ser humano» (44 %) e incluso en relación con las más típicas convicciones teístas, según las cuales Dios es «como una ley que es válida para toda la eternidad» (39 %). El porcentaje de quienes están de acuerdo con la proposición de que Dios es «nada más que un producto de la imaginación humana, sin realidad en sí» es bajo (32 %), en tanto que la proporción de quienes están en desacuerdo (47 %) con la propuesta es mucho más amplio. Curiosamente, no hay prácticamente ninguna diferencia de género y con respecto a la edad éstas son mínimas, e incluso más sorprendente es la proporción, significativamente grande, de los que no tienen una confesión religiosa que están en desacuerdo con la afirmación de que Dios es simplemente una proyección humana (29 %). De manera similar acontece con el comportamiento de los autoproclamados católicos que realmente están de acuerdo con la propuesta (27 %) (para más información, véase los análisis primarios, Tabla 18: 100-106).

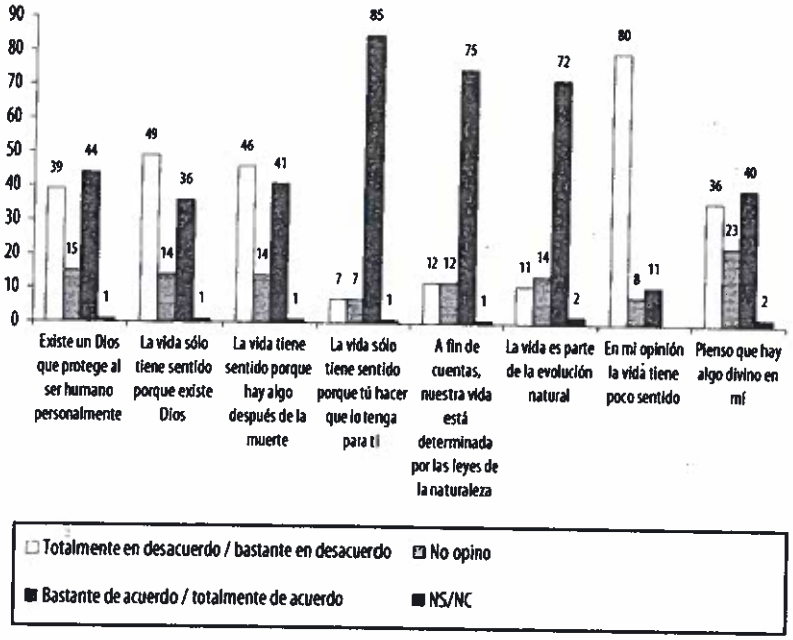
FIGURA 10. ¿En qué medida está usted de acuerdo con los siguientes conceptos sobre Dios o lo divino?



Las respuestas a otras preguntas de la encuesta general vienen a confirmar que el imaginario español mantiene una tensión entre una concepción más tradicional de la religión anclada en la trascendencia cristiana y una concepción más laica basada en el humanismo inmanente y exclusivo. La mayoría de los españoles está en desacuerdo con la proposición de que «la vida sólo tiene significado porque hay un Dios» (49 %), mientras que el 35 % está de acuerdo con el enunciado.

La distancia es mucho menor entre los que están en desacuerdo (44 %) y los que están de acuerdo (41 %) con la tesis de que «la vida tiene significado porque existe algo después de la muerte». En efecto, la inmensa mayoría (85 %) de los encuestados, atendiendo a los perfiles de género o diferencias de edad (véase análisis primarios, Tabla 17: 92-99), manifiestan que «la vida sólo tiene significado si tú mismo le das sentido», y un 7 % de los encuestados no están de acuerdo con tal proposición. Por

FIGURA 11. Declaraciones acerca de su realidad superior. ¿Con qué firmeza está de acuerdo con las siguientes afirmaciones?



contra, una gran mayoría (80 %) de los españoles parecen creer que la vida tiene sentido en cualquier caso, y sólo un 11 % de los encuestados está en conformidad con la proposición «la vida tiene poca importancia».

Más aún, tal actitud optimista hacia la vida se lleva a cabo en relación con concepciones más científicas, típicamente modernas, del universo. Prácticamente, la misma correlación de españoles está de acuerdo con las proposiciones «la vida es únicamente parte de la evolución natural» (72 %) y que, en última instancia, «nuestra vida está determinada por las leyes de la naturaleza» (75 %). Al mismo tiempo, la proporción de españoles que creen que «existe algo divino dentro de mí» es mayor (40 %) de quienes no sostienen esa idea (36 %). Dicha fe en la divinización humana es superior entre las mujeres (44 %) que entre los hombres (34 %) y está mucho más extendida entre las cohortes de mayor edad (56 %) que entre las cohortes de los más jóvenes (23 %). Como

cabe esperar, la creencia en la divinización personal es particularmente alta entre los sumamente religiosos (77 %). En otro orden de cosas, con todo, un 14 % de quienes manifiestan no tener una confesión religiosa creen en la divinización humana.

Bibliografía

CASANOVA, José (2006), «Religion, Secular Identities, and European Integration», en Peter Katzenstein y Timothy Bymes (eds.), *Religion and European Integration,* Cambridge.

GREELEY, Andrew (2003), *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: a Sociological Profile,* New Brunswick.

HUBER, Stefan y KLEIN, Constantin, «Kurzbericht zu einzelnen Ergebnissen der internationalen Durchführung des Religionsmonitors der BertelsmannStiftung: Gütersloh, 2007», en www.bertelsmann-stiftung.dejbstjdejmediajxcms_bSLdmL23407..23408..2.pdf (acceso en junio de 2008).

TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age,* Cambridge.

CAPÍTULO 11

RELIGIÓN, IDENTIDADES SECULARES EUROPEAS E INTEGRACIÓN EUROPEA*

Desde la firma del Tratado de Roma en 1957, el cual dio origen a la CEE (hoy UE) e inició el actual proceso de integración europea, las sociedades de Europa occidental han estado sometidas a un rápido, drástico y aparentemente irreversible proceso de secularización. En este sentido, se puede hablar de la aparición de un poscristiano europeo. Al mismo tiempo, el proceso de integración europea, la expansión hacia el este de la Unión Europea, y la redacción de una constitución europea han provocado cuestiones fundamentales relativas a la identidad europea y el papel del cristianismo en esa identidad. ¿Qué constituye «Europa»? ¿Cómo y dónde se deberían dibujar los límites territoriales externos y culturales internos de Europa? La mayor polémica, aún en contadas ocasiones abiertamente afrontada, y en consecuencia la que más incertidumbre produce, es la cuestión de la posible integración de Turquía y potencial integración de los inmigrantes no europeos, quienes en la mayoría de países europeos resultan ser mayoritariamente musulmanes. Pero la expansión hacia el este de la Unión Europea, en particular la incorporación de una firme Polonia católica, y los debates sobre algún tipo de afirmación o reconocimiento de la herencia cristiana en el preámbulo de la nueva Constitución Europea, ha añadido inesperados e irritantes debates «religiosos» sobre la europeización. Se trata de la interrelación entre estos fenómenos —el papel de la católica Polonia, la incorporación de Turquía, la integración de los inmigrantes musulmanes, y las referencias a la herencia cristiana en la Constitución Europea— y la actitud secular europea lo que me gustaría explorar en este capítulo.[1]

La progresiva, aunque muy desigual, secularización de Europa es un hecho social innegable (Martin, 1978; Greeley, 2003). Una creciente mayoría de la población europea ha dejado de participar en las prácticas religiosas tradicionales, al menos de manera regular, manteniendo al mismo tiempo niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas. En este sentido, quizá deberíamos hablar de la excomunión de la población europea y de la individualización religiosa, en lugar de secularización. Grace Davie (1994*b*, 2000) ha caracterizado a esta situación general europea como «creer sin pertenecer». Al mismo tiempo, no obstante, un gran número de europeos, incluso en los países más seculares, todavía se identifican como «cristianos», algo que apunta a una identidad cultural cristiana implícita, difusa y sumergida. En este sentido, también es correcta la observación de Danièle Hervieu-Léger (2003) cuando ofrece la descripción inversa de la situación europea como «pertenecer sin creer». Las identidades culturales «secular» y «cristiana» se entrelazan en modos complejos y rara vez se expresan entre la mayoría de los europeos.

La cuestión más interesante sociológicamente hablando no es el hecho de la disminución religiosa progresiva entre la población europea, sino la cuestión de que esta disminución se interpreta a través de las lentes del paradigma de la secularización y, por tanto, viene acompañada de una autocomprensión «laicista» que interpreta la disminución como «normal» y «progresista», es decir, como una consecuencia cuasi-normativa derivada

* Versión original publicada en la obra compilada por Timothy Byrnes y Peter Katzenstein (eds.) (2006), *Religion in an Expanding in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 65-92.

Este capítulo es una versión muy ampliada de un primer artículo escrito para *Transit Europäische Revue* (Casanova, 2004) dentro de una serie de temas dedicados a explorar las interrelaciones entre la religión y la integración europea, como resultado del mandato dado por el presidente de la Comisión Europea, Romano Prodi, en el Institut für die Wien Wissenschaften vom Menschen en la primavera de 2002, para formar un grupo de trabajo y reflexionar sobre el papel y la relevancia de los «valores» en la formación y expansión de la Unión Europea.

1. Este capítulo no aspira a ofrecer un análisis exhaustivo de las cuatro cuestiones o a la explicación sistemática de la secularización europea. Su único propósito es mostrar cómo la autocomprensión secularista incorporada a la moderna identidad europea afecta al tratamiento de las cuestiones «religiosas», convirtiéndolas en paradojas.

de ser un europeo «moderno» e «ilustrado». Ésta es la identidad «secular» compartida por élites europeas y personas comunes y corrientes que, paradójicamente, se vuelve «religión», y la identidad europea cristiana casi sumergida se convierte en una cuestión espinosa y desconcertante a la hora de determinar los límites geográficos externos y la definición de la identidad cultural interna de una Unión Europea en el proceso de su constitución.

Existe cierta ironía en todo el debate, ya que el proyecto inicial de la Unión Europea fundamentalmente fue un proyecto de la democracia cristiana, sancionado por el Vaticano, en un momento de renacimiento religioso general después de la Segunda Guerra Mundial europea, en el contexto geopolítico de la Guerra Fría, cuando «mundo libre» y «civilización cristiana» se habían convertido en sinónimos. Pero ésta es una historia olvidada, que los europeos seculares, orgullosos de haber superado un pasado religioso del que se sienten liberados, preferirían no recordar. Las cuestiones «religiosas» ejercen un papel negativo para los europeos seculares, precisamente porque sirven para alimentar de combustible las «ascuas que brillan tenuemente» del cristianismo, mientras que al mismo tiempo confirman la hipótesis laicista ampliamente compartida de ser lo mejor para desterrar a la religión de la esfera pública con el fin de domar los conflictos apasionados y las actitudes irracionales que la religión está asumiendo al entrar en la arena política. Cualquier reconocimiento público de la herencia cristiana o de la vida de las tradiciones religiosas de los europeos contemporáneos, se supone que haría casi imposible en una Europa unida la convivencia política liberal y la tolerancia pluralista. En vez de reconocer lo «realmente existente», la existencia de pluralismos religiosos y seculares y de modernidades múltiples europeas, los discursos dominantes en Europa prefieren aferrarse a la idea de una modernidad secular única, que surge de la Ilustración. Sólo la neutralidad secular se supone que garantiza la tolerancia liberal y el reconocimiento pluralista multicultural en una Unión Europea ampliada. He ahí la paradoja laicista, que en nombre de la libertad, la autonomía individual, la tolerancia y el pluralismo cultural, a la gente religiosa —cristiana, judía y musulmana— le pide mantener sus creencias religiosas, identidades y normas en el ámbito «privado» para no perturbar el proyecto de una Europa moderna, laica e ilustrada.

¿Polonia católica en la Europa poscristiana: la normalización secular o una gran encomienda apostólica?

El hecho de que la Polonia católica vuelva a «reunirse con Europa» en un momento en que Europa occidental está renunciando a su identidad de civilización cristiana ha producido una situación igual de desconcertante tanto para los polacos católicos como para los europeos seculares. A pesar de ser un país católico, Polonia ha seguido, en general, la evolución religiosa occidental europea, también ha registrado patrones históricos prolongados de divergencia de la evolución occidental (Casanova, 2003*b*; Kloczowski, 2000). Basta con señalar aquí los patrones más significativos.

La decisión del príncipe Mieszko de abrazar el cristianismo latino como culto oficial de la corte Piast en el año 966 determinó la identidad cultural de Polonia como parte integral y frontera de la civilización europea occidental, sobre todo después de que el príncipe de la Rus de Kiev, Volodymyr, adoptara el cristianismo bizantino dos décadas después. La Polonia medieval siguió los acontecimientos comunes político-religiosos de Europa occidental.

En la era moderna, sin embargo, la mancomunidad polaco-lituana siguió un desarrollo notablemente divergente como una «*res publica* aristocrática» descentralizada y religiosamente pluralista en un momento en que las monarquías europeas occidentales estaban consolidando su autoridad absolutista centralizada y sometían a las Iglesias nacionales al control del Estado. En una época de guerra religiosa generalizada y de represión estatal a las minorías religiosas disidentes en el resto de Europa, la mancomunidad ofreció un sorprendente ejemplo de coexistencia pacífica de las diferentes Iglesias cristianas (católica, luterana y ortodoxa), de tolerancia de las disidentes sectas cristianas (calvinistas, anabaptistas, hermanos, anti-trinitarios y monofisitas de Armenia), y de la libertad religiosa para las minorías no cristianas (judíos caraítas, tártaros y musulmanes). De hecho, en sus inicios la moderna Polonia se convirtió en un refugio para los disidentes que huyeron de las generalizadas guerras religiosas en Europa. Fue en este momento cuando Polonia surgió como el mayor centro de asentamiento judío en el mundo y así permaneció hasta el Holocausto.

La nacionalización del catolicismo polaco se llevó a cabo en el siglo XIX, no como un proceso de formación del Estado desde arriba, sino como un proceso de resistencia desde abajo al poder estatal extranjero. Iglesia y nación se identificaron en un momento en que la Iglesia católica se convirtió en la única institución capaz de hacer algo para afrontar la partición de Prusia, Rusia, Austria y Polonia. Durante el siglo XIX, el catolicismo, el nacionalismo romántico y el mesianismo eslavo se fundieron en una nueva religión civil polaca. De hecho, las primeras generaciones de trabajadores polacos no fueron descristianizadas ni desnacionalizadas, al menos en la medida en que era común en otros lugares. Por el contrario, a menudo hubo una fusión de clase, religiosa y de las identidades nacionales, un modelo que resurgió con el movimiento Solidaridad en 1980.

A lo largo de la era comunista, el catolicismo polaco experimentó un renacimiento extraordinario en el mismo momento en que las sociedades de Europa oriental fueron sometidas a un drástico proceso de secularización. Sin embargo, es importante ver el catolicismo polaco no como un vestigio residual de una sociedad tradicional, como las teorías de la modernización y la secularización tienden a entender, sino como el resultado de los procesos modernos de revitalización religiosa. En efecto, con el establecimiento del Estado independiente de Polonia después de la Primera Guerra Mundial, la unidad de la Iglesia y la nación comenzó a disolverse, y en la época de entreguerras, a pesar de la nostalgia con la que, según Ramet,[2] la jerarquía de la Iglesia puede ver este periodo, la Polonia católica comenzó a aproximarse cada vez más a los acontecimientos seculares religiosos generales europeos. La unidad de la Iglesia y la nación empezó a disolverse. Aparecieron divisiones estándares entre las clases, los partidos y las ideologías. Y también comenzó a surgir un anticlericalismo, aunque suave para los estándares latinos. Apareció en las disputas entre el Estado polaco no confesional y la Iglesia. Surgió entre los grandes sectores de la intelectualidad, que finalmente había incorporado la Ilustración, así como el positivismo y la crítica marxista de la religión. Brotó dentro de la izquierda

2. Ver el capítulo 5 en la obra de Timothy Byrnes y Peter Katzenstein (eds.) (2006), *Religion in an Expanding in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

socialista y dentro de los campesinos del movimiento liderado por Wincenty Witos. Fue la ocupación nazi y los torpes intentos del régimen comunista de imponer el modelo soviético de secularización forzosa desde arriba lo que creó las condiciones para la revitalización del catolicismo en Polonia y la persistencia del «excepcionalismo» polaco.

La reincorporación de la católica Polonia a la Europa secular puede ser vista tanto como «un reto difícil» y/o como «una gran tarea apostólica». Anticipándose a la amenaza de la secularización, los sectores integristas del catolicismo polaco han adoptado una actitud negativa hacia la integración europea. Exhortados por el papa polaco, el liderazgo de la Iglesia polaca, por el contrario, ha abrazado la integración europea como una gran tarea apostólica.[3]

En cuanto a la actitud de Polonia (Stadtmüller, 2000) hacia una integración europea se pueden distinguir cuatro tipos diferentes de «eurófobos», es decir, aquellos que están en contra de la integración por lo que representa «Europa». En primer lugar, está la izquierda comunista que no es contraria a la integración europea en sí, sino sólo está en contra de la integración en la Europa capitalista, y que, por tanto, estarían dispuestos a la integración después de una revolución social europea. En segundo lugar, encontramos aquellos que por motivos nacionalistas se oponen a cualquier tipo de integración multinacional, porque limita la soberanía nacional y resulta peligrosa para la identidad nacional y los valores nacionales polacos. En tercer lugar, hay quienes aún tienen miedo del expansionismo alemán y perciben a la UE como un ámbito para tal expansionismo, y por lo tanto puede considerarse como una variante particular de los nacionalistas «eurófobos». Por último, están los católicos «eurófobos», los que están en contra de la integración europea porque la Eu-

3. La contribución de Sabrina P. Ramet en este volumen ofrece un análisis detallado de las tensiones entre los «eurófobos» y «eurófilos» dentro del catolicismo polaco en el contexto más amplio de un análisis exhaustivo del papel de la Iglesia católica en los conflictos políticos y las «guerras culturales» en Polonia durante el periodo comunista y poscomunista. He tratado algunos de los mismos temas desde una perspectiva diferente en otros escritos (Casanova, 1994: Capítulo 4, 2003*b*). Esta sección sólo pretende señalar algunas de las paradojas de la integración de una Polonia todavía militante católica en una Europa poscristiana secular.

ropa de hoy ha perdido su identidad cristiana y por lo tanto sus valores seculares, materialistas y hedonistas representan una amenaza para la identidad y los valores de la católica Polonia. Éste es el punto de vista mantenido por los sectores integristas del catolicismo polaco, como Radio María, el padre Tadeusz Rydzyk o el obispo Stanislaw Stefanek. Lo que temen los «eurófobos» católicos es la amenaza de la secularización inherente a la europeización cultural.

Las ansiedades de los «eurófobos» parecen estar plenamente justificadas, ya que la premisa básica del paradigma de la secularización, en otras palabras, que cuanto más moderna es una sociedad más secular se hace, parece ser una suposición generalizada y se da por sentado también en Polonia. Dado que la modernización, en el sentido de actualizarse y alcanzar los niveles europeos de desarrollo político, económico, social y cultural, es uno de los objetivos de la integración europea, la mayoría de los observadores tienden a anticipar que dicha modernización conducirá también a la secularización en Polonia, poniendo fin al «excepcionalismo» religioso polaco.[4] Que Polonia se convierta, por fin, en un país europeo «normal» y «corriente», después de todo es uno de los objetivos de los «euroentusiastas». Pero la «norma» europea de la secularización garantiza un análisis minucioso más crítico, como trataré de mostrar en la sección final de este capítulo.

El episcopado de Polonia, no obstante, ha aceptado con entusiasmo la misión apostólica del papa, y ha subrayado en repetidas ocasiones que uno de sus objetivos una vez que Polonia se reincorpore a Europa es «restaurar la Europa de la Cristiandad». A pesar de que puede sonar absurdo a oídos de Europa occidental, tal mensaje ha encontrado resonancia en la tradición del mesianismo polaco. Salvo un cambio radical en el *Zeitgeist* secular europeo, sin embargo, este esfuerzo de evangelización tiene pocas posibilidades de éxito. Teniendo en cuenta la pérdida de la demanda de la religión en Europa occidental, el abastecimiento de excedentes de los recursos pastorales de Polonia para una actividad evangelizadora en toda Europa es improbable que resulte eficaz. En el mejor de los casos sin entusiasmo, cuando no categóricamente hostil, las contestaciones europeas a las llamadas de renovación de Juan Pablo II a un renacimiento europeo, indican la dificultad de la tarea.

Se podría proponer, tal vez, una menos ambiciosa, aunque no menos ardua, tarea apostólica con efectos igualmente notables. Permítasenos probar en Polonia la errónea tesis de la secularización. Dejemos a la *Polonia Semper Fidelis* mantener la fe en la identidad y la tradición católica, mientras se tenga éxito en su integración en Europa, convirtiéndose así en un país «normal» europeo. Dicho resultado, de ser factible, podría sugerir que la decadencia de la religión en Europa podría ser un proceso teleológico no necesariamente vinculado con la modernización, sino una elección histórica hecha por los europeos. Una Polonia moderna religiosa tal vez podría obligar a los europeos seculares a repensar sus supuestos secularistas y darse cuenta de que no es tanto Polonia quien está fuera de sintonía con las tendencias modernas, sino más bien la Europa secular quien no está sincronizada con el resto del mundo. La delimitación de tal escenario provocativo, aunque poco probable, reside sólo en la intención de romper el hechizo que el laicismo posee sobre la mente europea y las ciencias sociales.

Por supuesto, esta tarea apostólica más modesta de mantener la fe en la tradición católica de Polonia puede resultar una tarea demasiado extraordinaria. Proteger una tradición en las condiciones actuales exige una constante renovación de esta tradición y respuestas creativas a los retos cambiantes, y no sólo una tradicionalista defensa de la fe frente a las amenazas del liberalismo, el hedonismo y relativismo. Las tendencias religiosas en la Polonia postcomunista no son alentadoras. La Iglesia polaca ha desaprovechado gran parte de su autoridad con su defensa proteccionista de su poder institucional, con sus intervenciones de mano dura en los procedimientos parlamentarios, en los procesos electorales y en los debates públicos, con su resistencia administrativa a conceder mayor autonomía a los laicos, y con su desconfianza de las modernas libertades individuales y la libertad de conciencia, así como las libertades intelectuales, artísticas y morales. En particular, como ha señalado Ramet,[5]

4. Esta expectativa está acertadamente recogida en el encabezamiento del capítulo 1 de George Sanford (1999), *Poland. The Conquest of History*, «From God's Playground to Normality».

5. Ver el capítulo 5 en la obra citada de Timothy Byrnes y Peter Kazenstein.

con su resistencia fundamentalista a las transformaciones modernas en las relaciones de género y la moral sexual.

Obviamente, sólo el futuro dirá si el catolicismo polaco ha sido la oportunidad y el reto para la «integración» europea. Los observadores europeos occidentales están acostumbrados a restar importancia a las manifestaciones de efervescencia religiosa polaca y del mesianismo polaco, considerándolos como anacronismos molestos y sin remedio, si no reaccionarios, como una expresión románticamente heroica de los polacos, incluso desaforada, como una tendencia a resistir la marcha de la historia. Sucedió durante los levantamientos de Polonia del siglo XIX y también ocurrió durante el movimiento Solidaridad. Los avances europeos en Polonia y Europa occidental surgieron sin ningún tipo de sincronización. Sin embargo, en ambos casos los polacos confundieron el *Zeitgeist* predominante. Lo sorprendente, algunos dirían milagroso, es el ascenso del cardenal Wojtyła al papado como Juan Pablo II, su visita triunfal a Polonia en 1979, el surgimiento de Solidaridad un año después, y el colapso del sistema soviético en 1989, ocasionando el fin la Guerra Fría y de la división de Europa oriental y occidental, que alteraron radicalmente la marcha de la historia y las configuraciones geopolíticas mundiales.[6] El demostrado poder, en repetidas ocasiones,

6. En el capítulo 11 del citado libro compilado por Byrnes y Katzenstein, Timothy A. Byrnes pone de manifiesto la importancia de ver la Iglesia católica como un régimen religioso transnacional, incluso con el fin de comprender la dinámica de las Iglesias nacionales. Esto es evidente en la compleja dinámica entre el centro de Roma encabezado por el papa polaco y la Iglesia católica polaca. Pero es igualmente importante tener en cuenta que todas las características transnacionales de la Iglesia católica que damos por sentado hoy en día —la supremacía papal, el control de la ordenación de obispos en todo el mundo, los concilios ecuménicos, cuadros transnacionales religiosos, movimientos religiosos transnacionales, centros religiosos transnacionales, peregrinaciones transnacionales— son relativamente recientes (después del Vaticano I) y renacimientos modernos de los acontecimientos medievales, que habían desaparecido o habían sido muy debilitados a lo largo de la Era Moderna con la aparición del sistema westfaliano de Estados y el control de las Iglesias católicas por reyes católicos (Casanova, 1997). Los regímenes religiosos siempre están insertados en regímenes terrenales. Los procesos contemporáneos de globalización ofrecen estructuras de oportunidad a la Iglesia católica para reconstituirse como un régimen transnacional religioso con alcance global. Si la ortodoxia responde a los desafíos transnacionales y a las oportunidades de la europeización y la globalización es, por supuesto, un asunto

de la renovación del catolicismo polaco, que no debería confundirse con una tradición residual y recesiva, ha confundido a escépticos y críticos ya anteriormente. Esto podría volver a ocurrir.

¿Podría una Turquía democrática musulmana unirse alguna vez al club europeo cristiano o cuál es el país desgajado?

Mientras la amenaza de una cruzada polaca cristiana despierta poco temor entre los europeos seculares, convencidos de su capacidad para asimilar la Polonia católica en sus propios términos, la perspectiva de adhesión de Turquía a la Unión Europea genera, del mismo modo, un desasosiego mucho mayor entre los europeos, cristianos y poscristianos, pero de una naturaleza que no puede ser fácilmente expresada, al menos no públicamente. Turquía ha estado pacientemente llamando a la puerta del club europeo desde el año1959, tan sólo cortésmente se le ha dicho que siga esperando, mientras mira al último en llegar después de que a este recién llegado se le haya invitado primero en las sucesivas oleadas de adhesión.

La formación de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA) en 1951 por los seis miembros fundadores (Benelux, Francia, Italia y Alemania Occidental) y su extensión a la Comunidad Económica Europea (CEE) o «mercado común» en el año 1957 se basa en dos reconciliaciones históricas: la reconciliación entre Francia y Alemania, dos países que habían estado en guerra o preparándose para la guerra desde 1870 hasta 1945, y la reconciliación entre protestantes y católicos dentro de la democracia cristiana. En efecto, los dirigentes o notables demócrata-cristianos en los seis países jugaron un papel básico en el proceso inicial de la integración europea. La Guerra Fría, el Plan Marshall, la OTAN y el recién creado eje Washington-Roma crea-

a resolver. Pero también hay que tener en cuenta que, aunque la autocefalia puede ser una tradición eclesiástica muy antigua dentro de la ortodoxia, la división del cristianismo ortodoxo en Iglesias autocéfalas «nacionales», «patriarcales», es un desarrollo «moderno» que acompaña a la expansión del sistema de Estados-nación en los territorios ortodoxos, a partir de la creación del patriarcado de Moscú en el siglo XVI, un movimiento paralelo a la creación de Iglesias nacionales protestantes y católicas.

ron el contexto geopolítico para ambas reconciliaciones. Grecia en junio de 1959 y Turquía en julio de 1959, enemigos hostiles, a pesar de ser miembros de la OTAN, fueron los dos primeros países en solicitar su integración en la CEE. Ese mismo mes de julio, otros países de Europa occidental formaron la EFTA como una alternativa a la CEE. Sólo la España de Franco quedó fuera de todas las asociaciones incipientes y alianzas de Europa occidental.

Por supuesto, la CEE siempre dejó claro que los candidatos para la admisión deberían cumplir con rigurosas condiciones económicas y políticas. Irlanda, Reino Unido y Dinamarca solicitaron formalmente su admisión en 1961 pero su incorporación no fue posible hasta 1973. España y Portugal fueron rechazados sin ambigüedades, porque estaban gobernados por regímenes autoritarios, pero les dieron unas condiciones claras y plazos concretos una vez que sus democracias estuvieran encaminadas hacia la consolidación. Ambos se adhirieron a la CEE en 1986. Grecia, mientras tanto, ya había ganado la admisión en 1981 y con ello *de facto* un poder de veto sobre la admisión de Turquía. Pero incluso después, Grecia y Turquía presentaron una cuasi-*détente*, y Grecia lo expresó presentando el aval de admisión de Turquía a cambio de la admisión de toda la isla de Chipre, todavía Turquía no había recibido una respuesta clara, se le dijo de nuevo otra vez que debía volver al final de la lista de espera. La caída del Muro de Berlín reordenó las prioridades y la dirección de la integración europea hacia el este. En 2004 se incorporaron a la UE diez nuevos miembros, ocho pertenecientes a los países excomunistas más Malta y Chipre. Prácticamente todos los territorios de la cristiandad medieval, esto es, católicos y protestantes europeos, están ahora reunidos en la nueva Europa. Solamente la Croacia católica y las neutrales Suiza y Noruega no pertenecen a la UE, mientras están presentes la Grecia «ortodoxa» y los grecochipriotas, la única «otra» religión «ortodoxa» de Rumanía y Bulgaria se supone que siguen en la cola, pero sin un calendario claro. Mucho menos evidente es cuándo comenzarán en serio las negociaciones para la admisión de Turquía en el club europeo.

El primer desbloqueo, aunque todavía no de manera formal, a los debates de la candidatura de Turquía durante la Cumbre de Copenhague de 2002, tocó la fibra sensible entre todas las jerar-

quías de responsables de políticas públicas europeas. El amplio debate reveló la cantidad de personas practicantes del «islam», con todas sus representaciones tergiversadas como *el otro* de la civilización, éste era el verdadero problema más que el grado en que Turquía estaba preparada para cumplir con las mismas estrictas condiciones económicas y políticas solicitadas a los otros nuevos miembros. Acerca del afán de Turquía para unirse y de la voluntad de cumplir las condiciones, no puede haber duda de que hoy el nuevo gobierno del AKP ha reiterado de manera inequívoca la posición de todas las administraciones «secularistas» turcas anteriores. Los poderes «públicos» turcos, laicos y musulmanes por igual, han hablado al unísono. El gobierno es sin duda el nuevo gobierno democrático más representativo de toda la historia moderna de Turquía. Un amplio consenso aparentemente ha sido alcanzado entre la población turca, demostrando que Turquía ya no es un «país dividido» respecto a la cuestión de adhesión a Europa y por lo tanto «a Occidente». Dos de los tres requisitos establecidos por Samuel Huntington (1996: 139) de un país dividido para redefinir satisfactoriamente su identidad cultural (de su civilización) claramente se han cumplido: «En primer lugar, la élite política y económica del país en general tiene que estar apoyando y entusiasmada por este movimiento. En segundo lugar, la opinión pública tiene que estar al menos dispuesta a aceptar la redefinición de la identidad». El tercer requisito era el que aparentemente faltaba: «Los elementos dominantes en la civilización de acogida, en la mayoría de los casos Occidente, tienen que estar dispuestos a aceptar la conversión».

El sueño de Kemal Ataturk, «Padre de la patria turca», de engendrar una moderna nación-Estado turca republicana secular occidental modelada siguiendo los patrones de la *laïcité* republicana francesa se ha demostrado que no es fácil alcanzar, al menos, en los términos kemalistas. Pero la posibilidad de una Turquía democrática, verdaderamente representativa de su población musulmana común, unida a la Unión Europea, es en estos momentos por vez primera verdadera. Los «seis indicadores» del kemalismo (republicanismo, nacionalismo, secularismo, estatismo, populismo y reformismo) no podrían conducir hacia una democracia representativa viable. En última instancia, el proyecto de construir un Estado-nación desde arriba estaba condenado al fracaso porque era demasiado secular para los

islamistas, así mismo para los sunitas y para los aleviés, e igualmente para los kurdos turcos. Un Estado turco en el que las identidades colectivas y los intereses de los grupos que constituyen la inmensa mayoría de la población no puede encontrar representación pública no puede ser verdaderamente una democracia representativa, incluso si se basa en los principios republicanos seculares modernos. Pero la democracia musulmana es tan posible y viable hoy en Turquía como lo fue la democracia cristiana hace medio siglo en el oeste de Europa. El Partido Justicia y Desarrollo (AKP) de Tayyip Erdogan se define como un partido «demócrata musulmán» y no como un partido «islamista». Sin embargo, el partido de Erdogan ha sido repetidamente acusado de ser «fundamentalista» y de socavar los principios seculares sagrados de la Constitución kemalista, que prohíbe a los partidos «religiosos», así como a los partidos «étnicos», a la religión y a la etnicidad, constituir formas de identidad a las que no les está permitida la representación pública en la Turquía laica.[7]

7. Debe quedar claro que mi análisis aquí está totalmente de acuerdo con los argumentos de M. Hakan Yavuz en el capítulo 9 del citado texto compilado por Byrnes y Katzenstein, más bien que con los análisis de Bassam Tibi en el capítulo 8 del citado libro. El argumento de Tibi sólo sería plausible si de verdad uno asumiera que el proyecto del AKP de adherirse a la Unión Europea, su nuevo discurso de los derechos humanos, la democracia, la sociedad civil y el imperio de la ley, es sólo una maniobra de diversión táctica de los «pseudo-demócratas» islamistas para alcanzar su verdadero objetivo estratégico de imposición de un Estado de la charia islámica por el uso instrumental de la europeización jurídica, es decir, la adaptación del sistema constitucional y jurídico de Turquía a las normas europeas, con el fin de desmantelar el Consejo de Seguridad secularista que está controlado por los militares como guardianes del orden kemalista y que es lo único que se interpone en el camino de la conquista del Estado. Encuentro dicho argumento totalmente inverosímil. Incluso si se ha de reconocer que, de hecho, tras todas sus declaraciones públicas y sus movimientos decisivos hacia reformas democráticas y legales, no obstante, ésta es la verdadera agenda oculta de los islamistas que adoptaron después de la experiencia del golpe militar de 1997, debería resultar evidente que esa táctica de la europeización jurídica nunca podía conducir al objetivo estratégico de establecer un Estado islámico. La similitud con la vía democrática fascista impulsada en la década de los treinta, las estrategias comunistas de la década de los cuarenta o el FIS argelino en los noventa, simplemente, están fuera de lugar. El AKP está utilizando su victoria electoral para impulsar la europeización jurídica y cultural a fin de cumplir las condiciones para adherirse a la Unión Europea. La idea de que una vez que sean aceptadas, revelarán sus verdaderas intenciones de imponer un Estado islámico autoritario, me parece absurda. Yavuz ofrece un argumento mucho más plausible, apoyado por pruebas convincentes de la sociología empírica de la transformación del AKP de ser un partido islamista a un partido democrático musulmán, que es similar a la transformación de los partidos católicos dudosamente democráticos de la década de los treinta, en Europa, en partidos demócrata-cristianos a finales de 1940 y 1950, los mismos que patrocinaron el proyecto de la CEE. Para un análisis comparativo del *aggiornamento* católico y musulmán ver Casanova (2001*b*).

Uno se pregunta si no es imposible que la democracia no se convierta en un «juego» cuando a las potenciales mayorías no se les permite ganar las elecciones, y cuando los políticos civiles seculares piden a los militares que acudan al rescate de la democracia mediante la prohibición de estas mayorías potenciales que amenazan su identidad secular y su poder. Prácticamente todos los países de la Europa continental han tenido partidos religiosos en un momento u otro a lo largo de su historia. Muchos de ellos, particularmente los católicos, tenían dudosas credenciales democráticas hasta que la negativa experiencia aprendida del fascismo los convirtió en partidos demócrata-cristianos. Al menos si a las personas no se les permite jugar la partida limpiamente, puede resultar difícil para ellos apreciar las normas y adquirir un hábito democrático. Uno se pregunta, ¿quiénes son los verdaderos «fundamentalistas aquí: los musulmanes que quieren obtener el reconocimiento público de su identidad y exigir el derecho a movilizarse para promover sus ideales y sus intereses materiales, respetando las reglas democráticas del juego, o los «laicos» que ven el velo musulmán llevado por una representante parlamentaria formalmente elegida como una amenaza a la democracia turca y como una afrenta blasfema contra los principios secularistas sagrados del Estado kemalista? ¿Podría la Unión Europea aceptar la representación pública del islam dentro de sus fronteras? ¿Puede la Europa «secular» admitir a una Turquía democrática «musulmana»? Oficialmente, hasta ahora la negativa de Europa para aceptar a Turquía se basa principalmente en su deficiente historial de derechos humanos. Pero no existen indicios demasiado sutiles de que una Europa aparentemente secular es aún demasiado cristiana cuando se trata de la posibilidad de imaginar un país musulmán como parte de la comunidad europea. Uno se pregunta si Turquía representa

una amenaza a la civilización occidental o, mejor dicho, es un desagradable recordatorio de una identidad cristiana europea *blanca*, vagamente sumergida, inefable y *cargada de ansiedad*.

Los amplios debates públicos en Europa sobre la admisión de Turquía en la UE, mostraron que Europa era realmente un país dividido, profundamente dividido sobre su identidad cultural, incapaz de resolver la cuestión de si la unidad europea, y por lo tanto sus límites externos e internos, deben estar definidos por el patrimonio común de la cristiandad y la civilización occidental o por los valores seculares modernos del liberalismo, los derechos humanos universales, la democracia política y la tolerancia y el multiculturalismo inclusivo. Públicamente, desde luego, las élites seculares liberales europeas no podían compartir la definición del papa sobre la civilización europea como esencialmente cristiana. Pero tampoco podían verbalizar las exigencias tácitas «culturales» que hacen que la integración de Turquía en Europa sea un asunto difícil. El espectro de millones de ciudadanos turcos que ya están en Europa, pero no son europeos, muchos de ellos inmigrantes de segunda generación, atrapados entre un viejo país que han dejado atrás y sus sociedades europeas de acogida incapaces o no dispuestas a asimilarlos, sólo hace más visible el problema. Los «trabajadores invitados» pueden ser incorporados con éxito económico. Incluso pueden tener derecho a voto, al menos en el nivel local, y demostrar ser ciudadanos modelo o, por lo menos, ciudadanos comunes. Pero, ¿pueden saltarse las reglas no escritas de la adhesión cultural europea o deben seguir siendo «extraños»? ¿Puede la Unión Europea abrir nuevas condiciones para el modelo de multiculturalismo que sus sociedades nacionales constitutivas encuentran tan difíciles de aceptar?

¿Puede la Unión Europea acoger e integrar a «otros» inmigrantes? ¿Pueden el islam y otras religiones de inmigrantes no occidentales llegar a ser religiones «públicas» europeas?

A lo largo de la Era Moderna, las sociedades de Europa occidental han sido países de envío de inmigrantes, de hecho fue la principal región en el mundo de envío de inmigrantes. Durante

la etapa colonial, los colonos y colonizadores europeos, criados y trabajadores penales, misioneros, empresarios y administradores coloniales se establecieron en todos los rincones del mundo. Durante el periodo de la industrialización, desde 1800 hasta la década de 1920, se estima que alrededor de 85 millones de europeos emigraron al Nuevo Mundo y al hemisferio sur y sólo el 60 % de ellos lo hicieron a Estados Unidos (Hirschman *et al.*, 1999). En las últimas décadas, sin embargo, los flujos migratorios se han invertido y muchas sociedades de Europa occidental, en cambio, se han convertido en centros de inmigración global. Una comparación con Estados Unidos, la sociedad paradigmática de inmigrantes (a pesar del hecho de que desde finales de 1920 hasta finales de 1960 también se convirtió en una sociedad relativamente cerrada a la inmigración), revela algunas diferencias características en la experiencia contemporánea de Europa occidental respecto a la inmigración.

Aunque la proporción de inmigrantes extranjeros en muchos países europeos (Reino Unido, Francia, Holanda, Alemania Occidental antes de la reunificación), aproximadamente el 10 %, es similar a la proporción de nacidos en el extranjero en Estados Unidos hoy en día, la mayoría de estos países todavía tienen dificultad para verse como sociedades permanentes de inmigrantes o considerar a la segunda generación como nacionales, independientemente de su situación jurídica. Pero son las diferentes formas mediante las cuales tratan de acomodar y regular a las religiones inmigrantes, en particular el islam, lo que hace que las sociedades europeas se distingan no sólo de Estados Unidos, sino también entre sí. Las sociedades europeas tienen marcadamente diferentes estructuras institucionales y legales en cuanto a asociaciones religiosas y muy diferentes políticas de reconocimiento estatal, de regulación estatal y de ayuda estatal a los diferentes grupos religiosos, así como diversas normas relativas a cuándo y dónde uno puede expresar públicamente las creencias y prácticas religiosas.

En su trato con las religiones de los inmigrantes los países europeos, como Estados Unidos, tienden a reproducir su particular modelo de separación de Iglesia y Estado y los patrones de regulación de sus propias minorías religiosas. El modelo secularista *étatiste* de Francia y la cultura política de la *laïcité* exige la privatización estricta de la religión, la eliminación de la religión

de cualquier foro público, mientras que al mismo tiempo presiona a los grupos religiosos para que se organicen en una sola Iglesia descentralizada parecida a una estructura institucional que puede ser regulada y servir como interlocutor con el Estado, siguiendo el modelo tradicional del concordato con la Iglesia católica. Gran Bretaña, por el contrario, mientras mantiene la Iglesia establecida de Inglaterra, permite una mayor libertad de las asociaciones religiosas que tratan directamente con las autoridades locales y juntas escolares para promover cambios en la educación religiosa, los regímenes alimentarios escolares, etc., con pequeñas apelaciones directas al gobierno central. Alemania, siguiendo el modelo *multiestablishment*, ha intentado organizar una institución islámica cuasi-oficial, en ocasiones en combinación con esfuerzos paralelos en algunas cuestiones con el Estado turco para regular su diáspora. Pero las divisiones internas entre los inmigrantes procedentes de Turquía y su expresión pública y la movilización de las identidades que rivalizan (laica, musulmana aleví y kurdos) en el contexto democrático alemán han puesto en peligro cualquier proyecto de institucionalización desde arriba. Holanda, a partir de su modelo tradicional de segregación, parecía, al menos hasta hace muy poco, inclinarse por el establecimiento regulado por el Estado pero auto-regulado y separado del pilar musulmán. Últimamente, sin embargo, la Holanda liberal tolerante está expresando otros pensamientos y parece dispuesta a aprobar una legislación más restrictiva estableciendo nítidos límites a las categorías de las normas no-europeas, no modernas, y a los hábitos que está dispuesta a tolerar.

Si uno mira a la Unión Europea en su conjunto, con todo, existen dos diferencias fundamentales con la situación existente en Estados Unidos. En primer lugar, en Europa, inmigración e islam son casi sinónimos. La inmensa mayoría de los inmigrantes en la mayor parte de países europeos, el Reino Unido es la principal excepción, son musulmanes, y la abrumadora mayoría de los musulmanes europeos occidentales son inmigrantes. Esta identificación se encuentra aún más pronunciada en aquellos casos en que la mayoría de los inmigrantes musulmanes tienden a provenir principalmente de una única región de origen, por ejemplo, Turquía en el caso de Alemania, el Magreb en el caso de Francia. Esto implica una sobreimposición de las diferentes dimensiones de «alteridad» exacerbando los problemas

de las fronteras, el alojamiento y la incorporación. El inmigrante, lo religioso, lo racial y los «otros» no privilegiados socio-económicos, todos tienden a coincidir.

En Estados Unidos, por el contrario, los musulmanes constituyen al menos el 10 % de todos los nuevos inmigrantes, una cifra que en realidad probablemente disminuya debido a las restricciones estrictas a la inmigración árabe y musulmana impuestas después de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Desde la Oficina del Censo de EE.UU. al Servicio de Inmigración y Naturalización, y a otras agencias gubernamentales, no se les permite recoger información sobre la religión, no existen estimaciones fiables sobre el número de musulmanes en Estados Unidos (Leonard, 2003). Las estimaciones disponibles varían mucho entre 2,8 y 8 millones. Por otra parte, se considera que entre el 30 y el 42 % de todos los musulmanes en Estados Unidos son afroamericanos convertidos al islam, lo que hace más difícil la caracterización del islam como una religión extranjera, no estadounidense. Por otra parte, las comunidades de inmigrantes musulmanes en Estados Unidos son sumamente diversas en términos del origen de regiones geográficas de todo el mundo musulmán, en términos de tradiciones islámicas discursivas y en términos de características socio-económicas. Como resultado, la dinámica de interacción con otros inmigrantes musulmanes, con musulmanes afroamericanos, con inmigrantes no-musulmanes de las mismas regiones de origen y con sus cercanos anfitriones estadounidenses, dependiendo de las características socio-económicas y patrones residenciales, son mucho más complejas y diversas que lo que uno encuentra en Europa.

La segunda principal diferencia tiene que ver con el papel de la religión y las identidades religiosas de grupo en la vida pública y en la organización de la sociedad civil. A pesar de las diferencias internas, las sociedades de Europa occidental son sociedades profundamente laicas, configuradas por el régimen de conocimiento hegemónico del secularismo. Como sociedades democráticas liberales que toleran y respetan la libertad religiosa individual. Pero debido a la presión hacia la privatización de la religión, que entre las sociedades europeas se ha convertido en una característica que da por supuesto la auto-definición de una sociedad moderna secular, aquellas sociedades tienen una dificultad mucho mayor en el reconocimiento de alguna fun-

ción legítima de la religión en la vida pública y en la organización y la movilización de identidades de grupo colectivas. Las identidades colectivas y sus representaciones públicas organizadas por los musulmanes se han convertido en una fuente de ansiedad, no sólo por su alteridad religiosa como una religión no cristiana y no europea, sino lo más importante, debido a su propia religiosidad como la «alteridad» de la laicidad europea. En este contexto, la tentación de identificar el islam con fundamentalismo se hace más pronunciada. El islam, por definición, se convierte en el «otro» de la modernidad secular occidental, una identificación que se superpone a la vieja imagen del islam como el «otro» de la cristiandad europea. Por lo tanto, los problemas planteados por la incorporación de los inmigrantes musulmanes llegan a estar consciente o inconscientemente asociados a problemas (vejatorios) aparentemente relacionados con el papel de la religión en la esfera pública, problemas que las sociedades europeas asumieron que ya los habían solucionado de acuerdo con la norma liberal secular de privatización de la religión.

Por el contrario, los estadounidenses son claramente más religiosos que los europeos y, por lo tanto, hay cierta presión para que los inmigrantes se ajusten a las normas religiosas de América. Por lo general, el caso es que los inmigrantes en Estados Unidos tienden a ser más religiosos que lo eran en sus países de origen. Pero aún más importante, hoy como en el pasado, la religión y las identidades públicas religiosas confesionales desempeñan un papel importante en el proceso de incorporación de los nuevos inmigrantes. La tesis de Will Herberg (1983: 27F) en relación con el viejo inmigrante europeo, que «no sólo esperaba conservar su antigua religión, ya que no estaba previsto conservar su antigua lengua o nacionalidad, pero tal era el diseño de América que fue en gran medida en y a través de la religión que él, o más bien sus hijos y nietos, encontraron un lugar de identificación en la vida estadounidense», todavía sigue en vigor con los nuevos inmigrantes. La tesis implica que las identidades colectivas religiosas han sido una de las formas principales, y la raza la otra, de estructuración interna del pluralismo de la sociedad en la historia de América. La religión y la raza y sus complejos enredos han servido para estructurar la experiencia americana de incorporación de inmigrantes, de hecho son las claves del «excepcionalismo estadounidense».

Hoy en día, una vez más, el pluralismo religioso estadounidense se está expandiendo e incorporando a todas las religiones del mundo en la misma forma que anteriormente se integraron las religiones de los antiguos inmigrantes. Se lleva a cabo un complejo proceso de adaptación mutuo. Como aconteció en el pasado con el catolicismo y el judaísmo, otras religiones del mundo —el islam, el hinduismo, el budismo— están siendo «americanizadas» y en el proceso, éstas están transformando la religión en Estados Unidos, mientras la diáspora religiosa en Estados Unidos al mismo tiempo está actuando como catalizador para la transformación de las antiguas religiones en sus civilizaciones de origen, de la misma manera en que el catolicismo americano tuvo un impacto en la transformación del catolicismo mundial y el judaísmo estadounidense ha transformado el judaísmo mundial.

Este proceso de institucionalización de la expansión del pluralismo religioso se vio facilitado por la doble cláusula de la Primera Enmienda, la cual garantiza «ningún establecimiento» de la religión a nivel estatal, por lo tanto la estricta separación entre Iglesia y Estado y la verdadera neutralidad del Estado secular, así como «el libre ejercicio» de la religión en la sociedad civil, que incluye severas restricciones a la intervención estatal y a la regulación administrativa del ámbito religioso. Es esta combinación de un Estado estrictamente secular y de la protección constitucional del libre ejercicio de la religión en la sociedad lo que distingue el contexto institucional americano del europeo. En Europa se encuentra en un extremo el caso de Francia, donde un Estado laico no sólo restringe y regula el ejercicio de la religión en la sociedad sino que en realidad impone en la sociedad su ideología republicana de la *laïcité*. Por otro lado, está el caso de Inglaterra, donde una Iglesia establecida estatal es compatible con una amplia tolerancia de las minorías religiosas y el libre ejercicio relativamente no regulado de la religión en la sociedad.

Como sistemas democráticos liberales, todas las sociedades europeas respetan el ejercicio privado de la religión, incluyendo el islam, como un derecho humano individual. Es el libre ejercicio público y colectivo del islam como una religión de inmigrantes lo que en la mayoría de las sociedades europeas resulta difícil de tolerar, precisamente alegando que el islam es percibido como

una religión esencialmente «no-europea». Los motivos explícitos para considerar el islam «no-europeo» varían sustancialmente en toda Europa entre grupos políticos y sociales. Para los anti-inmigrantes, la derecha nacionalista xenófoba, representada por el discurso de Le Pen en Francia y por el mensaje plano de Jörg Haider en Austria, el islam simplemente no es bien recibido y no es asimilable, porque es una religión «extranjera» de los inmigrantes. Tal xenofobia y, por lo general, la actitud racista puede ser claramente diferente de la posición de los conservadores «católicos», paradigmáticamente expresada por el cardenal de Bolonia, cuando declaró que Italia debería acoger a los inmigrantes de todas las razas y regiones del mundo, pero particularmente debería seleccionar inmigrantes católicos a fin de preservar la identidad católica del país.

Los liberales seculares europeos tienden a mirar con recelo dichas expresiones obvias de la intolerancia racista y la intolerancia religiosa. Pero cuando se trata del islam, los europeos seculares tienden a poner de relieve los límites y prejuicios de tolerancia secular moderna. No es probable que se escuche a los políticos liberales e intelectuales seculares declaraciones xenófobas o anti-religiosas explícitamente. La formulación de lo políticamente correcto tiende a motivar locuciones como «Damos la bienvenida a todas y todos los inmigrantes independientemente de su raza o religión, siempre y cuando estén dispuestos a respetar y aceptar nuestras modernas normas liberales seculares europeas». La articulación explícita de esas normas puede variar de un país a otro. Las controversias sobre el velo musulmán en tantas sociedades europeas y el abrumador apoyo entre los ciudadanos franceses, al parecer incluyendo entre ellos a una mayoría de musulmanes franceses, a la recientemente aprobada legislación restrictiva que prohíbe el uso de velos musulmanes y otros símbolos ostensiblemente religiosos en las escuelas públicas, que son vistos como «una amenaza a la cohesión nacional», puede ser un ejemplo extremo del secularismo no liberal. Pero, de hecho, en la liberal Holanda uno percibe similares tendencias de legislación restrictiva dirigida a los inmigrantes musulmanes, precisamente en nombre de la protección de sus tolerantes tradiciones liberales como una amenaza no liberal, fundamentalista, representada por la reproducción de costumbres patriarcales transmitidas a las generaciones de jóvenes por inmigrantes musulmanes.

De manera bastante reveladora, el primer ministro Jean-Pierre Raffarin, en su discurso ante la legislatura francesa, defendiendo la prohibición de símbolos religiosos ostensibles en las escuelas públicas, se refirió en la misma exaltación a Francia como «la vieja tierra de la cristiandad» y al principio inviolable de la laicidad, exhortando al islam a adaptarse al principio de la laicidad como lo han hecho antes todas las demás religiones de Francia. «Para la mayoría de los recién llegados, estoy hablando aquí del islam, el secularismo es una oportunidad, la oportunidad de ser una religión de Francia» (Sciolino, 2004). El velo islámico y otros signos religiosos están justificadamente prohibidos en las escuelas públicas, añadió, porque «están tomando un significado político», mientras que según el principio laicista de la privatización de la religión, «la religión no puede ser un proyecto político». El tiempo dirá si la restrictiva legislación tendrá el efecto deseado de detener la propagación del «islam radical» o si probablemente pondrá de manifiesto una respuesta contraria de radicalizar aún más a una comunidad inmigrante ya alienada e inadaptada.

La exposición razonada positiva que uno oye entre los liberales en apoyo a dicha restricción antiliberal del libre ejercicio de la religión generalmente se pone en términos de la deseable emancipación obligatoria de las jóvenes de la discriminación de género y del control patriarcal, si fuera necesario en contra de su expresa voluntad. Éste era el discurso sobre el cual el asesinado político holandés Pim Fortuyn construyó su exitosa plataforma electoral anti-emigrante en la liberal Holanda, una campaña que está dando sus frutos en la nueva restrictiva legislación. Mientras que de las personas religiosas conservadoras se espera que toleren un comportamiento considerado moralmente abominable como la homosexualidad, los liberales europeos seculares abiertamente declaran que las sociedades europeas no deberían tolerar el comportamiento de los hábitos religiosos o costumbres culturales que son moralmente detestables en la medida en que son contrarios a las modernas normas liberales seculares europeas. Lo que hace a la tiranía intolerante de la mayoría liberal secular justificable en origen no es justamente el principio democrático del gobierno de la mayoría, sino más bien el supuesto laicista teleológico incorporado en las teorías de la modernización donde un conjunto de normas son reaccionarias,

fundamentalistas y anti-modernas, mientras otras son progresistas, liberales y modernas.

El nativismo xenófobo contra los inmigrantes, los prejuicios secularistas antirreligiosos, las críticas liberal-feministas del fundamentalismo musulmán patriarcal y el temor a las redes terroristas islamistas, se están fusionando indiscriminadamente en toda Europa en un discurso uniforme anti-musulmán que prácticamente excluye el modelo de ajuste mutuo entre grupos de inmigrantes y las sociedades de acogida necesario para la incorporación satisfactoria de inmigrantes. El paralelismo con el nativismo anti-católico de carácter protestante republicano en Estados Unidos de mediados del siglo XIX es verdaderamente sorprendente. El discurso totalizador de hoy sobre el islam como esencialmente anti-moderno, fundamentalista, como religión no liberal y antidemocrática, repite la cultura del discurso del siglo XIX sobre el catolicismo (Casanova, 2001*b*).

¿Existe una necesidad de referencias a Dios o a su herencia cristiana en la nueva Constitución Europea o Europa necesita una nueva «religión civil» secular basada en principios de la Ilustración?

En sentido estricto, las constituciones modernas no necesitan referencias trascendentes ni existen muchas evidencias empíricas para el argumento funcionalista de que la integración normativa de las modernas sociedades diferenciadas requiera algún tipo de «religión civil».

En principio hay tres maneras posibles de abordar las disputas provocadas por la redacción del preámbulo de la nueva Constitución Europea. La primera opción sería evitar cualquier polémica al abandonar por completo el propio proyecto de la redacción de un preámbulo de auto-definición para explicar al mundo la racionalidad política y la identidad de la Unión Europea. Sin embargo, esta opción habría sido contraproducente en la medida en que la principal razón y el propósito de redactar una nueva Constitución Europea parece ser extra-constitucional, en otras palabras, contribuir a la integración social europea, realzar una

identidad europea común y el recurso para el déficit de la legitimidad democrática.[8]

Una segunda alternativa sería la mera enumeración de los valores básicos comunes que constituyen el «consenso solapado» de la Unión Europea, ya sea como verdades evidentes o como un hecho social, sin entrar en la controvertida polémica para establecer el fundamento normativo o averiguar la genealogía de los valores europeos. Ésta fue la opción elegida por los firmantes de la Declaración de Independencia Americana, cuando proclamaron *nosotros sostenemos esas verdades como evidentes*. Pero el marcado efecto retórico de esta memorable frase se basaba en dar por sentado la creencia en un Dios Creador que ha dotado a los seres humanos de derechos inalienables, una creencia compartida por igual entre republicanos deístas, protestantes establecidos y pietistas sectarios radicales. En nuestro contexto poscristiano y posmoderno no es tan simple evoca tales «verdades» evidentes que no requieren ninguna base discursiva. En el año 2000, en la solemne proclamación de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea se intentaba producir un efecto similar con su párrafo de apertura: «Consciente de su herencia espiritual y moral, la Unión se fundamenta sobre los valores universales indivisibles de la dignidad humana, la libertad, la igualdad y la solidaridad». Pero la proclamación de aquellos valores como un hecho social básico, como el marco normativo común compartido por la mayoría de los europeos, a duras penas tendría el efecto deseado de cimentar una identidad política europea común. Simplemente, reitera las declaraciones ya existentes en la mayoría de las constituciones nacionales europeas, de la Convención Europea de 1950 sobre Derechos Humanos, y lo más importante, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas aprobada en el año 1948. Sin abordar explícitamente la cuestión espinosa de la «herencia espiritual y moral» de Europa y su controvertido papel en la génesis de aquellos supuestos «valores universales», es poco

8. Este punto fue expuesto enérgicamente por Dieter Grimm en su discurso de apertura, «Integración según la Constitución. Perspectivas jurídicas y simbólicas de la Constitución Europea», en la conferencia «Hacia la Unión de Europa: las ramificaciones culturales y legales», en la New School University, en Nueva York, el 5 de marzo de 2004.

probable que dicha declaración pueda tener el efecto deseado de inscribir aquellos valores como únicos, en particular, o como conmovedoramente «europeos» simplemente. La última opción y la más responsable debería ser afrontar la tarea difícil y polémica de definir, a través del debate abierto y público de la política, la identidad de la nueva Unión Europea: ¿quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Qué constituye nuestra herencia espiritual y moral y los límites de nuestra identidad colectiva? ¿Cómo debería ser la flexibilidad interna y el grado de apertura exterior de esos límites? En cualquier circunstancia esto sería una tarea enormemente compleja que implica abordar y llegar a un acuerdo con muchos aspectos problemáticos y contradictorios de la herencia cultural europea en sus dimensiones intra-nacional, intra-europea y global-colonial. Pero una tarea tan compleja se hace más difícil por los prejuicios seculares que se oponen ya no sólo a la crítica honesta y a la evaluación reflexiva de la herencia judeo-cristiana, sino incluso a cualquier referencia pública oficial a tal herencia, alegando que cualquier referencia a la religión podría ser causa de polémica y contraproducente, excluyente, o simplemente que viola los postulados seculares.

El propósito de este argumento no implica que la nueva Constitución Europea debería hacer alguna referencia a cualquier realidad trascendente o a la herencia cristiana, sino simplemente señala que las disputas provocadas por la posible incorporación de alguna referencia religiosa en el texto constitucional parecería indicar que los supuestos secularistas convierten a la religión en un problema y, por lo tanto, excluye la posibilidad de tratar las cuestiones religiosas de una manera pragmática sensata.

En primer lugar, estoy totalmente de acuerdo con Bronislaw Geremek (2003) en la idea de que cualquier reconstrucción genealógica de la idea o el imaginario social de Europa que hace referencia a la antigüedad greco-romana y a la Ilustración mientras que borra toda la memoria del papel de la cristiandad medieval en la misma Constitución Europea como un testimonio de civilización, pone en evidencia la ignorancia histórica o la amnesia represiva.

En segundo lugar, la incapacidad de reconocer abiertamente el cristianismo como uno de los componentes constitutivos de la identidad cultural y la política europea significa que se puede perder una gran oportunidad histórica para contribuir a una tercera reconciliación histórica importante a la ya alcanzada reconciliación entre protestantes y católicos y entre los Estados-nación europeos enfrentados, poniendo fin a las viejas batallas sobre la Ilustración, la religión y el secularismo.

La percepción de amenaza a la identidad secular y la exagerada reacción parcial para excluir cualquier referencia pública al cristianismo contradice las afirmaciones laicistas al servicio de sí mismas de que únicamente la neutralidad laica puede garantizar las libertades individuales y el pluralismo cultural. Lo que el silencio impuesto significa no es sólo la tentativa de borrar el cristianismo o cualquier otra religión de la memoria pública colectiva, sino también la exclusión de la esfera pública de un componente central de la identidad personal de muchos europeos. Para garantizar la igualdad de acceso a la esfera pública europea y a la comunicación no distorsionada, la Unión Europea tendría que ser no sólo poscristiana sino también postsecular.[9]

Por último, el privilegio de las identidades seculares europeas y de las comprensiones seculares en la afirmación genealógica de los valores europeos comunes de la dignidad humana, la igualdad, la libertad y la solidaridad pudiera no sólo impedir la posibilidad de obtener una plena comprensión de la génesis de los valores y su complejo proceso de institucionalización de la sociedad y la internalización individual, sino también excluir un auto-conocimiento crítico y reflexivo de las identidades seculares. David Martin (2003) y Danièle Hervieu-Léger (2003) han demostrado de forma contundente que lo religioso y lo secular están inextricablemente vinculados a lo largo de la historia eu-

9. Incluso en su nueva apertura postsecular al «otro» religioso y en su invitación a tomar partido en lo secular para seguir siendo «sensibles a la fuerza de la articulación inherente a los lenguajes religiosos», Jürgen Habermas (2003: 109) todavía sugiere que naturalmente los creyentes religiosos deben seguir sufriendo discapacidad en la esfera pública secular: «Hasta la fecha, sólo los ciudadanos comprometidos con las creencias religiosas están obligados a dividir sus identidades, por así decirlo, en sus elementos públicos y privados. Ellos son los que tienen que traducir sus creencias religiosas en un lenguaje secular antes de que sus argumentos tengan cualquier posibilidad de obtener apoyo de la mayoría». Sólo mediante el cumplimiento de una filosofía teleológica de la historia puede Habermas insistir en que la «sociedad postsecular continúa la obra, para la religión en sí, de lo que la religión hizo por el mito» y que este trabajo de «traducción», o lingüisticación racional de lo sagrado, es el equivalente de «secularización no destructiva» y de ilustración.

ropea moderna, que las distintas versiones de la Ilustración europea están íntimamente enlazadas con las diferentes versiones del cristianismo, y que las arraigadas matrices culturales, en particular las tradiciones religiosas y arreglos institucionales conexos, todavía sirven para dar forma y codificar, sobre todo inconscientemente, diversas prácticas seculares de Europa. El reconocimiento consciente y reflexivo de tal codificación cristiana no significa que uno tiene que aceptar las pretensiones del papa o de cualquier otra autoridad eclesiástica de ser considerados los únicos defensores o administradores legítimos de la herencia cristiana europea. Esto sólo trata de dar a entender la necesidad de reconocer el derecho de todos los europeos, nativos e inmigrantes, a participar en el cometido en marcha que trata de la definición, interpretación, renovación, apropiación, transmisión o rechazo de ese patrimonio. Irónicamente, como muestra el caso del laicismo estatal francés, cuanto más fuerte es el intento de auto-comprensión secular para reprimir esta herencia religiosa de la conciencia colectiva, más se reproduce esta herencia inconsciente y compulsivamente en los códigos seculares públicos.

Los cuatro temas analizados en este capítulo —la integración de la Polonia católica en la Europa poscristiana, la integración de Turquía en la Unión Europea y la incorporación de los inmigrantes no europeos como miembros de pleno derecho de las sociedades europeas de acogida y de la Unión Europea, y la tarea de redactar una nueva constitución europea que refleje tanto los valores de los ciudadanos europeos y al mismo tiempo les permita llegar a ser autoconstituyentes del demos europeo— son todos temas problemáticos en sí mismos. Sin embargo, el capítulo ha tratado de demostrar que las identidades irreflexivas seculares y la autocomprensión laicista transforman estos asuntos espinosos, aún más, en problemas «religiosos» desconcertantes y aparentemente imposibles de resolver.

La secularización de Europa

Como se dijo al principio del capítulo, la secularización general de Europa es un hecho social innegable, aunque bien es cierto que los tipos de religiosidad varían considerablemente en

toda Europa. En el capítulo 9 he presentado un amplio balance de la situación religiosa en Europa y me remito a él. Una parte significativa de los científicos sociales europeos han tendido a mirar estos hechos europeos a través de las lentes analíticas de la teoría general heredada de la secularización. De acuerdo con el modelo ortodoxo de la secularización, el más enérgicamente repetido por Steve Bruce (1992, 1996), la secularización está intrínseca y estructuralmente vinculada a los procesos generales de modernización. La diferenciación social y otros componentes de la modernización, como socialización y racionalización, llevan a una disminución de la importancia social de las instituciones religiosas, que a su vez conduce eventualmente a la disminución de las creencias y prácticas religiosas. Como regla general, la teoría postula que cuanto más moderna es una sociedad menos religiosa será su población.

Dejando a un lado los excepcionales casos de sobre-secularización (Alemania Oriental, República Checa) o baja-secularización (Irlanda, Polonia), para lo cual se podría ofrecer explicaciones historicistas *ad hoc*, en general, la teoría tradicional de la secularización parece tener bien en cuenta las pruebas europeas. Los principales países europeos —Gran Bretaña, Francia, Holanda, Alemania—, quienes han liderado los procesos de modernización europea, satisfacen correctamente el modelo de la secularización. A pesar de todo, aun cuando la radical secularización después de la Segunda Guerra Mundial de Europa occidental pueda ser un hecho indiscutible, los estándares explicativos del fenómeno en términos de procesos generales de modernización, por la referencia a cualquier diferenciación institucional creciente o al aumento de la racionalidad, o al creciente individualismo, no son convincentes, ya que los procesos similares de modernización en Estados Unidos y en áreas culturales de otras religiones del mundo no vienen acompañados de los mismos resultados de secularización.

Tenemos que considerar seriamente la idea de que la secularización se convirtió en una profecía que se autocumple en Europa, una vez que grandes sectores de la población de las sociedades de Europa occidental, incluyendo las Iglesias cristianas, aceptaran las premisas básicas de la teoría de la secularización, según la cual la secularización es un proceso teleológico del cambio social moderno y de esta guisa cuanto más moderna se vuel-

ve una sociedad más secular es, y así habría que entender la «laicidad» como «un signo de los tiempos». Si dicha proposición es correcta, entonces la secularización de las sociedades europeas occidentales se explica mejor en términos del triunfo del sistema del conocimiento del laicismo, más que en términos de procesos estructurales de desarrollo socio-económico, tales como la urbanización, la educación, la racionalización, etc. Las variaciones internas dentro de Europa, por otra parte, a mi juicio, y como ya he puesto de manifiesto anteriormente, pueden explicarse mejor en términos de las conexiones de los patrones históricos que afectan a las relaciones Iglesia-Estado e Iglesia-nación, que en términos de niveles de modernización.

Es hora de abandonar la visión eurocéntrica de que los desarrollos modernos de Europa occidental, incluyendo la secularización del cristianismo occidental, son en general procesos universales. Cuanto más se adopta una perspectiva global, más evidente se hace que la radical secularización de las sociedades de Europa occidental es un fenómeno más bien excepcional, con pocos paralelismos en diferentes lugares excepto en las sociedades colonizadas por los europeos, como Nueva Zelanda, Quebec o Uruguay. El derrumbamiento de las estructuras de credibilidad del cristianismo europeo es tan extraordinario que necesitamos una mejor explicación que la simple referencia a los procesos generales de modernización. Aferrarse a la teoría tradicional de la secularización, por el contrario, tranquiliza a los europeos seculares modernos que piensan que este colapso fue natural, teleológico y normal.

¿Qué hace a la situación europea tan única y excepcional cuando comparada con el resto del mundo es precisamente el triunfo de la laicidad como una teoría teleológica del desarrollo religioso lo que hace excepcional el caso europeo?

Es instructivo mencionar aquí el polémico y prolongado debate entre los sociólogos europeos y americanos de la religión de cara a determinar la validez de la teoría de la secularización. Los desacuerdos no están tanto basados en hechos socio-históricos sino más bien son terminológicos y teóricos. El primer y más básico desacuerdo responde a cuestiones terminológicas. Los europeos tienden a usar el término secularización en un doble sentido, el constante cambio hacia atrás y hacia delante de dos significados relacionados. Existe, en primer lugar, la secularización en el sentido más amplio de una secularización de las estructuras sociales o disminución en la importancia social de la religión. Hay, en segundo lugar, otro tipo de secularización en el sentido estricto del declive de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos. El sentido amplio de la secularización social está relacionado con los largos procesos históricos de diferenciación social y emancipación de las esferas seculares (el Estado, la economía capitalista, la ciencia, etc.) de las instituciones y normas religiosas y la relegación concomitante de la religión a su propia esfera ampliamente reducida y delimitada.

En el contexto europeo, la secularización es un concepto sobrecargado con múltiples significados históricamente sedimentados que simplemente apunta a la contracción histórica innegable de largo alcance del tamaño, poder y funciones de las instituciones eclesiásticas con respecto a otras instituciones seculares. El segundo término, la disminución de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos, es secundario, posterior, y principalmente derivado del significado primario. Los europeos, sin embargo, ven los dos significados del término como intrínsecamente relacionados, porque perciben las dos realidades, la disminución de la importancia social de las instituciones religiosas y el declive de las creencias y prácticas religiosas, como estructuralmente relacionados. Supuestamente, una conduce necesariamente a la otra.

Los estadounidenses tienden a ver las cosas de manera diferente y prácticamente restringen el uso del término secularización a su sentido secundario y limitado, a la disminución progresiva de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos. No es tanto que pongan en duda la secularización de la sociedad, sino que simplemente lo dan por sentado como un hecho sin complicaciones, como un hecho consumado. Estados Unidos asume que siempre ha sido, al menos constitucionalmente desde la independencia, una sociedad secular, tan secular, si no más, que cualquier sociedad europea. A pesar de todo, no ven evidencias de que este indiscutible hecho de *desacralización* de la sociedad venga acompañado de una disminución progresiva de las creencias y prácticas religiosas entre los estadounidenses. En todo caso, la evidencia histórica, como los historiadores y sociólogos de la religión en Estados Unidos han documentado ampliamente (Butler, 1990; Finke y Stark, 1992; Greeley, 1989),

apunta en la dirección opuesta, es decir, hacia un crecimiento progresivo de las creencias y prácticas religiosas y la implantación progresiva del bautismo (*churching*) de la población de América desde la independencia. En consecuencia, muchos sociólogos norteamericanos de la religión tienden a descartar la teoría de la secularización, o al menos su postulado de la disminución progresiva de las creencias y prácticas religiosas como un mito europeo (Stark, 1999; Stark y Bainbridge, 1985).

De hecho, a pesar de algunos persistentes desacuerdos que conciernen a la verdadera evidencia de la magnitud de la vitalidad religiosa a ambos lados del Atlántico, existe un relativo consenso de que la religión, en sus instituciones, así como en sus manifestaciones individuales, lo está haciendo por lo general mucho mejor en Estados Unidos que en la mayor parte de Europa. Incluso después de descontar la tendencia de los estadounidenses a inflar sus tasas de asistencia a la iglesia (Hadaway, Marler y Chaves, 1993) y de exagerar la profundidad y seriedad de sus creencias religiosas, no es menos cierto que suelen ser más religiosos que la mayoría de los europeos con la posible excepción de los irlandeses y los polacos.

Por otra parte, la misma tendencia de los norteamericanos a exagerar su religiosidad, en contraste con la tendencia inversa de los europeos a descontar y omitir su propia religiosidad persistente, tendencias que son evidentes entre la gente común, así como en los académicos, ellas mismas son parte de las definiciones resultantes muy diferentes de la situación en ambos lugares. Los estadounidenses piensan que se les considera religiosos, mientras que los europeos imaginan que se les supone poco religiosos.

Los visitantes europeos siempre han estado afectados por la vitalidad de la religión «salvífica» de América. En comparación con Europa, al menos desde principios del siglo XIX, Estados Unidos apareció simultáneamente como la tierra del «emplazamiento (*establishment*) perfecto» y como «la tierra de religiosidad por excelencia» (Marx, 1975: 217). Sin embargo, hasta hace muy poco tiempo los europeos rara vez se sintieron obligados a poner en tela de juicio la tesis de la decadencia general de la religión a tenor de la contra-evidencia americana. La progresiva disminución religiosa fue tan dada por supuesto que lo que requirió una explicación fue la «desviación» americana de la «norma» europea. Cualesquiera de las explicaciones estandarizadas

han sido o bien apelar al recurso oportuno del «excepcionalismo estadounidense», que convenientemente no requiere cuestionar la norma europea, o bien apelar a la estrategia casuística de descartar la evidencia de América como irrelevante, porque supuestamente la religión americana se supone que se ha vuelto tan «secular», tan «comercializada» o tan «privatizada» que ya no cuenta como auténtica religión (Luckmann, 1967; Wilson, 1985).

Esto es la reacción al fracaso europeo de enfrentarse en serio a las pruebas de vitalidad religiosa estadounidense y que un nuevo paradigma americano ha surgido ofreciendo una explicación alternativa de la dinámica religiosa norteamericana, la cual desafía las premisas básicas de la teoría europea de la secularización (Wagner, 1993). En sí, la explicación de la vitalidad religiosa en términos de los efectos beneficiosos de la doble cláusula de la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos, «ningún establecimiento (*establishment*)» y «libre ejercicio» de la religión, no es nueva. Primero Tocqueville (1990), y más tarde Marx (1975), ya habían mantenido esta idea básica. La combinación de la alta secularización, en el sentido primario amplio de la diferenciación social («separación perfecta del Estado»), y la baja secularización, en el sentido secundario estricto de declive religioso («la tierra por excelencia de la religiosidad»), ponen en tela de juicio la supuesta relación estructural entre las dos dimensiones de la secularización en el modelo ortodoxo. Tocqueville (1990: 309), por otra parte, ya había utilizado la evidencia de América para cuestionar las dos premisas básicas de las teorías modernas de la secularización que, como señaló, tuvieron su origen en la crítica ilustrada de la religión bajo el Antiguo Régimen: que el avance del racionalismo (es decir, la educación y el conocimiento científico) y el individualismo (es decir, la democracia liberal y las libertades individuales) necesariamente conducirían a la decadencia de la religión.

Lo que es nuevo en el paradigma de América es la maniobra para cambiar el sentido del modelo europeo «ortodoxo» de secularización y usar la evidencia americana para postular una relación estructural general igualitaria entre la separación del Estado o la desregulación estatal, los mercados religiosos pluralistas abiertos a la libre competencia, y los altos niveles de religiosidad individual (Finke, 1997; Stark e Iannaccone, 1994). Con esta inversión lo que hasta ahora fue la excepción americana alcanza

el estatus normativo, mientras la anterior normativa europea ahora queda relegada a ser una desviación de la norma estadounidense. Pero lo que es problemático es convertir una explicación clarificadora del mercado religioso americano excepcionalmente pluralista y competitivo en una teoría general de «la oferta» de las economías religiosas. Como Steve Bruce (2000) ha demostrado, de manera convincente, la evidencia comparativa interna en Europa no es compatible con los principios básicos de la teoría estadounidense. Las situaciones monopolísticas en Polonia e Irlanda están vinculadas a una elevación continua de los niveles de religiosidad, mientras la liberalización creciente y la desregulación del Estado en otras partes con frecuencia están acompañadas de persistentes tasas de declive religioso. Por lo tanto, el modelo ortodoxo funciona relativamente bien para Europa pero no para América, el paradigma de América surte efecto para Estados Unidos, pero no para Europa. Tampoco puede ofrecer una explicación plausible de las desviaciones internas en Europa y, lo más importante, tampoco funciona muy bien para otras religiones del mundo y otras partes del mundo.

Bruce (2000: 40) tiene razón cuando indica que en general «la secularización de la demanda» en la mayoría de las partes de Europa impone restricciones casi insalvables a los «ofertistas». Estas restricciones actúan tanto sobre muchos empresarios religiosos nuevos y sin éxito en Europa tratando de suministrar «compensadores sobrenaturales» para los que, al parecer existen pocas necesidades religiosas, como también actúan sobre las teorías de la oferta de la religión que asumen que existe una demanda constante universal de «compensadores sobrenaturales» y sólo hay que liberalizar los mercados religiosos a fin de generar la oferta, el pluralismo competitivo y el crecimiento religioso (Stark y Bainbridge, 1985). La noción de una demanda constante de «compensadores sobrenaturales» es a-histórica, a-sociológica y choca con la realidad de los hechos europeos.

La cuestión verdaderamente paradójica en Europa, y la clave explicativa de la descripción para el carácter excepcional de la secularización europea, es por qué las Iglesias y las instituciones eclesiásticas, una vez que cedieron al Estado-nación secular su función histórica tradicional como «comunidad de culto», es decir, como representaciones colectivas de las comunidades imaginadas nacionales (Anderson, 1991) y portadoras de la memoria

colectiva (Hervieu-Léger, 2000), también perdieron en el proceso su capacidad de funcionar como religiones de salvación individual («comunidades de salvación» en los términos de Weber). La cuestión del monopolio tiene mayor o menor relevancia, pero no es la más crucial. Podríamos reformular la cuestión y preguntar por qué las personas en Europa, una vez que pierden la fe en sus Iglesias nacionales, no se molestan en buscar, o en realidad miran con desprecio a las religiones de salvación alternativas. Este tipo de lealtad a la marca es difícil de imaginar en otros mercados de bienes tangibles. ¿Por qué la religión hoy en día en Europa sigue siendo «implícita», en lugar de tomar formas institucionales más explícitas? Es esta peculiar situación la que explica la ausencia de un mercado religioso verdaderamente competitivo en Europa. El responsable no es tanto la desidia monopolística de las Iglesias protegidas por regulación estatal, sino la falta de demanda de religiones de salvación alternativa entre los no creyentes, incluso ante expresiones nuevas, con iniciativa, y a pesar de eso, generalmente agentes religiosos sin éxito.

Desde la perspectiva de este capítulo la cuestión interesante no es el hecho de la disminución religiosa progresiva entre la población europea, sino el hecho de que esta disminución está acompañada de una autocomprensión «secularista» que interpreta el descenso como «normal» y «progresista» y, por lo tanto, como consecuencia cuasi-normativa de ser europeo «moderno» e «ilustrado». Es esta identidad «secular» compartida por las élites europeas y por personas normales y corrientes lo que, paradójicamente, se vuelve «religión» y la casi suprimida identidad europea cristiana se convierte en un tema espinoso y desconcertante a la hora de poner los límites geográficos externos y de definir la identidad cultural interna de una Unión Europea en el proceso de constitución.

Por otra parte, como Katzenstein hace evidente en el capítulo 1 de su citada compilación, la concepción de una sola modernidad universal secular tiene importantes repercusiones en las concepciones del orden mundial emergente, en la controvertida definición de Occidente y sus modernidades múltiples, y en el fracaso de reconocer la pluralidad de la dinámicas civilizacionales modernas. No es accidental que el discurso del cosmopolitismo secular global sea un discurso paradigmáticamente europeo, mientras las disertaciones que afloran desde Estados

Unidos son o bien llamadas imperiales o evangélicas para erradicar el mal y hacer el mundo seguro para la democracia o bien advertencias realistas de un choque de civilizaciones entre el mundo occidental y el resto del mundo. El modelo de la europeización cosmopolita es la extensión de sus fronteras territoriales a través de la integración de la periferia externa en un espacio internamente homogéneo. Las sucesivas ampliaciones y las aspiraciones de Turquía, y más recientemente las de Ucrania, para incorporarse a la Unión Europea, demuestran que el modelo tiene un enorme atractivo para los países vecinos que preferirían estar dentro de ese espacio privilegiado que garantiza la democracia, la prosperidad económica y la seguridad, que fuera de sus fronteras. Pero este modelo de la europeización cosmopolita antes debe, en lugar de más tarde, hacer frente a sus límites internos y externos. La incapacidad para europeizar a sus inmigrantes es la manifestación más evidente de la limitación interna de la europeización cultural. Externamente, la UE no puede seguir creciendo a no ser que uno imagine el proceso de globalización cosmopolita como la ampliación de un solo Estado-nación europeo hasta abarcar todo el mundo. Una vez que la ampliación territorial llega a su fin y Europa cierra sus fronteras a la ulterior inmigración con el fin de proteger sus cosmopolitas valores universales, lo que permanece es la excluyente «fortaleza europea».

Referencias bibliográficas

ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities*, Londres: Verso.

BRUCE, Steve (ed.) (1992), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press.

— (1996), *Religion in the Modern World: From Cathedrals into Cults*, Oxford: Oxford University Press.

— (2000), «The Supply-side Model of Religion: The Nordic and Baltic States», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 1, 32-46.

BUTLER, Jon (1990), *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

BYRNES, Timothy y KATZENSTEIN, Peter (eds.) (2006), *Religion in an Expanding in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

— (1997), «Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church», en Susanne Hoeber Rudolph y James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO: Westview Press.

— (2001*a*), «Religion, the New Millennium, and Globalization», *Sociology of Religion*, 62, 4, 415-441.

— (2001*b*), «Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam», *Social Research*, 68, 4 (invierno), 1.041-1.080.

— (2003*a*), «Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective», en G. Davie, P. Heelas y L. Woodhead (eds.), *Predicting Religion*, Aldershot: Ashgate.

— (2003*b*), «Das katholische Polen in säkularisierten Europa», *Transit*, 25.

— (2004), «Der Ort der Religion im säkularen Europa», *Transit*, 27, 86-106.

DAVIE, Grace (1994*a*), «The Religious Factor in the Emergence of Europe as a Global Region», *Social Campass*, 41, 1, 95-112.

— (1994*b*), *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell.

FINKE, Roger y STARK, Rodney (1992), *The Churching of America, 1776-1990: Winner and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick: Rutgers University Press.

GEREMEK, Bronislaw (2003), «Welche Werte für das Neue Europa?», *Transit*, 26, 7-15.

GREELEY, Andrew M. (1989), *Religious Change in America*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

— (1994), «A Religion Revival in Russia», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 3, 253-272.

— (2003), *Religion in Europe at the End of the Second Millemnium: A Sociological Profile*, New Brunswick: Transaction Publishers.

HABERMAS, Jürgen (2003), *The Future of Human Nature*, Cambridge, MA: MIT.

HADAWAY, Kirk, MARLER, Penny Long y CHAVES, Mark (1993), «What the Polls Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance», *American Sociological Review*, 58, 741-752.

HERBERG, Will (1983), *Protestant-Catholic-Jew*, Chicago: University of Chicago Press.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2000), *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, NJ: Transaction Books.

— (2003), «Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa», *Transit*, 26, 101-119.

HIRSCHMAN, Charles, KASINITZ, Philip y DE WIND, Josh (eds.) (1999), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York: Russell Sage.

HUNTINGTON, S.P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Making of the World Order*, Nueva York: Simon and Schuster.
KLOCZOWSKI, Jerzy (2000), *A History of Polish Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press.
LEONARD, Karen Isabel (2003), *Muslims in the United States. The State of Research*, Nueva York: Russell Sage.
LUCKMANN, Thomas (1967), *Invisible Religion*, Nueva York: Macmillan.
MARTIN, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Nueva York: Harper & Row Publishers.
— (2003), «Integration und Fragmentierung. Religionsmuster in Europa», *Transit*, 26, 120-143.
MARX, Karl (1975), «On the Jewish Question», en *Early Writings*, Nueva York: Vintage.
SANFORD, George (1999), *Poland. The Conquest of History*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
SCIOLINO, Blaine (2004), «Debate Begins in France on Religion in the Schools», *The New York Times* (4 de febrero).
STADTMÜLLER, Elzbieta (2000), «Polish Perceptions of the European Union in the 1990s», en Karl Cordell (ed.), *Poland and the European Union*, Londres: Routledge.
STARK, Rodney (1999), «Secularization, R.I.P.», *Sociology of Religion*, 60, 3 (otoño): 249-273.
— y BAINBRIDGE, William S. (1985), *the Future of Religion*, Berkeley: University of California Press.
— e IANNACCONE, Laurence (1994), «A Supply-side Interpretation of the "Secularization" of Europe», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 23-52.
STARON, Stanislaw (1969), «State-Church Relations in Poland: An Examination of Power Configuration in a Noncompetitive Political System», *World Politics*, 21, 4 (julio).
TOCQUEVILLE, Alexis de (1990), *Democracy in America*, 2 vols., Nueva York: Vintage.
WAGNER, R.S. (1993), «Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States», *American Journal of Sociology*, 98, 5, 1.044-1.093.
WILSON, Brian (1985), «Secularization: The Inherited Model», en Phillipe Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, CA: University of California Press.

IV

RELIGIÓN, GLOBALIZACIÓN E INMIGRACIÓN

CAPÍTULO 12

EL CATOLICISMO GLOBALIZADO Y EL RETORNO A LA IGLESIA «UNIVERSAL»*

Como régimen religioso, el catolicismo antecedió y probablemente va a durar más tiempo que el moderno sistema mundial de Estados-nación. El carácter transnacional del catolicismo casi puede darse por sentado, pero históricamente el carácter y las manifestaciones de ese fenómeno transnacional han cambiado radicalmente a lo largo de las transformaciones en los regímenes terrenales en donde el catolicismo ha sido integrado.[1] El mismo atributo transnacional sólo tiene sentido en relación

* Versión original aparecida en Susanne Rudolph y James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading State*, Boulder, CO, Westview Press, 1997 (201-225).

1. Vallier (1972). Max Bart indicó que la dinámica de los regímenes religiosos tiene su origen en tres fuentes, es decir: «la relación entre el régimen religioso y el régimen mundano al que está vinculado, sus confrontaciones con otros regímenes religiosos; y las tensiones internas y polaridades entre lo que puede ser llamado "el régimen religioso dominante" y el "régimen dominado"» (Bart, 1991: 11). El presente ensayo sólo se dirige a la primera fuente de la dinámica católica y, por lo tanto, se centra en el papado como núcleo institucional del transnacionalismo católico y sus relaciones con el régimen mundano externo. Si se quiere estudiar las otras dos fuentes de la dinámica católica, entonces uno tendría que centrarse más sistemáticamente en las relaciones cambiantes entre papado, episcopado, las órdenes religiosas y el laicismo, centrándose sobre todo en los concilios de la Iglesia. A lo largo de su historia, es principalmente a través de sus consejos locales, regionales, y ecuménicos, que la Iglesia católica ha definido sus doctrinas hegemónicas «oficiales» y ha anatematizado el «error» al reaccionar a cuestiones esenciales como «lo cismático» y el «desafío herético» y la competición externa de «infieles» y «paganos». Tradicionalmente, estas cuatro categorías —«cisma», «herejía», «infidelidad» y «paganismo»— han servido para marcar las fronteras internas y externas del catolicismo como un régimen religioso.

con el sistema de Estados nacionales soberanos surgido en la modernidad temprana que sustituyó al sistema de la cristiandad medieval, un sistema que se había centrado en la relación interdependiente conflictiva entre el papado romano, o «el sistema político de los papas», y el Sacro Imperio Romano.[2] La sinergia dinámica del nuevo sistema mundial de los Estados soberanos fue tal, que una tras otra, todas las Iglesias nacionales emergentes cayeron bajo el control de las reglas del cesaropapismo y el papado romano se convirtió en otro Estado soberano territorial más, bastante marginal e inseguro. Es precisamente en el momento en que los Estados Pontificios se incorporaron al reino de Italia y el papado se vio obligado finalmente a renunciar a sus reclamaciones de soberanía territorial, cuando el papado pudo ser reconstituido como el centro de un régimen religioso transnacional, esta vez sobre algo verdaderamente católico, es decir, sobre una base ecuménica.

Los actuales procesos de globalización ofrecen un régimen religioso transnacional como el catolicismo, que nunca se sintió completamente a gusto en el sistema de soberanía territorial de los Estados-nación, ofrecen una oportunidad única para expandirse, adaptarse rápidamente al reciente sistema mundial naciente, y tal vez incluso para asumir un papel proactivo en la configuración de algunos aspectos del nuevo sistema. Por el contrario, un análisis de la transformación contemporánea del catolicismo puede ofrecer algunas pistas relacionadas con la dirección de los procesos contemporáneos de la globalización.[3] Progresivamente, a partir de mediados del siglo XIX hasta la actualidad, se puede rastrear la reconstrucción, resurgimiento, o el refuerzo de todas aquellas características transnacionales de la cristiandad medieval que casi habían desaparecido o se habían debilitado considerablemente en la Era Moderna temprana: la supremacía papal y la centralización e internacionalización del gobierno de la Iglesia; la convocatoria de concilios ecuménicos; los cuadros religiosos transnacionales; la actividad misionera; las escuelas transnacionales, los centros de enseñanza y las redes intelectuales; los santuarios como centros de peregrinación y encuentro internacional; y los movimientos religiosos transnacionales.[4]

2. Acton (1968*a*).

3. Sobre globalización, ver Robertson (1991) y Robertson y Chirico (1985).

4. El estallido de la actividad misionera que acompañó a la incipiente colonización de ultramar por parte de los Estados modernos de Europa occidental y el establecimiento de los jesuitas como una orden ultramontana militante al servicio del papado para luchar contra la Reforma, así como el nuevo sistema emergente de Estados-nación son dos excepciones importantes. Sin embargo, el catolicismo colonial pronto cayó, incluso más profundamente que las Iglesias nacionales territoriales, en el control cesaropapista de los Estados seculares dominantes, que endurecieron cualquier vínculo directo de las Iglesias coloniales con el Vaticano. La expulsión de los jesuitas de todos los dominios católico-romanos durante la segunda mitad del siglo XIX y la supresión final de la orden bajo decreto papal en 1773 marcó el punto álgido del cesaropapismo católico y de la acomodación papal a la soberanía del Estado absolutista (Boxer, 1978; Hollis, 1968; Callahan y Higgs, 1979).

Este capítulo explora los cambios en el carácter del papado así como la esencia transnacional del catolicismo, particularmente en términos de la relación del papado con los tres diferentes tipos de regímenes mundanos —a saber, con el sistema medieval de la cristiandad donde el papado era una de las instituciones básicas; con el sistema moderno de los Estados nacionales soberanos en el cual el papado llegó a ser bastante marginal; y con un recién emergente y todavía indefinido sistema global dentro del cual el papado está alcanzando, nuevamente, un papel estructural central.

La supremacía papal y la globalización del papado

El indicador más elocuente del restablecimiento moderno de la supremacía papal fue la proclamación del dogma de la infalibilidad papal por el Concilio Vaticano I en 1870. Ocurrió en el curso del siglo V, una vez que la cristianización de Roma se completó y el obispo de Roma había establecido su hegemonía espiritual y temporal en la ciudad; entonces, se desarrollaron los elementos más básicos de lo que llegaría a ser la doctrina de la supremacía papal:

- El culto de Pedro y Pablo y el derecho romano sirvieron para legitimar la *Cathedra Petri*, haciendo al obispo de Roma legítimo heredero de la Sede Apostólica.
- La latinización de la liturgia romana y la normalización del culto de los mártires romanos establecieron el asentamiento de la misa en latín y del rito romano.

• La doctrina de «los dos poderes» rechazando el derecho del Estado de interferir en asuntos de la Iglesia sirvió para emancipar a la Iglesia romana del cesaropapismo de Bizancio.

• La leyenda de Silvestre, más tarde detallada en la Donación de Constantino, muestra que a finales del siglo V, después de la caída del Imperio Romano de Occidente, los obispos de Roma ya habían pretendido una posición similar a la del emperador y, por tanto, el derecho al título de *Pontifex Maximus*.[5]

Estas afirmaciones de la Iglesia católica romana nunca fueron reconocidas plenamente por las Iglesias orientales que aceptaron la sucesión apostólica directa de los obispos católicos romanos de Pedro y, por lo tanto, la pretensión de un rango apostólico superior, pero no reconocieron las reclamaciones a la autoridad superior respecto a la doctrina o el dogma. Al principio, las pretensiones papales no tenían mucho éxito en Occidente, pero la conservación de cartas papales en Roma, España y la Galia y su posterior compilación en decretos con la adición de notorias falsificaciones fueron la base para la invención de una eventual tradición de los precedentes históricos y para el triunfo de la doctrina de la supremacía papal en los siglos XI y XII. La expansión del gobierno papal y el establecimiento del papado medieval como una institución política central de la cristiandad occidental estuvo determinada principalmente por tres acontecimientos políticos que debían construir de forma indeleble la autoidentidad y las estrategias geopolíticas del papado hasta bien entrado el siglo XX.

La conquista lombarda del norte de Italia y las amenazas al Imperio bizantino desde el este en la segunda mitad del siglo VI, crearon por primera vez las condiciones geopolíticas para el desarrollo de la soberanía papal sobre la Italia bizantina, es decir, en el centro, en el sur de Italia y Sicilia. Esto significaba que, como dijo más sucintamente Bernhard Schimmelpfennig, «el papado tenía poder donde había territorio».[6] A partir de este momento, el papado siempre insistía en la necesidad de

5. He basado mi reconstrucción del crecimiento del papado en la antigüedad tardía y en la Edad Media, principalmente sobre la obra de Schimmelpfenning (1992; ver también Ullmann, 1962; y Barraclough, 1974).

6. Schimmelpfenning (1992: 71).

mantener la soberanía territorial sobre los Estados Pontificios con el fin de preservar su autonomía espiritual. Pero el mantenimiento de la soberanía territorial papal siempre demostró ser precaria.

La alianza de los obispos católicos romanos y la dinastía carolingia en la segunda mitad del siglo VIII hizo posible la emancipación del papado del Imperio bizantino, librarse de la amenaza lombarda, y la expansión de la supremacía papal en el norte de Italia y en la Europa transalpina. Como *patricius Romanorum*, sin embargo, ahora le tocaba el turno al emperador carolingio de asumir la protección del papado. A partir de ahora, la soberanía papal sobre sus territorios siempre requerirá de la protección de una autoridad política soberana.

La romanización de la cristiandad occidental y el triunfo parcial de la supremacía papal durante los conflictos de Investiduras de los siglos XI y XII estuvieron en muchos aspectos vinculados a la vida monástica. Con la reforma espiritual de las estructuras eclesiásticas, el movimiento de reforma monástica trajo a Roma una mayor centralización e internacionalización del gobierno papal. Pero de ahora en adelante las diferentes tareas emprendidas para mantener el poder espiritual sobre toda la cristiandad, el control político sobre los territorios papales y el justo equilibrio geopolítico en la política exterior resultaron imposibles de reconciliar. La concentración de los papas del Renacimiento sobre la consolidación del poder principesco sobre Italia Central, seguida de la posterior experiencia negativa del cautiverio de Aviñón y los cismas posteriores, condujeron a la pérdida de la supremacía espiritual sobre la mayoría de la cristiandad y a la marginalidad geopolítica del papado dentro del emergente sistema de Estados-nación.

Incluso antes del triunfo de los principios erastianos en los países protestantes, los Reyes Católicos de España habían sido capaces de obtener del papado una serie de privilegios como el conocido *Patronato Real*, lo que les permitió transformar la Iglesia católica en España y en sus colonias, pasando a ser un órgano de la administración del Estado.[7] En todas partes, la alianza entre la jerarquía religiosa nacional y el gobierno nacional tuvo el mismo efecto. El papel desempeñado por el cardenal Riche-

7. Shids (1961).

lieu en la aplicación del galicanismo[8] fue solamente el ejemplo más notorio. Pero las libertades especiales concedidas a la Iglesia gala habían sido reconocidas ya por el papa en el Concordato en 1515. Una y otra vez, el papado permutó sus pretensiones espirituales transnacionales para proteger su soberanía temporal en el país. Mientras los gobernantes soberanos mantuvieron oficialmente su confesión católica, un papado deteriorado y abstraído con los asuntos internos y externos de sus propios territorios lo consintió.

Finalmente, la tardía pero firme condena a la Constitución Civil del Clero de 1790 de Pío VI después de que la mayoría de la Iglesia gala había expresado ya su rechazo a tomar juramento público, marca un punto de inflexión en el intento del papado de recuperar su supremacía sobre los obispos y el clero nacional.[9] Después de que las colonias hispanoamericanas ganaran su independencia, el papado rechazó ampliar a las nuevas repúblicas los privilegios del viejo apadrinamiento real, prefiriendo sustraerse al reconocimiento diplomático de los nuevos Estados y dejar sedes episcopales vacantes.[10] Cuando aparecen los conflictos sobre el «cosignatarismo» en las parroquias americanas los laicos invocaron el *jus patronatum*, argumentando que el derecho de patrocinio, que tradicionalmente recae en el príncipe establecido, ahora debería estar adjudicado al nuevo soberano, el pueblo, Roma respondió coherentemente que el patronazgo nunca había sido un derecho sino un privilegio que había concedido sólo en circunstancias especiales.[11]

Irónicamente, fue el Concordato firmado con Napoleón en 1804 el que sirvió de modelo para los sucesivos tratados con los gobiernos conservadores de toda Europa. A través de éste, la Iglesia estableció un *modus vivendi* con los nuevos Estados seculares que permitió al papado recuperar el control de las jerarquías nacionales. A lo largo del siglo XIX, sin embargo, como los conflictos con el Estado liberal llegaron a ser endémicos en toda Europa continental y América Latina, se hizo cada vez más evidente que

8. [*N. del T.*] Concepción ideológica que tiene su origen en la Francia absolutista de Luis XIV, y que pretende la separación de la Iglesia de Francia de la jurisdicción de Roma y del papa.

9. Ver Hales (1960) y Chadwick (1981).

10. Mecham (1966).

11. Carey (1987).

era más fácil salvaguardar los derechos papales en los países anglosajones donde se había institucionalizado la libertad religiosa que en los países latinoamericanos católicos, incluso cuando el catolicismo estaba protegido oficialmente como la religión del Estado. De hecho, países anglosajones y protestantes como Holanda o Alemania, donde los católicos constituían una minoría importante, se convirtieron en bastiones de la romanización moderna y de una nueva forma liberal del ultramontanismo católico diferente del ultramontanismo integrista que estaba atado a la restauración de las monarquías europeas.[12] En los últimos tiempos, el control sobre el proceso de nombramiento de los obispos a través de los nuncios ha demostrado ser quizá el único y más importante factor en el control papal de la Iglesia católica transnacional. A día de hoy, las disputas sobre los derechos sobre el nombramiento episcopal ha seguido siendo uno de los temas más importantes de discordia entre el Vaticano y los regímenes autoritarios.[13]

En 1870 el papado perdió su último vestigio de soberanía temporal, la provincia de Roma, en el momento mismo en que emitió en el Concilio Vaticano I su doble proclamación de la primacía e infalibilidad papal.[14] La negativa de Pío IX a aceptar la Ley de Garantía papal de 1871 ofrecida por el gobierno italiano y la irresuelta «cuestión romana» les hizo a él y a sus virtuales sucesores prácticamente prisioneros en el Vaticano hasta la firma del Tratado de Letrán con Mussolini en 1929. Sin embargo, desde su posición aparentemente de cautiverio, los sucesores de Pío IX comenzaron a renovar la tradición papal de hablar cada vez con más frecuencia *urbi et orbi*, estableciendo así las bases hacia el proceso de globalización del papado moderno, un proceso que se aceleró desde el año 1960.[15]

12. Ver Acton (1968*b*), Holmes (1978), White (1981), Coleman (1978), Lannon (1987).

13. Ver Casanova (1994) y Hanson (1987).

14. Irónicamente, las bases de la doctrina de la infalibilidad papal se habían establecido, primero hacia finales del siglo XIII, durante el apogeo del poder papal, por los franciscanos que eran críticos con el papa Bonifacio VIII. Según Schimmelpfenning, esto era una tentativa de limitar la competencia jurisdiccional del papa atándolo a los decretos de sus precursores (Schimmelpfenning, 1992: 194). Por el contrario, fue un intento de apuntalar la autoridad personal del papa y su derecho oficial para hablar *ex cathedra*, en un momento en que el papado como institución y la tradición católica se presentaban acorraladas por todas partes. Ver Hennesey (1963).

15. Holmes (1981).

Este proceso de globalización se expresa principalmente en tres nuevas direcciones: en la publicación cada vez más extensa de las encíclicas papales que tratan no sólo de los asuntos de la fe católica, la moral y la disciplina, sino que también abordan cuestiones de la vida secular y del mundo laico que afectan a toda la humanidad; en el papel cada vez más activo y directo del papado en los conflictos internacionales y en temas relacionados con la paz mundial, el orden mundial, la política mundial; y en la visibilidad pública de la figura del papa como el sumo sacerdote de una nueva religión civil universal de la humanidad y como el primer ciudadano de una sociedad civil global.

Las encíclicas papales

León XIII con la encíclica *Rerum Novarum* (1891) inauguró una impresionante tradición de la moderna doctrina social católica, que ha sido constantemente enriquecida y reformulada por encíclicas posteriores —Pío XI *Quadragesimo Anno* (1931) Juan XXIII *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963), Pablo VI *Popularum Progressio* (1967) y *Octogesima Adveniens* (1971), y Juan Pablo II *Laborum Exercens* (1981) y *Centesimum Annum* (1991). Seguramente las primeras enseñanzas estaban impregnadas de una visión paternalista de las relaciones sociales de producción y de la afinidad católica por el premoderno régimen jerárquico, el corporativismo social y los acuerdos políticos. El espejismo de una «tercera vía» católica entre el capitalismo y el socialismo sirvió para ocultar la complejidad de los mercados impersonales y de las modernas sociedades diferenciadas. Desde una visión retrospectiva, la tradición aparece como una de las tentativas más sistemáticas, comprensivas y constantes de afrontar los problemas de las sociedades industriales modernas.[16] Los críticos de la izquierda, a menudo, han despreciado la puesta en práctica, en el mejor de los casos, como impotentes paliativos moralizantes de la inevitable lucha de clases entre el capital y el trabajo, y en el peor de los casos, como propaganda antisocialista apenas velada bajo una crítica supuestamente imparcial del capitalismo y el socialismo. Pero teniendo en cuenta

16. Ver Calvez y Perrin (1961), Moody (1953), Camp (1969 y 1991).

el escenario post-Segunda Guerra Mundial de la institucionalización del Estado de bienestar sobre la base de un compromiso entre capital y trabajo y la crisis del socialismo como una solución viable a la moderna «cuestión social», parecería que las enseñanzas sociales católicas han estado más cercanas a la impronta histórica que lo que los críticos de la izquierda quisieron reconocer. En efecto, hoy aquellos críticos a menudo dan la bienvenida a las encíclicas papales como una de las pocas voces públicas que toman parte en la crítica de la injusta división del trabajo y de los efectos deshumanizadores del capitalismo, mientras que los defensores radicales del libre mercado situados a la derecha con frecuencia despachan las cartas papales considerándolas un refrito del marxismo.[17]

La reformulación más importante de la enseñanza social católica estaba unida con la asunción de Juan XXIII de la doctrina moderna de los derechos humanos y la ampliación de la visión del papa para también abrazar las relaciones conflictivas Este-Oeste y Norte-Sur. Pablo VI y Juan Pablo II han continuado y promovido esta tradición. Los pronunciamientos papales consistentemente han planteado la protección de los derechos humanos de cada persona, así como la base moral de un justo orden social y político, la asunción del diálogo y la negociación pacífica en vez de la confrontación violenta como el medio para resolver conflictos y agravios entre pueblos y Estados, y la solidaridad humana universal como fundamento para la construcción de una división justa y equitativa tanto nacional como internacional del trabajo y un ecuánime y legítimo orden mundial.[18] Además, mientras las primeras encíclicas, por lo general, estaban dirigidas a los fieles católicos, a partir de la encíclica *Pacem in Terris* en 1963, los papas han tendido a dirigir sus declaraciones al mundo entero y a toda la gente.

El papel público del papado en los asuntos mundanos

Además de su poder para bendecir a los gobernantes y, por lo tanto, otorgar o retirar la legitimidad de arbitraje entre partes

17. Para un ejemplo ilustrativo de algunos de estos debates, ver McCarthy y Rhodes (1991).

18. Ver Hebblethwaite (1985), Hollenbach (1979 y 1981).

en disputa por el poder, y en última instancia, excomulgar a los legisladores, lo que exime a sus súbditos de sus juramentos de fidelidad, el papado medieval también desempeñó la función histórica de un tribunal internacional de arbitraje y apelación, garante de los conflictos internacionales y pacificador. De hecho, el derecho canónico y las resoluciones papales sirvieron como exclusiva autoridad reconocida en las relaciones internacionales medievales.

Naturalmente, el papado sólo podría jugar este papel con eficacia siempre y cuando no fuera parte en los conflictos y en ese sentido dio evidencias de cierta imparcialidad. Las demandas teocráticas del papa y, por otro lado, la interpretación dual del papado como la regla espiritual y temporal hicieron la tarea difícil. Los frecuentes abusos recurriendo al poder espiritual para impulsar las metas temporales ampliaron el descrédito general del papado desde el siglo XIV al siglo XVI.[19]

En un momento en que los gobernantes temporales estaban particularmente empeñados en la expansión, consolidación y centralización del poder estatal interno y externo, dos reclamaciones de la Iglesia parecían particularmente desagradables: el poder de otorgar al pueblo el derecho de resistencia al régimen ilegítimo y la *novit ille*, o el requerimiento del papa de tener el derecho de anular los tratados internacionales, o para liberar a una de las partes de su juramento sagrado para satisfacer el tratado. En el Congreso de Westfalia (1648), los príncipes católicos y protestantes de toda Europa (con la exclusión de España) acordaron no sólo excluir al papado como parte en el tratado sino también hacer caso omiso de todas las protestas papales contra los tratados de Münster, Osnabrück y Westfalia. Esta iniciativa común de los gobernantes seculares exitosamente cerró al papado la posibilidad de entrometerse en los asuntos internacionales europeos.[20]

En el Tratado de Letrán (1929) Mussolini extrajo del papado la aceptación de la pérdida definitiva de la soberanía temporal y la promesa de no liderar una política exterior vaticana independiente y de no interferir en la política exterior italiana. En el artículo 24 del acuerdo entre los Estados, no obstante, la Santa Sede se reservó el derecho en cada caso para ejercer su poder

19. Ver Tierney (1964) y Thomson (1980).
20. Eckhardt (1937: 20).

moral y espiritual.[21] El primer papa moderno que trató de ejercer tal poder fue Benedicto XV. Elegido poco después del estallido de la Primera Guerra Mundial, cuando la gente, los intelectuales, los líderes políticos y el clero en toda Europa se vieron atrapados por la euforia y el frenesí de una guerra patriotera, el papa llegó a ser uno de los más elocuentes portavoces de la paz.[22]

Pero las intervenciones del papa cayeron en oídos sordos. Ambas partes las veían como irritantes cantos de sirena que interferían para unos en sus sagrados intereses nacionales y para los otros en sus objetivos de victoria militar. Fue acusado por ambos lados de ayudar al enemigo y de tratar de debilitar el empeño nacional. Su respuesta fue el apoyo a la causa de la humanidad, cuestión que no fue apreciada por las partes en conflicto. En última instancia, como la solidaridad proletaria transnacional, la solidaridad católica o humana resultaron ser mucho más débiles que la solidaridad nacional o la ciega devoción y obediencia al Estado.[23]

21. Eckhardt (1937: 244).
22. Mientras 76 prominentes católicos alemanes describieron la guerra como «la nueva primavera de la religión», el papa con mayor sobriedad la percibió como «la más oscura tragedia del odio humano y de la locura humana», diciendo a los obispos alemanes que él estaba «obligado en conciencia suprema a aconsejar, sugerir e inculcar ninguna otra cosa sino la paz». Incansablemente, denunció la guerra como un «azote y una horrible e inútil masacre que fue convirtiendo al mundo en un hospital y en un osario», era «el suicidio de la civilización de Europa». Organizó todo tipo de ayuda humanitaria a gran escala, generosamente agotó sus propios recursos financieros y los del Vaticano, exigió en repetidas ocasiones las negociaciones de paz, prácticamente trabajó como un intermediario en busca de negociaciones e hizo un llamamiento a las naciones para establecer una paz justa y no aplicar un impuesto a los vencidos. Ver Holmes (1981: 1-19).
23. Los sacerdotes católicos respondieron con entusiasmo a la llamada a las armas patriótica en todas partes. Sólo en Francia, a pesar de la larga historia de divisiones religiosas seculares, el anticlericalismo y arraigadas sospechas de deslealtad, 45.000 sacerdotes se unieron a la defensa de la *patrie*. Su gallardía militar, por otra parte, fue ejemplar. Más de 5.000 sacerdotes murieron en la guerra, 9.000 recibieron la cruz de guerra, y casi 900 recibieron la Legión de Honor. Lo más significativo, miembros de órdenes religiosas transnacionales que habían sido expulsados de muchos países por la legislación anticlerical volvieron a esos países para luchar por sus causas nacionales. Incluso, los jesuitas, la más transnacional de todas las órdenes religiosas católicas, confirmaron su incapacidad de situarse al lado del papa y de oponerse al nacionalismo. Unos 850 jesuitas franceses y 534 jesuitas alemanes regresaron del exilio para tomar parte en la guerra como combatientes (una mayoría como capellanes militares o auxiliares). Ver Holmes (1981: 20) y Hollis (1968: 247). Ver también Alix (1962).

A pesar de la aparente falta de éxito inmediato, las intervenciones de Benedicto XV constituyen la base para el crecimiento del prestigio internacional e, irónicamente, el reconocimiento diplomático del papado en el siglo XX. El papel desempeñado por los sucesores de Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, coincidiendo con el ascenso al poder del fascismo en Italia y del nazismo en Alemania, así como durante la Segunda Guerra Mundial, es mucho más controvertido. Al menos *a posteriori*, las intervenciones del papa, y la más perjudicial fue el fracaso del papado para hacer frente a los dictadores y condenar públicamente en los términos más inequívocos el Holocausto nazi, se revelan como graves fracasos morales. Esto es así desde la perspectiva de los principios éticos, que esperanzadoramente han ganado aceptación mundial después de la Segunda Guerra Mundial, particularmente la defensa sin ambigüedades de los derechos humanos universales y la defensa de la dignidad sagrada de la persona humana, principios que el propio papado ha hecho cada vez más propios.[24]

Podemos ofrecer numerosas explicaciones que explican la evolución de la acción papal:

• La sospecha clerical contra los movimientos laicos autónomos y partidos políticos que no estaban bajo la supervisión y control directo de la jerarquía, en esta línea de actuación se inscriben la disolución del Partido Popular de Don Luigi Sturzo y la falta de apoyo e interés en la supervivencia del Partido de Centro Alemán. Ambos partidos fueron la clave de cualquier esfuerzo posible organizado para bloquear la subida al poder de Mussolini y Hitler.

• La visión del socialismo en el propio país y el bolchevismo en el extranjero como un mal mayor, así eran entendidas la firme objeción a cualquier alianza socialista católica o la posición de Hitler como un escudo contra el bolchevismo. El Concordato firmado en 1933 con el Tercer Reich incluyó cláusulas secretas donde se pactaba un frente común contra Rusia.[25]

• Las afinidades electivas entre la doctrina social católica y el corporativismo fascista, cuya encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI es la expresión paradigmática. En general, los católicos italianos apoyaron el fascismo y diversos tipos de regímenes

24. Lewy (1964), Rhodes (1973).
25. Stehle (1911).

corporativistas autoritarios se establecieron en todo el mundo ibérico católico.[26]

• Los perjuicios personales y la preferencia profesional de Eugenio Pacelli en las negociaciones diplomáticas privadas entre las élites sobre las condenas proféticas públicas.[27] El mismo sesgo diplomático profesional fue notable en la asunción de la Santa Sede de una política de apaciguamiento y en su ansiosa y meticulosa neutralidad, más propia de un pequeño poder neutral atrapado en medio de una lucha entre superpotencias que de la cabeza de la Iglesia universal.

Pero, sobre todo, el curso de las medidas adoptadas por el papado se puede explicar mejor haciendo referencia a sus principios rectores tradicionales, particularmente la protección de la bula papal *libertas ecclesiae*. Después de la Revolución Francesa y de la expansión mundial del Estado secular moderno, las políticas transnacionales del Vaticano iniciadas con el Concordato de 1804 con Napoleón se han estado siguiendo regularmente a partir de entonces, al menos hasta hace muy poco, para extraer de todos y cada uno de los Estados por medio de la firma de los concordatos las condiciones más favorables posibles para proteger la libertad de la Iglesia. El Vaticano acertadamente presupuso que sería posible extraer de Mussolini un concordato más favorable a la Iglesia que cualquier otro alcanzado con un Estado liberal. El Pacto de Letrán de 1929 comprendió tanto un tratado internacional entre el reino de Italia y el Estado de la Ciudad del Vaticano que resolvió definitivamente «la cuestión romana» como un concordato entre la Iglesia católica y el Estado italiano.

Mussolini concedió prácticamente todo lo que la Iglesia quería: la confesionalidad del Estado, primacía del derecho canónico sobre cuestiones relacionadas con la religión y el matrimonio, la educación religiosa obligatoria en todas las escuelas y el

26. Pike y Stritch (1974), Cooper (1975), Hamet (1980).
27. En autodefensa contra las acusaciones de insensibilidad hacia el destino de los judíos europeos, el Vaticano replicó que, en tales circunstancias, las discretas iniciativas diplomáticas y el personal esfuerzo humanitario del papa para ayudar a rescatar y dar refugio a tantos judíos individuales como fuera posible debían demostrar ser más eficaces que la condena pública del nazismo, que pudiera probablemente poner en peligro el éxito de las iniciativas humanitarias. Ver Holmes (1981: 152-168).

reconocimiento estatal de las escuelas religiosas y universidades, el pago de salarios estatales a los obispos y sacerdotes, la abolición de la legislación contra las órdenes religiosas y el reconocimiento legal de las congregaciones religiosas, el reconocimiento de las fiestas religiosas como fiestas del Estado, la libertad de designar a los obispos y la libre comunicación entre el papa y los obispos de todo el mundo, y la promesa de un trato privilegiado así como la libertad para todas las actividades no políticas de Acción Católica.[28]

Consideraciones similares marcaron las relaciones del Vaticano con el régimen de Hitler. En general, los nazis no habían tenido mucho éxito en ganar votos católicos del Partido de Centro. Los obispos católicos alemanes habían condenado repetidamente la ideología pagana nazi y prohibieron a los fieles votar a los nazis. Pero hacia marzo de 1933, bajo una clara presión de Roma, cuando comenzaron las negociaciones para un concordato, hubo un cambio de postura radical. Los obispos levantaron la prohibición a los católicos para unirse al Partido Nazi y permitieron al Partido del Centro y al Partido Popular de Baviera votar por Hitler, dándole la mayoría de los dos tercios necesaria para llevar a cabo legalmente la revolución. Una vez firmado el concordato, el Partido del Centro y el Partido Popular de Baviera acordaron disolverse en señal de buena voluntad hacia el nuevo régimen.

Es cierto que la Iglesia finalmente condenó la estatolatría y «el culto pagano del Estado» propagado por el fascismo y en el proceso desarrolló una crítica constante al totalitarismo moderno. Pero las condenas públicas sólo se produjeron después de que había llegado a ser evidente que los regímenes fascistas fueron coartando la libertad de la Iglesia y los privilegiados derechos de los católicos que la Iglesia tan laboriosamente había negociado. *Non Abbiamo Bisogno*, encíclica dirigida al fascismo, llego después de que los fascistas habían comenzado a reprimir a Acción Católica y a las asociaciones católicas juveniles. *Mit brennender Sorge* (1937), escrita después a petición de los obis-

28. Pio XI expresó efusivamente su satisfacción con el concordato, «si no es el mejor posible que se pudo haber hecho, ciertamente es el mejor hasta ahora realizado... a través de ello, hemos devuelto Dios a Italia e Italia a Dios», en Holmes (1981: 56).

pos alemanes, fue más una crítica a las políticas anticatólicas del régimen nazi que una rotunda condena del nazismo.[29]

Pocos días después de la publicación de *Mit brennender Sorge*, Pío XI publicó también su condena del comunismo, a través de la encíclica *Divini Redemptoris*, y su reprobación del régimen mexicano, por medio de la encíclica *Nos es muy conocida*.[30] Al parecer, lo fundamental en la mente del papa no era, hasta cierto punto, una crítica imparcial del totalitarismo comunista y fascista, como los apologistas tienden a argumentar, sino más bien una crítica conjunta a las políticas anticatólicas de los regímenes militantemente ateos. Sólo desde la perspectiva de la falta de libertad de la Iglesia católica y de la violación de los derechos de los católicos pudo el régimen mexicano estar situado a la par con los regímenes nazi y estalinista.

Hay una narración todavía más elocuente e incluso un indicador condenable que la Iglesia católica consideró como su misión, la protección de los derechos particulares de los católicos y no la defensa de los derechos humanos universales. Mientras se negociaba el Concordato con el Tercer Reich, el secretario de Estado del Vaticano, el cardenal Eugenio Pacelli intentó inscribir una cláusula que garantizara a los judíos bautizados el mismo estatus que el negociado para los católicos alemanes. Pero el cardenal Pacelli sólo fue capaz de obtener una promesa verbal de que los judíos bautizados serían tratados como cristianos y no serían perseguidos como el resto de judíos.

La asunción definitiva por la Iglesia católica durante el papado de Juan XXIII de la doctrina moderna de los derechos humanos universales ha alterado radicalmente la dinámica tradicional de las relaciones Iglesia-Estado y el papel de la Iglesia tanto a nivel nacional como transnacional. La condición de posibilidad de tal proceso, como ya he mencionado en el capítulo

29. El modo de publicación de ambas encíclicas muestra cómo efectivamente la Iglesia pudo usar estos recursos transnacionales cuando quería. Ambas fueron escritas en la lengua vernácula más que en el consuetudinario latín. Para saltarse la censura estatal y el control totalitario de los medios de comunicación *Non abbiamo bisogno* fue primero distribuida en el extranjero, y *Mit brennender Sorge* fue distribuida secretamente y leída en toda Alemania desde los púlpitos católicos el domingo de Ramos.

30. [*N. del T.*] *Nos es muy conocida* fue una encíclica sobre la situación de la Iglesia católica en México (28 de marzo de 1937).

3, fue la Declaración sobre Libertad Religiosa, proclamada por el Vaticano II en la *Dignitatis Humanae*, según la cual la transferencia del principio de la *libertas ecclesiae* a la persona humana individual, *libertas personae*,[31] supone un giro teológico-interpretativo de repercusiones gigantescas que reafirma el proceso de universalización de la Iglesia católica.

A partir de entonces, la forma más efectiva para el papado de proteger la libertad de la Iglesia en todo el mundo ya no sería por medio de suscribir concordatos con los Estados individuales intentando entresacar tanto de los regímenes amistosos como hostiles las mejores condiciones favorables posibles para la mayoría de los súbditos católicos, sino más bien proclamar, *urbi et orbe*, el sagrado derecho para cada persona individual a la libertad de religión y recordar a todos los gobiernos, no a través de los canales diplomáticos adecuados, sino públicamente, su deber de proteger este derecho humano sagrado. Al mismo tiempo, el papa dejaba de ser el Santo Padre de todos los católicos para pasar a convertirse en el padre común de los hijos de Dios y, por tanto, en el auto-designado portavoz de la humanidad, en el *defensor hominis*. Por fin, el papado se podía liberar de las ataduras posmedievales de la soberanía territorial, que históricamente tanto habían dificultado su libertad de movimiento. Lo que el papado y las Iglesias nacionales necesitaban para llevar a cabo su misión espiritual no era la regla protectora de los señores políticos que siempre terminaban por restringir la libertad de movimiento de la Iglesia en negociaciones bilaterales *ad hoc* sino más bien la creación y fortalecimiento de la esfera pública de una sociedad civil global libre.

El primer ciudadano de la emergente sociedad civil mundial

Naturalmente, la voz del papa sólo podía tener efecto si se cumplían tres condiciones: 1) si la palabra del papa pudiera penetrar y cruzar fronteras estatales y ser oída en todas partes, 2) si el papado pudiera utilizar sus recursos transnacionales y las Iglesias locales para amplificar su voz, y 3) si actualmente la voz del papa pudiera unir y sumar volumen y prestigio a las voces de los

31. Ver Murray (1964), Weigel (1992: 70-74).

coros ya existentes por todas partes, hasta que los muros de los Estados llegaran a derrumbarse. La globalización de los medios de comunicación y el uso extremadamente eficaz por el papado de estos medios de masas han cumplido la primera condición. La centralización y homogeneización del catolicismo logrados por el Concilio Vaticano II y por el proceso general de *aggiornamento* (actualización) a la modernidad han cumplido la segunda condición. La tercera condición también se ha cumplido, porque, en el cuestionamiento de los principios de soberanía estatal y de la *raison d'état*, las dos piedras angulares del moderno sistema de Estados-nación, la Iglesia ha logrado unir a toda una serie de fuerzas sociales locales e instituciones transnacionales, organizaciones y movimientos sociales, que trabajan por el establecimiento de una sociedad civil autónoma, hacia la constitución de una sociedad civil global libre.[32]

Sobre todo en aquellas sociedades en las que la voz del papado tuvo un peso especial, esta armonización del esfuerzo civil tuvo efectos relevantes. De repente, las doctrinas de derechos humanos pueden ser usadas para poner en tela de juicio al mismo tiempo el nacional-catolicismo del régimen franquista, las doctrinas de seguridad nacional de los regímenes burocrático-autoritarios en América Latina, la dictadura oligárquica corrupta de un caudillo de la Guerra Fría como Ferdinand Marcos, y las mentiras oficiales de las democracias populares en Polonia y en otros lugares del mundo.[33] Quienes tomaron la voz del papa más seriamente —sacerdotes y religiosas, delegados de pastoral y laicos comprometidos— estaban en la vanguardia de una nueva revolución democrática en todo el mundo.

Irónicamente, el poder de la diplomacia del papado también se incrementó cuando se redujeron las dimensiones del Estado del Vaticano y cuando la Santa Sede estuvo de acuerdo en permanecer ajena a todas las disputas temporales entre las nacio-

32. Sobre el concepto y transformación contemporánea de sociedad civil, Este y Oeste, Norte y Sur, ver Cohen y Arato (1992). Sobre la sociedad civil global, ver Lipschutz (1992) y sobre la revolución en los derechos humanos ver Drinan (1987).

33. Para un análisis del papel desempeñado por la Iglesia católica en la transición hacia la democracia en España, Polonia y Brasil ver Casanova (1994). Sobre el papel de la Iglesia en la lucha por los derechos humanos en Latinoamérica, ver Lernoux (1982) y Smith (1979).

nes y las conferencias internacionales. El número de países que establecieron relaciones diplomáticas con el Vaticano fueron incrementándose continuamente. En 1878, en el momento de la muerte de Pío IX eran cuatro, catorce en 1914 cuando Benedicto XV inició su reinado papal y veinticinco en 1922 en el momento de su muerte; en 1939, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el número de relaciones creció a treinta y ocho, alcanzando setenta hacia 1973. Por fin en 1984, superando su tendencia anti-papista, EE.UU. levantó la prohibición del Congreso de 1867 respecto a las relaciones diplomáticas con el Vaticano y la administración Reagan estableció relaciones diplomáticas plenas con el Vaticano. El desmoronamiento del sistema soviético de Estados y la desintegración de la Unión Soviética añadió un número significativo de países al cuerpo diplomático en el Vaticano. En el año 1993, 144 países habían establecido relaciones diplomáticas con el Vaticano.[34]

La razón del relevante crecimiento diplomático del Vaticano no es porque la Ciudad del Vaticano sea un Estado soberano poderoso. Más bien, la Iglesia católica se ha convertido en una organización transnacional tan importante en la esfera del sistema mundial emergente que ningún Estado puede permitirse el lujo de ignorarla. En el ámbito público abierto de una sociedad civil global las divisiones papales y sus aliados han mostrado ser más eficaces y tener mayor libertad de movimiento que las unidades de control antidisturbios y las divisiones acumuladas de carros de combate mecanizadas por príncipes maquiavélicos y hombres de Estado tras pasarse de moda las reglas de enfrentamiento de la *Realpolitik*. En el mundo actual, el poder no proviene exclusivamente, ni siquiera principalmente, de un cañón, en particular cuando los Estados, manteniendo el monopolio de los medios para el desempeño de la violencia, no tienen legitimidad en la sociedad civil y no tienen la determinación moral o política de usar esas armas contra civiles desarmados.

La impactante imagen de un emperador penitente en Canossa,[35] sometiéndose a la más elevada autoridad espiritual de un

34. *Catholic Almanac* (1993).

35. [*N. del T.*] El paseo a Canossa se describe como el viaje del emperador Enrique IV del Sacro Imperio Romano Germánico, desde Spira al castillo de Canossa para ver al papa Gregorio VII en enero de 1077. El objetivo era solicitarle la liberación de la excomunión.

papa con el fin de recuperar su legitimidad y su poder temporal, siempre ha servido como la paradigmática expresión simbólica de la autoridad papal medieval. En las últimas décadas, las imágenes del poderoso gobernante aparentemente renunciando a su poder, sin resistencia a las formas más altas de autoridad, «el poder del pueblo» o «el poder de los sin poder» se han repetido cada vez con más frecuencia. Cuando los derechos humanos y los asuntos internos de los Estados soberanos llegan a ser asunto de todos, siendo constantemente supervisados por los gobiernos, por los medios de comunicación de masas y por las organizaciones transnacionales gubernamentales y no gubernamentales, y cuando la opinión pública mundial y las Naciones Unidas ya no respetan el principio de no interferencia en los asuntos internos de los Estados soberanos, se hace cada vez más difícil para los soberanos gobernantes absolutistas levantar muros de Berlín o proteger sus fronteras desde una sociedad civil cada vez más amplia.

En gran medida este proceso de globalización y la capacidad del papado para explotar las oportunidades creadas por este proceso, reforzando así su papel y prestigio en el sistema mundial emergente, tienen sus orígenes en la Segunda Guerra Mundial y en sus repercusiones. La Guerra Fría y la política de contención del comunismo ofrecieron a la Iglesia católica, a los países católicos, y a las minorías católicas en los países protestantes la posibilidad de realinearse e incorporarse al corazón del sistema capitalista protestante del Atlántico Norte del que habían sido enajenados y marginados desde la Contrarreforma. La alianza Washington-Roma llegó a ser uno de los ejes clave de la política de contención del comunismo.[36] Los católicos se convirtieron en socios de pleno derecho de la democracia cristiana occidental y de la Alianza del Atlántico Norte. Los católicos y la democracia cristiana lideraron el proceso de integración de la Comunidad Europea. El Concilio Vaticano II tuvo que ser precisamente convocado con el fin de ratificar oficialmente el proceso de *aggiornamento* a la modernidad que ya estaba muy avanzado en la Iglesia católica de Europa occidental. Una vez convocado, sin embargo, el Consejo creó una dinámica totalmente imprevista de transformación de la Iglesia católica y de la globalización.

La centralidad del papado en el nuevo sistema mundial fue incluso reconocida por los soviéticos, cuando Nikita Kruschev

36. Ver Hanson (1987).

dio la bienvenida a la mediación del papa Juan XXIII durante la crisis de los misiles en Cuba y solicitó que esta mediación por motivos de paz y valores sagrados de la vida humana no debiera limitarse a los momentos de crisis. Cuando las grandes potencias y el mundo entero se vieron al borde de una guerra nuclear, se tuvo que buscar un importante principio de mediación. Una vez que ya no podía darse por hecho la supervivencia de la especie, tuvo que llegarse a un esfuerzo consciente y pactado de toda la humanidad. La seguridad de la humanidad y del planeta tenía que tener prioridad sobre la seguridad nacional y del Estado. A partir de entonces, la *Ostpolitik* del Vaticano y la política de Estados Unidos de aligeramiento (*détente*) tomó caminos paralelos.[37] Sin embargo, el Vaticano tuvo buen cuidado de cultivar la imagen de mediación por encima de las superpotencias. De hecho, pretendía representar los intereses del sistema internacional en su conjunto. Desde el apoyo entusiasta de Benedicto XV a la Liga de las Naciones Unidas, los papas han sido coherentes defensores de todos los organismos internacionales mundiales, de la Corte Internacional de Justicia a las Naciones Unidas, quienes limitarían la soberanía estatal absoluta, como árbitro en las disputas internacionales, representando los intereses de toda la familia de naciones.[38]

El papado también había asumido con entusiasmo el papel de portavoz libre de la humanidad, de la dignidad sagrada de la persona humana, de la paz mundial, y de una mayor equidad en

37. Dunn (1979) y Stehle (1981).

38. Una encuesta de las élites católicas laicas de 103 países diferentes que tomaron parte en el Tercer Congreso Mundial para el Apostolado Laico en Roma en 1967 mostró actitudes positivas hacia «el internacionalismo». El 69 % favorecía el desarrollo de las Naciones Unidas dentro de un gobierno mundial; el 84 % acordó que los países individuales debían ceder algo de poder a fin de que las Naciones Unidas pudieran hacer un mejor trabajo, el 67 % consideró las cuotas de inmigración inmorales, pensando que cualquier inmigrante debiera ser capaz de circular libremente fuera de su patria, el 90 % defendió que las organizaciones católicas deberían ser actores activos en los movimientos de paz. La clasificación de la encuesta sobre el origen geocultural de los delegados laicos del congreso fue la siguiente: un 11 % africanos, 11 % asiáticos, 19 % latinoamericanos, 18 % de habla inglesa de fuera de Asia y África, 26 % de Europa occidental, 15 % del este y sur de Europa. La encuesta mostró una homogeneidad relativa y pocas diferencias significativas de opinión entre los grupos geoculturales, e incluso entre los delegados del Tercer Mundo y otros, en estas o en muchas otras cuestiones. Ver Vailancourt (1980: 134-167).

la división del trabajo y del poder en el sistema mundial. El papel le vino de forma natural al papado, ya que concuerda totalmente con sus tradicionales reivindicaciones de autoridad universal. En cierto modo, el papado ha estado tratando de recrear el sistema universalista de la cristiandad medieval, pero ahora a una escala verdaderamente global. La diferencia fundamental, sin embargo, es que la espada espiritual ya no puede alargarse buscando la protección de la espada temporal para reforzar su autoridad frente a la competencia de regímenes religiosos a fin de obtener el monopolio de los medios de salvación. El reconocimiento oficial del principio de la libertad religiosa quiere decir que la Iglesia ha aceptado (por fin) el desafío de competir en un sistema global relativamente abierto de regímenes religiosos. Teniendo en cuenta su estructura sumamente centralizada y su imponente red transnacional de recursos humanos, institucionales y materiales, la Iglesia católica puede razonablemente asumir que tiene una ventaja competitiva.

Teniendo en cuenta el hecho de que, durante siglos, prácticamente desde la era de la edad moderna, el papado ha estado físicamente ligado al Vaticano y simbólicamente a Roma, es sorprendente el reciente empeño de los papas tratando de globalizar su imagen y convertirse en viajeros del mundo. Los modernos medios de comunicación de masas y los instrumentos de comunicación han dado al papado la oportunidad de comunicarse directamente con los católicos, así como con los no católicos, en todo el mundo. En particular, Juan Pablo II ha desplegado este contacto directo con las masas de fieles de manera muy eficaz como una especie de apoyo popular plebiscitario de su autoridad y de sus políticas, recurriendo a ello siempre que fuera necesario para impresionar a los líderes seculares, pasando por alto a las jerarquías nacionales, o controlando a las tendencias disidentes de las élites católicas.

Incluso aunque la Iglesia católica tiene su propia red nacional y transnacional de medios de comunicación, el impacto del papado en la opinión pública mundial principalmente no procede de los medios de comunicación católicos, sino más bien de la notable y amplia cobertura que las palabras y acciones del papa reciben de medios de comunicación de masas en Occidente.[39]

39. Radio Vaticano fue utilizada por primera vez por el papa Pio XI en 1930 como un símbolo de la independencia de la Santa Sede. Pio XII la usó

Considerando que, desde la Baja Edad Media, la imagen del papado había estado asociada, al menos en los espacios culturales hegemónicos protestantes modernos, con símbolos muy negativos, el hecho de que la misma persona del papa se haya convertido en la actualidad en un acontecimiento mediático positivo, es en sí mismo un logro impresionante, lo que indica el nivel de prestigio y la influencia alcanzada por el papado moderno. Sin minusvalorar lo relevante del repetidamente manifiesto carisma personal de Juan Pablo II, ni el papel de un trabajo bien orquestado de la gestión de su carismática imagen por el gabinete del Vaticano, parece que el papado ha encontrado un papel adecuado que satisfaga las expectativas de una audiencia más amplia, más allá que la de fieles católicos. El papa ha aprendido a jugar, tal vez con mayor eficacia que cualquier competidor, el papel de primer ciudadano de una Iglesia católica, es decir, una sociedad humana global y universal. Lo que pasa es que este papel con frecuencia entra en conflicto con su otro papel oficial como cabeza infalible y guardián supremo de las doctrinas particulares, leyes, ritos y tradiciones de la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia Romana.

La globalización del catolicismo

A fin de confirmar sus pretensiones de catolicidad o universalidad, la Iglesia católica romana y su Sumo Pontífice tienen que resolver dos tipos de tensiones. Hay tensiones entre lo católico (Roma), lo nacional, y cada vez más con el carácter global de la institución eclesiástica. Además existe tensión entre la particularidad y la universalidad reclamada de los principios doctrinales y las normas morales católicas. Ambos grupos de tensiones están estrechamente relacionados con los procesos de globalización en curso.

Mirando el catolicismo a escala mundial, a lo largo del siglo XX y particularmente desde la década de 1960, uno puede observar tres procesos interrelacionados en tensión dinámica entre sí. En primer lugar está el fortalecimiento de la supremacía papal, la centralización administrativa del Vaticano, y la romanización del catolicismo en todo el mundo. Entre los puntos de referencia en este proceso se pueden mencionar: la convocatoria del Concilio Vaticano I y la proclamación de la infalibilidad papal, el control del papa en la selección de los obispos, la condena sin disputa de las herejías americanista y modernista, la promulgación en 1918 del Código Universal de Derecho Canónico y de un nuevo Código de Derecho Canónico en 1983, la continua expansión de la Curia Romana y del cuerpo diplomático del Vaticano, el destacado papel de los nuncios del papa en los asuntos internos de las Iglesias nacionales, y el papel influyente de las universidades romanas, los *collegia* (grupos de religiosos), y los institutos de la educación y socialización de la potencial jerarquía y de las élites clericales nacionales y transnacionales.[40] Por encima de todo, el Concilio Vaticano II y el acontecimiento general de modernización produjeron no sólo la centralización administrativa y doctrinal sino también la homogeneización y la globalización de la cultura católica, al menos entre las élites, en todo el mundo católico.

Simultáneamente a este proceso de centralización del Vaticano y romanización del catolicismo, no obstante, ha tenido lugar un proceso paralelo de internacionalización de las estructuras administrativas romanas y de globalización del catolicismo como un régimen religioso. La Iglesia católica romana ha dejado de ser predominantemente romana y una institución europea. Junto al incremento demográfico de la población católica que ha pasado de 100 millones en 1900 a 600 millones en 1960 y a cerca de mil millones en 1990, ha habido un desplazamiento notable de la población católica del Viejo al Nuevo Mundo y del norte a sur. Los grupos directivos episcopales y administrativos de la Iglesia católica han cambiado consecuentemente. El Concilio Vaticano I era todavía un acontecimiento predominante-

más extensamente para comunicarse con los católicos a lo largo de todo el mundo. El servicio de radio exterior del Vaticano, que emite unas 200 horas de programación por semana en 35 idiomas, ha sido particularmente importante para los católicos perseguidos.

40. Otros centros transnacionales de aprendizaje del catolicismo, tales como Lovaina, París, Lyon, Friburgo, Innsbrück, y así sucesivamente, han jugado un papel similar en los procesos de homogeneización del catolicismo y, al mismo tiempo, en la socialización de élites opuestas católicas transnacionales más liberales. Los teólogos de dichos centros desempeñaron un papel crucial como expertos (*periti*) en el Concilio Vaticano II.

mente europeo, aun cuando los 49 prelados de Estados Unidos representaban una décima parte de los obispos reunidos. El Concilio Vaticano II, por el contrario, fue el primer concilio verdaderamente ecuménico. Los 2.500 sacerdotes asistentes a dicho concilio procedían prácticamente de todas las partes del mundo. Los europeos ya no formaban una mayoría. La delegación estadounidense, con más de 200 obispos, fue el segundo grupo más numeroso, aunque en sí, era más pequeño que el número combinado de 228 de obispos indígenas de Asia y África al final del Consejo. El número es significativo si se considera que sólo bajo el papado de Benedicto XV hizo que el Vaticano comenzara a favorecer la contratación de clero indígena y la formación de jerarquías nativas, abandonando así la herencia europea colonial de considerar a las misiones como colonias religiosas. Incluso más importante ha sido la internacionalización del Colegio Cardenalicio y, aunque más lentamente, la internacionalización de la Curia. Desde los tiempos de Julio II (1503) no sólo los papas, sino también la mayoría de los miembros de la curia habían sido italianos. En 1946, los italianos seguían siendo casi dos tercios de todos los cardenales. Ese año, Pío XII nombró 32 nuevos cardenales, sólo 4 de los cuales eran italianos y 13 no-europeos. El Colegio de Cardenales que votó por un papa no italiano en 1978 ya contaba con una composición mucho más internacional y representativa: 27 italianos, 29 del resto de Europa, 12 africanos, 13 asiáticos, 19 latinoamericanos, 11 norteamericanos.[41] El proceso contemporáneo de internacionalización del catolicismo, por supuesto, ya no tiene sólo una estructura radial centrada en Roma. En las últimas décadas se ha producido un notable incremento en redes católicas transnacionales y el intercambio de toda clase de uniones entre naciones y regiones del mundo, a menudo sin pasar por Roma.[42]

Interrelacionado, pero aún en tensión, con este doble proceso de romanización del catolicismo mundial y de la internacionalización de Roma, también ha tenido lugar un proceso de «nacionalización», es decir, de centralización de las Iglesias católicas a nivel nacional. La institucionalización de las conferencias nacionales de obispos después del Concilio Vaticano II reforzó

41. Los datos proceden de Holmes (1981: 324, 187, 233).
42. Ver Lernoux (1989), Smith (1990), Hanson (1987), Della Cava (1992 y 1993).

la dinámica del proceso de nacionalización que había sido llevado a cabo principalmente por las diferentes maneras de actuar de Acción Católica con su estrategia común de movilización de los seglares católicos para defender y promover los intereses de la Iglesia católica en lo que se percibe como un contexto hostil secular moderno. Esta movilización política del catolicismo se había orientado hacia el Estado, cuyo objetivo constituye oponerse a la separación del Estado o contrarrestar los movimientos laicistas dirigidos por el Estado y los partidos políticos. El definitivo reconocimiento de la Iglesia católica del principio de la libertad religiosa, junto con el cambio de actitud de la Iglesia hacia la situación secular moderna, ha dado lugar a una transformación fundamental de las Iglesias nacionales católicas. Han dejado de ser o han dejado de aspirar a convertirse en instituciones estatales perceptoras para convertirse en instituciones religiosas libres de la sociedad civil. En el proceso, las Iglesias católicas en todo el mundo se han disociado de y han entrado en conflicto con los regímenes autoritarios que predominaron en muchos países católicos. Esta «des-establecimiento» voluntario del catolicismo ha permitido a la Iglesia desempeñar un papel clave en las recientes transiciones a la democracia en todo el mundo católico.

La posición tradicional y la actitud de la Iglesia católica respecto a los regímenes políticos modernos ha sido la de neutralidad hacia todas las formas de gobierno. Siempre y cuando la política de aquellos gobiernos no infringieran de manera sistemática los derechos corporativos de la Iglesia en materia de libertad religiosa, la *libertas ecclesiae*, y el ejercicio de sus funciones como *mater et magistra*, la Iglesia no cuestionaría su legitimidad. La asunción de la doctrina moderna de los derechos humanos implica, no obstante, más que la aceptación de la democracia como una legítima «forma» de gobierno. Por lo tanto, implica el reconocimiento de que la democracia moderna no es sólo una forma de gobierno sino un tipo de sistema de gobierno basado normativamente en los principios universales de libertad individual y derechos individuales. Como las Iglesias nacionales transfieren la defensa de sus privilegios particulares a la persona humana, el catolicismo vuelve a movilizarse de nuevo, en esta ocasión para defender la institucionalización de los modernos derechos universales y el derecho de una sociedad civil democrática a existir.

Como las conferencias episcopales nacionales adquieren un papel activo en la definición de los problemas nacionales, ahí surge una rigidez dinámica entre Roma y la centralización de la Iglesia nacional. Dicha tensión representa tanto la globalización de una actitud de la Iglesia católica sobre muchas cuestiones así como las reflexiones particulares que la posición de la Iglesia católica en general asume en cualquier contexto nacional dado. En las conferencias episcopales nacionales sus miembros incorporan un enfoque católico, sin embargo, una tirantez entre el particularismo católico de Roma y la universalidad católica a menudo llega a ser evidente. De forma notable, en los últimos pronunciamientos papales y episcopales, sobre todo en los relativos a asuntos de moralidad pública, está el hecho de que no van dirigidos a los católicos como miembros fieles de la Iglesia, obligados a seguir las normas específicas de la tradición moral católica, sino más bien a todos los individuos como miembros de la humanidad, obligados a seguir normas humanas universales, las cuales se derivan de los valores humanos universales de la vida y la libertad. El hecho de que aquellos valores y normas que supuestamente son universales estén ligados a una tradición religiosa particular, significa que la recepción de tales pretensiones universalistas se va a ver afectada en los grupos no-católicos. Pero al mismo tiempo, en lugares donde esta tradición religiosa particular está viva, probablemente servirá para santificar y legitimar las normas y los valores modernos como cristianos.

Pero teniendo en cuenta las modernas condiciones estructurales, si la Iglesia católica quiere mantener sus pretensiones universalistas, tendrá que aprender a convivir con el pluralismo social y cultural tanto fuera como dentro, especialmente, dentro de la Iglesia. Para mantener su eficacia como religión pública en las modernas sociedades civiles, sus intervenciones públicas tendrán que ser y parecer no partidistas y no confesionales, es decir, tendrán que estar formuladas en un lenguaje universalista. Esto en ningún caso excluye el «compromiso preferencial por los pobres» o «una continuación de la tradicional oposición católica al aborto». De hecho, la Iglesia católica hoy en día plantea sus intervenciones públicas no como la defensa de un grupo particular o una tradición moral particular, sino sobre la base de su obligación moral como una Iglesia universal para proteger la vida humana, la dignidad sagrada de la persona humana y la

demanda de acceso universal a la deliberación, a la justicia y al bienestar. Esto implica que, cualquiera que sea la posición o la opción que tome, la Iglesia tendrá que justificarlo mediante discursos públicos, abiertos y racionales en la esfera pública de la sociedad civil. La lección de las intervenciones públicas de los obispos de América indica, además, que la Iglesia tendrá que aprender a dejar que todos los fieles participen en la constante elaboración y reformulación de sus enseñanzas normativas y permitir diferentes juicios prácticos en cuanto a cómo interpretar esas enseñanzas normativas en circunstancias concretas.[43]

Roland Robertson ha argumentado de manera convincente la doble naturaleza de los actuales procesos de globalización, el surgimiento de la humanidad global y el afloramiento de un sistema global de sociedades. Éstos implican la relativización de la identidad personal del yo en referencia a la humanidad en su conjunto, la relativización de la pertenencia a una sociedad concreta referida a la humanidad global, y la relativización de las sociedades nacionales en particular desde la perspectiva del sistema mundial de las sociedades.[44]

La combinación de la globalización, la nacionalización, la participación laica y la separación voluntaria del Estado ha conducido a la Iglesia católica a un cambio significativo de la orientación desde el Estado-nación a la sociedad civil. Las Iglesias nacionales dejaron de verse como los cultos de comunidad integrantes de los Estados-nación y adoptaron una nueva identidad transnacional global que les permitió afrontar proféticamente el Estado y el orden social dado. Entre los acontecimientos más significativos de las últimas décadas están la crisis de los principios de soberanía absoluta del Estado y la *raison d'état* y el surgimiento de las dinámicas globales de democratización. El colapso del sistema de Estados socialistas, la derrota mundial de las doctrinas de seguridad nacional, la crisis del principio establecido de la no injerencia en los asuntos internos de los Estados-nación, la crisis de los modelos de Estado-dirigido de desarrollo económico y la modernización, están todos relacionados con la

43. Véase mi análisis de las intervenciones públicas de los obispos estadounidenses sobre la política nuclear, la economía y el aborto en Casanova (1994: 184-207).

44. Robertson y Chirico (1985: 242).

nueva dinámica de la formación de la sociedad civil, tanto intrasocialmente como a escala mundial. Los regímenes religiosos transnacionales están reaccionando a los nuevos retos y están jugando un papel crucial tanto en la revitalización de la sociedad civil como en el surgimiento de una sociedad civil global. En particular, la Iglesia católica, que se opuso tanto tiempo e infructuosamente a la aparición del sistema moderno de Estados-nación, ahora responde satisfactoriamente a las oportunidades ofrecidas por la crisis de soberanía del Estado territorial y por la expansión de una sociedad civil global.[45]

Referencias bibliográficas

ACTON, Lord (1968*a*), «The Political System of the Popes», en *Essays on Church and State.* Nueva York: Thomas Y. Crowell.

— (1968*b*). «Ultramontanism», en *Essays on Church and State.* Nueva York: Thomas Y. Crowell.

ALIX, Christine (1962), *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, 1870-1960.* París: Sirey.

BARRACLOUGH, Geoffrey (1974), *The Medical Papacy.* Londres: Thames and Hudson.

BART, Max (1991), «Religious Regimes and State-Formation: Toward a Research Perspective», en Eric R. Wolf (ed.), *Religious Regimes and State-Formation.* Albany: State University of New York Press.

BOXER, C.R. (1978), *The Church Militant and Iberian Expansion. 1440-1770.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

CALLAHAN, William J. y HIGGS, David (eds.) (1979), *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century.* Nueva York: Cambridge University Press.

CALVEZ, Jean-Yves y PERRIN, Jacques (1961), *The Church and Social Justice,* Chicago: Regnery.

CAMP, Richard (1969), The *Papal Ideology of Social Reform.* Leiden: Brill.

CAREY, Patrick W. (1987), *People, Priests and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

CASANOVA, José (1993). «Church, State, Nation, and Civil Society in Spain and Poland», en Said Amir Arjomand (ed.), *Political Dimensions of Religion.* Albany: State University of New York Press.

45. A pesar de todas las diferencias significativas, la situación actual del islam es similar en este sentido.

— (1994), *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.

Catholic Almanac (1993). Huntington, en: Our Sunday's Visitor Publications.

CHADWICK, Owen (1981). *The Popes and European Revolution.* Oxford: Clarendon Press.

COHEN, Jean y ARATO, Andrew (1992). *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

COLEMAN, John A. (1978). *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974.* Berkeley: University of California Press.

— (ed.) (1991). *One Hundred Years of Catholic Social Thought.* Maryknoll, Nueva York: Orbis.

COOPER, Norman (1975). *Catholicism and the Franco Regime.* Beverly Hills, California: Sage.

DELLA CAVA, Ralph (1992). «Vatican Policy, 1978-90: An Updated Overview», *Social Research* 59 (1): 169-199, primavera.

— (1993). «Financing the Faith: The Case of Roman Catholicism», *Journal of Church and State* 35 (1): 1.101-1.122, invierno.

DRINAN, Robert E., SJ (1987). *Cry of the Oppressed: The History and Hope of the Human Rights Revolution.* San Francisco: Harper & Row.

DUNN, Dennis (1979). *Detente and Papal-Communist Relations, 1962-1978.* Boulder: Westview Press.

ECKHARDT, Carl Conrad (1937). *The Papacy and World Affairs.* Chicago: The University of Chicago Press.

EVANS, Ellen Lowell (1974). *The German Center Party, 1870-1933.* Carbondale: Southern Illinois University Press.

HALES, E.E.Y. (1960). *Revolution and Papacy, 1769-1846.* Londres: Eyre & Spottiswoode.

HANSON, Erie O. (1987). *The Catholic Church in World Politics.* Princeton: Princeton University Press.

HEBBLETHWAITE, Peter (1985). *Pope John XXIII: Shepherd of the Modern World.* Nueva York: Doubleday.

HENNESEY, James, SJ (1963). *The First Council of the Vatican. The American Experience.* Nueva York: Herder and Herder.

HERMET, Guy (1980). *Les catholiques dans l'Espagne Franquiste,* 2 vols. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

HOLLENBACH, David (1979). *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition.* Nueva York: Paulist Press.

— (ed.) (1981). *Human Rights in the Americas: The Struggle for Consensus.* Washington: Woodstock Theological Center.

HOLLIS, Christopher (1968). *The Jesuits: A History.* Nueva York: Macmillan.

HOLMES, J. Derek (1978). *More Roman than Rome: English Catholicism in the Nineteenth Century.* Londres: Burns and Gates.

— (1981). *The Papacy in the Modern World. 1914-1978.* Nueva York: Crossroad.
LANNON, Frances (1987), *Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 1875-1975.* Oxford: Clarendon Press.
LERNOUX, Penny (1982), *Cry of the People.* Nueva York: Penguin.
— (1989). *People of God: The Struggle for World Catholicism.* Nueva York: Viking.
LEWY, Guenther (1964), *The Catholic Church and Nazi Germany.* Nueva York: McGraw-Hill.
LIPSCHUTZ, Ronme D. (1992), «Reconstructing World Politics: The Emergence of Global Civil Society», *Millennium: Journal of International Studies* 21 (3): 389-420.
MCCARTHY, George F. y RHODES, Royal W. (1991), *Eclipse of Justice: Ethics, Economics, and the Lost Tradition of American Catholicism.* Maryknoll, Nueva York: Orbis.
MECHAM, Lloyd M. (1966), *Church and State in Latin America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
MOLONY, John N. (1977), *The Emergence of Political Catholicism in Italy: Partito Populare, 1919-1926.* Totowa, Nueva Jersey: Rowman and Littlefield.
MOODY, Joseph N. (1953), *Church and Society: Catholic Social and Political Thoughts and Movements, 1789-1950.* Nueva York: Arts Inc.
MURRAY, John Courtney (1964), «The Problem of Religious Freedom», *Ideological Studies* 25: 503-575.
PIKE, Fredrick B. y STRITCH, Thomas (eds.) (1974), *The New Corporatism: Social Political Structures in the Iberian World.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
POGGI, Gianfranco (1967), *Catholic Action in Italy.* Stanford: Stanford University Press.
RHODES, Anthony (1973), *The Vatican in the Age of the Dictators, 1922-1945.* Londres: Hodder and Stoughton.
ROBERTSON, Roland (1991), «Mapping the Global Condition: Globalization as a Central Concept», en Mike Featherstone (ed.), *Global Culture.* Londres: Sage.
— y CHIRICO, JoAnn (1985), «Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Explanation», *Sociological Analysis* 46 (3): 219-242.
SCHIMMELPFENNIG, Bernhard (1992), *The Papacy.* Nueva York: Columbia University Press.
SHIELS, W. Eugen, SJ (1961), *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real.* Chicago: Loyola University Press.
SMITH, Brian (1979), «Churches and Human Rights in Latin America», *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 21 (febrero): 89-127.

— (1990), *More Than Altruism: The Politics of Private Foreign Aid.* Princeton: Princeton University Press.
STEHLE, Hansjakob (1981), *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979.* Athens: Ohio University Press.
THOMSON, John A.F. (1980), *Popes and Princes: Politics and Polity in the Late Medieval Church.* Londres: Allen and Unwin.
TIERNEY, Brian (1964), *The Crisis of Church and State, 1050-1300.* Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.
ULLMANN, Walter (1962), *The Growth of Papal Government in the Middle Ages.* Londres: Methuen.
VAILLANCOURT, Jean-Guy (1980), *Papal Power: A Study of Vatican Control over Catholic Lay Groups.* Berkeley: University of California Press.
VALLIER, Ivan (1972), «The Roman Catholic Church: A Transnational Actor», en Robert O. Keohane y Joseph Nye (eds.), *Transnational Relations and World Politics.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
WEIGEL, George (1992), *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism.* Nueva York: Oxford University Press.
WHITE, John Henry (1981), *Catholics in Western Democracies.* Nueva York: St. Martin's Press.

CAPÍTULO 13

LA RELIGIÓN, EL NUEVO MILENIO Y LA GLOBALIZACIÓN*

Parece que hemos sobrevivido al paso del milenio sin muchas tribulaciones y problemas visibles. En realidad, se podría aseverar que Dionisio el Exiguo, el monje que alrededor del 525 después de Cristo incorporó la división del calendario que ahora es usada en todo el planeta, se equivocó en los cálculos y fechó con posterioridad el nacimiento de Cristo con al menos cuatro años de antelación, en cuyo caso nuestras celebraciones del milenio serán realmente unos pocos años más tarde.[1] Alternativamente, uno podría creer que Dionisio el Exiguo se equivocó en la elección de la Encarnación en lugar de la Pasión y Resurrección de Cristo como el *Anno Domini*, en cuyo caso estaríamos en unas décadas anteriores. O uno podría seguir el calendario judío, islámico, chino o el de los aztecas, el que sea, en cuyo caso el a.C. / d.C. convencional no tendría sentido. O uno podría ser un separatista estricto y considerar inconstitucional para juzgar estrictamente nuestro calendario de normas seculares con cualquier significado religioso confesional y, por lo tanto, la minúscula de a.C / d.C. cuidadosamente debería suscribir la neutralidad religiosa a.e.c. / e.c., antes y después de «nuestra era común». Lo cual, por supuesto, da lugar a las preguntas: ¿quiénes somos nosotros? ¿Comunes a qué? ¿De qué era estamos hablando? Podríamos continuar con este ejercicio *ad infinitum* y *ad absurdum*.

---

* Trabajo publicado originalmente en *Sociology of Religion* 62:4, invierno, 2001.

1. El término a.C. / d.C. (antes de Cristo / después de Cristo) fue introducido por primera vez dos siglos después, hacia el año 731 por el monje anglosajón san Beda, más conocido como Beda el Venerable.

El hecho es que la mayor parte de creyentes cristianos, bien sean pre-milenarios, posmilenarios, o simplemente a-milenarios, aceptan el hecho que sólo el Padre conoce la hora y el día y, pese a toda la numerología, podría ser fútil tratar de limitar la libertad de Dios mediante la vinculación de los planes escatológicos divinos a nuestros propios calendarios seculares y a nuestras fechas humanas señaladas. El tiempo sagrado y el tiempo secular están relacionados, ya que el tiempo sagrado sólo puede discurrir en el tiempo de este mundo. Pero la relación no es objetiva o automática, y por lo tanto los creyentes se ven obligados a buscar señales de Dios en los acontecimientos cotidianos, con o sin la ayuda de revelaciones proféticas. Muy pocos cristianos milenaristas, sin embargo, miraron al año 2000 como un acontecimiento significativo en el calendario de Dios. La mayor parte de la propaganda vinculada con el año 2000 predominantemente tuvo un origen y carácter secular. En realidad, mirando los preparativos, anticipaciones y celebraciones del año 2000, unas pocas cosas asombrosas llaman la atención. Voy a seleccionar cinco:

1. Quizá, la cosa más sorprendente es comprobar lo poco milenario que ha resultado ser el tránsito al segundo milenio. Esto es tanto más sorprendente si tenemos en cuenta la propaganda de mucha simbología anticipando grandes despliegues emocionales del fervor milenarista en torno al año 2000 (Clagett, 1999; Strozier y Flynn, 1997; Stearns, 1996). Los pocos incidentes bien publicitados del caos apocalíptico inducidos por las sectas milenaristas del fin del mundo —que comenzaron con el suicidio colectivo del Templo del Pueblo en Jonestown, en 1978, seguido por la apocalíptica inmolación de la rama de los davidianos en Waco, Texas, en 1993, seguidos por las muertes ceremoniales y los suicidios colectivos de los miembros de la Orden del Templo Solar en Suiza y Quebec entre los años 1994 y 1997, que culminaron en el suicidio de masas del culto ufológico de la Puerta del Cielo en California en 1997—, condujeron a muchos expertos a prever un aumento de la actividad de los grupos milenarios escatológicos (Robbins y Palmer, 1997). El hecho es que el caso de la Orden del Templo Solar ocurrido en la Europa francófona y Canadá, y que fue contemporáneo de los ataques con gas sarín en Japón por la secta Aum Shinrikyo (Verdad Suprema), condujo a algunas personas a la conjetura de que los movi-

mientos apocalípticos milenarios estaban adquiriendo un carácter global y ya no eran exclusivamente cristianos o se limitaban a su tradicional caldo de cultivo en Estados Unidos (Hall y Schuyler, 1997; Mullins, 1997). Aquí en Estados Unidos, la reaparición pública del fundamentalismo protestante en los ochenta había mostrado a la opinión pública esta peculiar supervivencia cultural del pre-milenarismo dispensacionalista[2] vinculado al protestantismo angloamericano (Marsden, 1980). Las tradicionales imágenes y creencias de los pre-milenaristas, ahora filtradas por los medios de comunicación populares de las cadenas religiosas de radio, del teleevangelismo y de la venta de los *best seller* de Hal Lindsey, entraron en la corriente dominante de la cultura americana de masas y ahora eran rutinariamente explotadas por los seculares de Hollywood (*The Rapture, Armageddon*), influyendo de forma poco común en los debates geopolíticos americanos, en particular en el Medio Este, alimentado la preocupación paranoica de los grupos marginales extremistas, desde el grupo apocalíptico mariano católico pasando por las milicias de supervivientes de extrema derecha hasta el movimiento Christian Identity (Boyer, 1992; Benjamin, 1998; Wojcik, 1997; Cuneo, 1997; Lamy, 1996). No son sorprendentes, habida cuenta de la resonancia apocalíptica creda, los arrebatos milenaristas que fueron previstos en la misma medida por expertos académicos y periodistas sensacionalistas. ¡Ay!, el frenesí del miedo milenario no se materializó.

2. En este sentido, el segundo milenio ha resultado no ser diferente respecto al primero. Las visiones de terror del milenio y el frenesí en torno al año 1000 después de Cristo, ahora admitido por muchos historiadores, fueron inventadas por historiadores racionalistas o románticos de los siglos XVIII y XIX. En particular, el gran historiador francés Jules Michelet escribió un relato tan vivo y realista «de los Terrores del año 1000», que llegó a ser una narración estandarizada (Bernstein, 1999). Una revisión reciente de Richard Landes (1997) intenta volver a reabrir y dar

2. [*N. del T.*] Es una tradición evangélica protestante basada en la hermenéutica bíblica que percibe una serie de dispensaciones cronológicas sucesivas donde Dios se relaciona con los diferentes seres humanos en diferentes modos y bajo diferentes pactos bíblicos.

una nueva vigencia a la atmósfera apocalíptica del año 1000, que resulta poco convincente. La gente en toda Europa usaba calendarios diferentes y probablemente no eran conscientes de vivir en el 1000 d.C. Pero Landes puede tener mucha razón cuando argumenta que el periodo, aunque por motivos que pueden tener poco que ver con el milenarismo, marca un punto de inflexión en el cristianismo de Europa occidental, preparando el terreno para todos los movimientos de reforma del siglo XI: la Paz de Dios, la reforma cluniacense, la reforma del papa, las cruzadas (Head y Landes, 1992). De hecho, incluso se podría decir que el periodo constituye el fundamento mismo de formación de la cristiandad occidental como una civilización. Estamos acostumbrados a pensar en el cristianismo de Europa occidental como una civilización con 2.000 años de antigüedad. Como un sistema de creencia y prácticas religiosas éste puede ser el caso, pero sociológicamente hablando las instituciones básicas y las formas sociales de la cristiandad de Europa occidental que forman una de las bases de la civilización occidental moderna sólo tienen 1.000 años de antigüedad: los primeros 500 años como cristiandad medieval europea, centrada alrededor del papado, y los siguientes 500 años como cristianismo moderno occidental en sus formas posreforma multi-confesional y en sus extendidas formas colonial y poscolonial occidentales.

No olvidemos que el corazón de la cristiandad occidental, el Sacro Imperio Romano con el papado como su jefe espiritual, no se estableció hasta el año 962 y que sus fronteras internas y externas llegaron a establecerse hacia el año 1000, con la conversión de los nórdicos y vikingos, magiares, eslavos occidentales y orientales y con la consolidación del cisma en el año 1052 entre la cristiandad oriental y occidental con la excomunión del patriarca de Constantinopla.

Ninguna de las otras formas no occidentales del cristianismo —bizantinos, copto-alejandrinos, sirianos de Antioquía, armenios, etc.— que son mucho más antiguas e institucionalmente más cercanas a los primeros cristianos y, por lo tanto, se podría decir cristianos más primitivos, han manifestado el dinamismo histórico del cristianismo occidental en sus formas europea y del Nuevo Mundo.

Como estamos entrando en el tercer milenio, sin embargo, somos testigos del fin del cristianismo hegemónico europeo de-

bido a un proceso dual de secularización avanzada en el poscristianismo de Europa y a la creciente globalización de un cristianismo des-territorializado y descentrado. Así, la relación de más de mil años entre el cristianismo y la civilización de Europa occidental está llegando a su fin. Europa occidental es cada vez menos el corazón de la civilización cristiana y hoy el cristianismo en sus formas más dinámicas es cada vez menos europeo.

3. Si la vuelta del segundo milenio no se diferencia del primero en su falta de fervor milenarista escatológico, el final del siglo XX fue muy distinto al final del siglo XIX. El fin de siglo se caracterizó por un doble clima o temple, por una progresiva fiebre posmilenaria y por una ansiedad *fin de siècle* (Briggs, 1985; Schorske, 1981; Weber, 1986; Schwartz, 1990). Ambas, la progresiva fiebre posmilenial y la ansiedad, han estado evidentemente ausentes en las celebraciones milenarias del año 2000, así como en sus preparativos previos más cortos. A pesar de toda la promoción del milenio realizada por los medios de comunicación, la actitud ha sido mucho más moderada, incluso más apática, que hace un siglo.[3] Por supuesto, es demasiado pronto para decirlo, y los futuros historiadores que analicen el espíritu de nuestra época podrían confirmarlo o no, pero mi impresión es que podríamos estar asistiendo al final de posmilenarismo, como una filosofía progresista de la historia.

La opinión de que las filosofías de la historia teleológicas progresistas modernas, así como las creencias racionalistas de la Ilustración en curso, que tienen un origen judeo-cristiano y puede ser vistas como formas secularizadas del milenarismo bíblico, tiene un viejo pedigrí y se ha expresado en muchas formas diferentes, de las que tal vez la más convincente y sistemática aparece en *El significado en la historia* de Karl Löwith. La tesis encontró una refutación contundente en la obra de Hans Blumenberg, *La legitimidad de la Edad Moderna.* En ese intento de defender la Ilustración y el racionalismo científico moderno de

3. El concepto de siglo como una unidad de cien años en el calendario surgió por primera vez hacia el año 1300 y se asentó firmemente en su uso secular sólo en el siglo XVI. El año 1700 marca el primer uso público de la celebración del siglo en Europa, una práctica que se convirtió en una actividad cada vez más extendida y globalizada en los siguientes tres siglos.

las críticas basadas en Nietzsche, Blumenberg (1983) traza de forma igualmente convincente el origen de la opinión moderna de progreso histórico y el sentido de la superioridad de la confianza en uno mismo de los «modernos» sobre «los antiguos» regresando de nuevo a la experiencia histórica de la sociedades de Europa occidental de la Baja Edad Media, pasando por el Renacimiento, la temprana revolución científica moderna y la expansión del capitalismo, así como las visiones utópicas de un nuevo orden social antropocéntrico que provino de tales experiencias históricas. El objetivo de Blumenberg era mostrar que la modernidad no tiene un carácter religioso y, por lo tanto, el pedigrí judeo-cristiano es irracional e ilegítimo. Theodore Olson (1982), al parecer sin ser consciente del exaltado debate alemán, ofreció una resolución convincente para el debate al mostrar que la creencia moderna en curso, tal como cristalizó en el siglo XVIII como dominante y omnipresente y dada por supuesta como visión del mundo, fue igualmente dependiente de las contribuciones del milenarismo y del utopismo. La peculiar combinación del milenarismo y el utopismo, dos viejas tradiciones separadas, casi antitéticas en carácter y con raíces muy diferentes, fue lo que explicó la naturaleza de las creencias modernas en el progreso. Desde esta perspectiva, el posmilenarismo puede considerarse como un milenarismo cristiano secularizado impregnado de un utópico racionalismo procedente de la Ilustración. Si la tesis es correcta, podemos estar asistiendo al final de posmilenarismo no tanto por la disminución del milenarismo cristiano, debido al auge incipiente de la secularización, sino más bien por el colapso de la utopía, uno de los dos pilares que sostienen la creencia moderna en el progreso histórico.

Las críticas posmodernas del racionalismo de la Ilustración y las grandes narraciones históricas, así como las deconstrucciones poscoloniales de la modernidad occidental, deberían ser vistas no tanto como la causa, sino más bien como la expresión evidente del derrumbamiento de la utopía. Al entrar en el siglo XXI, la historia ya no puede considerarse como un proceso dado por supuesto, de carácter teleológico, progresista e inmanente dirigido, en definitiva, como una visión del mundo que ha sido tan indiscutible durante casi tres siglos que incluso las catástrofes sin parangón histórico y las barbaridades inhumanas sin precedentes al principio del siglo XX no pudieran haber hecho me-

lla en él. La tesis del «fin de la historia» de Francis Fukuyama (1992) puede tener razón después de todo, pero no, como da a entender, porque la historia ha alcanzado su *telos* inmanente con la realización de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo a través del triunfo definitivo de la democracia liberal (tanto como que esto puede ser de verdad un prodigioso logro histórico), sino más bien por el derrumbamiento de la utopía que había sostenido las concepciones modernas de la historia. Paradójicamente, el declive de las visiones utópicas está ocurriendo en un momento de aceleración tecnológica y de revoluciones científicas en el inicio mismo de una época global.

Voy a mencionar sólo tres ilustraciones simbólicas, a modo de ejemplo, de nuestra allanada visión utópica:

a) Sirva como contraste la larga lista de trabajos sobre utopías, ciencia-ficción así como los trabajos científicos futuristas centrados en el año 2000, desde la obra *The Year 2000* de Restif de la Bretonne en 1789 al ensayo de previsión científico-social de Herman Kahn y Anthony J. Wiener en 1967, *El año 2000*, con la escasez de cualquier tipo de previsión del siglo XXI, por no hablar de nadie que se atreva a imaginar a qué pueda parecerse el próximo siglo XXII.

b) Piénsese en cómo el lema electoral de Gore-Clinton «Un puente hacia el siglo XXI» falló para captar la imaginación popular. Sólo podemos pensar en el próximo siglo como más de lo mismo y no como algo radicalmente nuevo y, por lo tanto, no estaremos poseídos por la fiebre del progreso ni por la angustia existencial.

c) Téngase en cuenta la ausencia desconcertante del entusiasmo generado por la noticia del extraordinario logro del proyecto genoma humano, a pesar de que el hecho ocurrió en el curso del milenio y es seguro que tendrá consecuencias revolucionarias para la vida humana sobre la tierra. Nuestra aliviada visión utópica nos ha capacitado para tomar los asombrosos avances científicos y tecnológicos con calma.

El fin del posmilenarismo como lo conocíamos hasta ahora, sin embargo, no significa necesariamente el fin del milenarismo cristiano. Por el contrario, es la crisis de las utopías y de la filosofía progresista inmanente de la historia lo que abre el camino para

el inesperado resurgimiento del milenarismo trascendente, cristiano, así como no cristiano. No debe sorprendernos, en este sentido, la sorprendente vitalidad del pre-milenarismo protestante tradicional y el rápido crecimiento persistente de la mayoría de los milenaristas de denominaciones cristianas —mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día. El conocimiento interpretativo moderno de Jesús como líder carismático de un culto escatológico ayuda a explicar la perenne presencia de las sectas milenaristas en la historia del cristianismo (Cohn, 1970; Baumgartner, 1999; Weber, 1999). Uno sólo necesita acceso directo a los Evangelios, sin la mediación de las tradiciones históricas y sin las restricciones de las doctrinas de la Iglesia, para encontrar allí el modelo paradigmático de un próspero culto milenario.

4. Igualmente sorprendente y aun paradójico es el hecho de que la menos milenarista de todas las denominaciones cristianas, la Iglesia católica, tuvo la mayor celebración del milenio y se preparó para el milenio entrante con casi anticipación milenaria. El a-milenarismo tradicional de la Iglesia católica romana es bien conocido. Éste se consolidó en el siglo IV cuando tuvo su conflicto con la secta milenarista donatista del norte de África.[4] San Jerónimo sentó las bases del a-milenarismo católico al ridiculizar la idea de mil años de reino terrenal de Dios considerándolo como una fábula y san Agustín le dio la forma estándar definitiva. A partir de entonces, la Iglesia católica rechazó la visión de un Reino de Dios en la tierra, así como los anodinos

4. El emperador Constantino, incluso antes de su bautismo, usa el poder represivo del Estado para imponer la unidad de la Iglesia. Era la primera vez que se utilizaba la autoridad del Estado para reprimir un movimiento disidente dentro del cristianismo, estableciendo así un precedente profético, la represión estatal contra grupos milenarios, instituyendo el modelo de Iglesia en sentido weberiano, como institución que reclama el monopolio de los instrumentos de la gracia divina sobre un territorio. La reacción de los donatistas estaba cargada de los mismos precedentes fatídicos. Abrazaron el martirio con orgullo, a menudo mediante la auto-inmolación por medio del fuego, y reorientaron las invectivas apocalípticas del libro del Apocalipsis contra el primer emperador cristiano, considerado «el anticristo», y contra el papa y la Iglesia romana, a quien llamaron «la puta de Babilonia», consolidando las imágenes que han perdurado con cada secta milenarista hasta el presente. Cuanto más romana se hizo la Iglesia cristiana, más tuvo que desprenderse de su milenarismo y del cáustico anti-imperialismo, anti-romano, del Apocalipsis.

cálculos numéricos del milenio. En otras palabras, el Reino de Dios era a la vez de otro mundo y eterno y por lo tanto no estaba relacionado con el *saeculum*, el mundo laico y el periodo secular.

El *aggiornamento* del Vaticano en los años sesenta cambió radicalmente la posición católica tradicional, abrazando el *saeculum*, es decir, el periodo moderno secular y el mundo moderno secular. En su dimensión temporal, la legitimidad de la Edad Moderna implica la aceptación del principio de historicidad, la revelación continua de los planes de Dios de la salvación y de la historia, y por lo tanto la obligación de la Iglesia para discernir proféticamente «los signos de los tiempos». En su dimensión espacial este proceso de secularización interna implica una reorientación intramundana. A partir de ahora, la acción en nombre de la paz y la justicia y la participación en la transformación del mundo no se convertirá en un añadido, sino en una dimensión constitutiva de la misión divina de la Iglesia. Esta reorientación historicista intramundana ha llevado al catolicismo a abrazar una visión progresista de la historia hasta tal punto que el catolicismo puede ser hoy la más posmilenarista de todas las principales denominaciones cristianas. Teniendo en cuenta que el catolicismo tradicional se ha caracterizado por una filosofía negativa de la historia que consideraba la época moderna como una concatenación de las herejías desde el protestantismo referido hasta el comunismo ateo, la inversión es bastante notable.

Esta reorientación católica general fue reforzada y formada en una dirección determinada por el milenarismo personal del anterior papa Juan Pablo II, quien a pesar de su avanzada edad y de su frágil salud, le dedicó una sorprendente energía a las largas celebraciones del año milenario, que él mismo cuidadosamente preparó y esperó con inquietud durante años. El hecho mismo de que Juan Pablo II estuviera vivo para celebrar el especial año jubilar en el año 2000, tanto él como muchos católicos lo interpretaron como una clara señal de la gracia divina y como una confirmación de su misión papal.[5]

5. La tradición católica de los años de jubileo se remonta al año 1300, cuando el papa Bonifacio VIII publicó la bula *Antiquorum*, que concedía indulgencias a quienes visitaran las basílicas romanas más importantes durante el año en conmemoración del pasado siglo y en la celebración de la nueva era venidera. Esto marcó, por lo tanto, la primera celebración del final de un siglo cristiano. A finales del siglo XV, la costumbre de celebrar un jubileo cada 25

Pero, para Karol Wojtyła el modelo de jubileo del año 2000 fue la experiencia de la celebración del milenio del cristianismo polaco en 1966. Esta conmemoración constituyó un punto de inflexión en las prolongadas batallas entre la Iglesia católica y el régimen comunista sobre las mentes del pueblo polaco. La exaltada celebración masiva sirvió para la culminación de un plan ideado y puesto en práctica por el cardenal Wyszyosky tras su salida de la cárcel, para mantener a la Iglesia y a la nación movilizadas, ¡durante 26 años!, en torno a la tradicional devoción mariana de la Virgen de Czestochowa. Se inició con la nueva dedicación de la nación a la «Reina de Polonia» en 1956, seguido por la promesa anual de la Gran Novena que desembocó en las celebraciones del milenio del cristianismo polaco en 1966. El intento del régimen comunista para eclipsar a la Iglesia mediante la organización de competitivas celebraciones del milenio desde el propio Estado polaco fracasó estrepitosamente. Este triunfo fue coronado por la procesión anual de la Virgen Negra en cada ciudad en Polonia, que condujo a la celebración del noveno centenario del martirio de san Estanislao en 1979, culminando el proceso con la visita inesperada del recientemente elegido papa polaco. La culminación de la efervescencia colectiva fue igualmente observada por participantes y observadores (Casanova, 1994).

Debería quedar claro que éste es un tipo muy diferente de milenarismo del dispensacionalista. Podríamos llamarlo milenarismo durkheimiano, con cálculos totalmente diferentes del calendario orientados a la conmemoración de los acontecimientos pasados, en lugar de los hechos futuros. Ciertamente ilustra de una manera paradigmática el poder de las creencias y los rituales religiosos para servir a la causa de la integración social mediante la restauración de los lazos de solidaridad de la comunidad imaginada de la nación. Esto también vincula la historia sagrada y la historia secular de una manera compleja, examina con detalle los «signos de los tiempos» para adivinar proféticamente los proyectos redentores de Dios y exige de los creyentes la actitud adecuada de penitencia, una transformación del alma

años estaba bien establecida a pesar de la crítica de Lutero del comercio de indulgencias, la práctica continuó si bien es cierto que con muy reducido apoyo popular hasta su reciente recuperación y vigorosa reafirmación por parte del papa Juan Pablo II.

y el compromiso como condición para el éxito de los planes divinos. Por otra parte, esta forma de renacimiento está a menudo vinculada a una convocatoria de acción que no tiene simplemente implicaciones conservadoras o tradicionalistas. Como indica claramente el crecimiento de Solidaridad, un año después de la finalización del programa mariano de movilización, también puede preparar el terreno para una transformación social radical.

Inspirado por la experiencia renovadora polaca y lleno de un poderoso significado de misión divina, Juan Pablo II ha tratado de recrear este evangelismo milenario en toda la Iglesia católica con resultados muy diversos. Como primer papa de origen no italiano en casi cinco siglos, y como el primer papa eslavo de la historia sentía una misión especial para liberar a los pueblos eslavos del yugo comunista y promover el diálogo ecuménico con las Iglesias orientales. La caída del muro de Berlín le confirmó en su misión, ahora redefinida como la reunificación y regeneración espiritual de la Europa cristiana. Pero su visión se tuvo que enfrentar a la presencia de un obstinado capitalismo materíalista en Europa occidental, el núcleo tradicional de la cristiandad occidental, que llegó a percibirla como cada vez más pagana, hedonista e insensible a su mensaje renovador. Frustrado, volvió a Europa del Este, en particular a la católica Polonia, aún no afectada por el materialismo capitalista, instándolos a servir de «reserva espiritual» de la Europa cristiana, sólo para averiguar que los bienes materiales y valores occidentales materialistas estaban inundando la reserva espiritual del Este. La tentativa frustrada de asesinato y la recuperación que él atribuyó a un milagro por intercesión de María le confirmó en su visión y misión milenarista, ahora teñida con el mesianismo sufriente y el apocalipticismo mariano relacionados con el tercer secreto de Fátima. La celebración del segundo milenio se convirtió ahora en un objetivo milenaria en sí mismo.

5. La quinta cosa sorprendente, ahora centrada específicamente en la celebración de la víspera del año nuevo del efecto 2000 (Y2K), es que fue la primera celebración común colectiva global en la historia de la humanidad. La transmisión simultánea y recíproca de las celebraciones de las 24 largas horas de fiesta en todo el mundo las convirtió en algo más que una fiesta

mundial promocionada por los medios de comunicación. Lo que hizo que el evento fuera especial y diferente a otros espectáculos televisados, quizás con mayor audiencia, fue la reflexividad recíproca prácticamente construida por el evento y compartida por participantes activos, lo cual, los hace reflexivamente conscientes de participar en la misma celebración común global humana. En sentido estricto, fue una fiesta secular desprovista de cualquier simbolismo o significado religioso. De hecho, las personas más religiosas en todo el mundo deliberadamente pueden haberse mantenido al margen de ella. Sin embargo, desde una perspectiva durkhemiana, puede ser visto como un acontecimiento sagrado, como la primera celebración colectiva festiva virtual de la humanidad. Por primera vez en la historia de la humanidad, las personas compartían prácticamente el mismo tiempo y el mismo espacio. De hecho, en tono de broma, incluso voy a proponer que la *American Sociological Review* patrocine una resolución dirigida a la humanidad sugiriendo que los seres humanos re-fechen todos nuestros calendarios a nivel mundial y restablecer el *Year 2000* como *Year 0* e.c., es decir, como el primer año de nuestra verdadera era común.

Ahora, un poco más en serio, la imagen de un año cero no es tan descabellada si uno considera que la celebración del milenio no tuviera, pese a su nombre, absolutamente ningún referente temporal. Los con-celebrantes no estaban conmemorando algo de historia común o algún acontecimiento pasado, histórico o mítico común. La humanidad, en este sentido, no tiene historia común. Sólo que ahora, en la era de la globalización, estamos escribiendo y construyendo las primeras historias mundiales. Si hubo algún referente temporal fue únicamente para el presente, para el presente común compartido por la humanidad global. El referente y el simbolismo eran principalmente espaciales, el mundo y las 24 zonas horarias o espaciales. Se podría decir que con la globalización, la metáfora espacial ha venido a reemplazar a la metáfora dominante temporal-histórica de la modernidad. La globalización es la nueva filosofía del espacio que ha venido a reemplazar al progreso, la vieja filosofía de la historia. Ambos procesos son similarmente concebidos como algo significativo, teleológico, inmanentemente impulsados y procesos que, en definitiva, avanzan hacia delante. Ambos procesos solamente ocurren antes de que la gente llegue a ser reflexivamente cons-

ciente de ellos y de la complicidad de sus propias acciones que originan tales procesos. Sólo entonces pueden convertirse en «proyectos». Desde luego, la globalización también es un proceso temporal histórico en la medida en que sucede en un tiempo histórico, pero su referencia primaria no es temporal, sino espacial, de la misma manera como también la historia acontece en el espacio, pero no tiene ningún referente espacial intrínseco.

¿Globalización?

Entonces, ¿qué entendemos por globalización y cómo afecta a la religión? Obviamente, no puedo tratar de ofrecer un enfoque sistemático, mucho menos una respuesta exhaustiva. Sólo puedo seleccionar arbitrariamente unos pocos puntos de acceso, con la esperanza de que puedan esclarecer algunas partes de este campo complejo y cambiante. Voy a comenzar con una serie de enunciados generales sobre la globalización, que no puedo elaborar más detalladamente y tendrán que ser tomados como valor nominal.

— La globalización no es un proceso histórico a cuyos orígenes se les pueda poner fecha.

— Históricamente, la globalización es un proceso continuo relacionado con la modernidad, con el sistema capitalista mundial y con el sistema mundial de Estados.

— La globalización sirve como una categoría analítica para indicar que estos procesos, mientras continúan, han entrado en una nueva fase cualitativa.

— En tanto que el proceso de la modernidad sigue, la globalización rompe con las grandes narrativas y las filosofías de la historia, socava el proyecto hegemónico de la universalización de Occidente y desequilibra el sistema mundial. En este sentido, la globalización es posmoderna, poscolonial y postoccidental.

— La globalización también es una continuación del sistema mundial de Estados, lo que ocurre es que altera radicalmente este sistema al disociar los elementos que se agrupan dentro del Estado-nación: el Estado administrativo territorial, la sociedad política o la organización de los ciudadanos, la economía de mercado, la sociedad civil, y la nación, todos ellos integrados territorialmente dentro de un sistema regido por el principio de indivisibilidad y soberanía exclusiva. La globalización limita y relativiza la soberanía del Estado; libera el mercado capitalista y la sociedad civil de su incrustación en la estructura jurídico-territorial del Estado y la nación, y, en consecuencia, disuelve la fusión particular de la nación y el Estado que surgió de la primera modernidad occidental europea y se institucionalizó diversamente en todo el mundo, al menos como modelo, después de la Revolución Francesa. La globalización no significa el fin de los Estados o el final de las naciones y el nacionalismo, sino que implica el final de la fusión de la soberanía territorial del Estado-nación.

La globalización y la religión

¡Volvamos ahora a la religión! Obviamente, yo no voy a tratar de discutir las diferentes maneras en que la globalización puede afectar a la religión o viceversa. Por ejemplo, no voy a referirme a la clase de cuestiones que han sido el foco de análisis de nuestro decano de la teoría de globalización, Roland Robertson (1992) y sus colaboradores, ya que yo sólo podría aspirar a refundir sus argumentos de una manera menos elocuente (Robertson y Chirico, 1985; Simpson, 1996; Beyer, 1994). Siguiendo la línea de argumentación iniciada anteriormente, me interesa especialmente, como ha sido siempre una constante a lo largo de los trabajos que componen este volumen, examinar desde una perspectiva histórica a largo plazo los cambios en los patrones de las relaciones entre Iglesia, Estado, nación y sociedad civil causados por los procesos de globalización. Después de revisar analíticamente estos cambios, ofreceré algunas ilustraciones a partir de dos formas contemporáneas de religión mundial: el catolicismo y el pentecostalismo.

Iglesia y Estado

Como las definiciones weberianas de ambos conceptos indican, existe una relación intrínseca entre Iglesia y Estado. Ambos se definen por el mismo principio dual de territorialidad y de pretensiones de monopolio —sobre los medios de salvación en

el caso de la Iglesia y sobre los medios de violencia en el caso del Estado (Weber, 1978: 54-56). Ambos son o bien mutuamente dependientes, imponiendo y legitimando cada una de las demandas del otro, o bien mutuamente excluyentes y antagónicos. Como he escrito en otra ocasión (Casanova, 1994: 45-48), la Iglesia es una fusión histórica particular de dos tipos de religión que, siguiendo a Weber, deberíamos distinguir analíticamente: el culto de la comunidad y las religiones de salvación. No todas las religiones de salvación funcionan como comunidades de culto, a saber, coincide con una comunidad política territorial o desempeña la función durkheimiana de integración social. Piense en muchas denominaciones, sectas o cultos de América que funcionan principalmente como religiones de salvación individual. Tampoco cada comunidad de culto funciona como una religión de salvación individual ofreciendo al individuo *qua* individuo la salvación individual de la enfermedad, de la pobreza y de todo tipo de angustia y amenaza. Piénsese en el confucianismo estatal en China, el sintoísmo en Japón, o la mayor parte de los cultos imperiales cesaropapistas. Históricamente la formación del sistema de Estados europeo moderno, el sistema de Westfalia, que más tarde logró la expansión mundial, y la disolución posreformadora de la cristiandad occidental en Iglesias que compiten, han sido procesos interrelacionados y recíprocamente condicionados. En la fase temprana del absolutismo cada Estado e Iglesia en Europa trataron de reproducir el modelo de la cristiandad de acuerdo con el principio *cuius regio eius religio*, que de hecho significaba que todas las Iglesias nacionales territoriales cayeran bajo el control cesaropapista del Estado absolutista. Este modelo de fusión Iglesia-Estado ya fue impugnado por el Estado liberal-democrático y en estos momentos está aún más cuestionado por los procesos de globalización. El Estado liberal desafió las demandas monopolistas de las Iglesias mediante bien la introducción de la separación de principios constitucionales y la libertad religiosa, bien la oportuna tolerancia religiosa. La globalización favorece este proceso, debilitando el principio de territorialidad en diferentes niveles. La universalización y la globalización de los derechos humanos desterritorializa la competencia asentada en el Estado, es decir, la persona humana es portadora de derechos inalienables, y la libertad de conciencia es lo más sagrado de los derechos individuales. El sistema mundial de Estados y sus normas e instituciones supranacionales limita la soberanía territorial del Estado y socava el principio estamental tradicional de no injerencia externa en los asuntos internos de los Estados. A través del debilitamiento de la fusión territorialmente basada del Estado, el mercado, la nación y la sociedad civil, la globalización también fractura el modelo de la religión y la cultura nacionales territorialmente basadas. Al menos, podemos decir, que la globalización hace que las definiciones de Weber, Iglesia y Estado, estén anticuadas y cada vez sean más irrelevantes.

Iglesia y nación como comunidades imaginadas

Como ha señalado Benedict Anderson (1991), la nación moderna tiene que ser entendida como el sucesor combinado de la monarquía dinástica como sistema político y de la Iglesia como comunidad religiosa. Con la disolución de la cristiandad medieval, la antigua comunidad sagrada transnacional integrada por el latín como lengua sagrada se transformó en Iglesias fragmentadas, plurales y territoriales. Las nuevas Iglesias estatales funcionaron como comunidades de culto del Estado absolutista y como comunidades religiosas nacionales integradas por las lenguas vernáculas nacionales emergentes que gradualmente se transformaron por la imprenta en lenguas literarias. El proceso de nacionalización de las Iglesias estatales, ejemplificado por la anglicanización de la Iglesia de Inglaterra, fue más pronunciado en los países protestantes, pero también se generalizó en países católicos y ortodoxos, como lo demuestra la galicanización de la Iglesia católica francesa y la rusificación de la Iglesia ortodoxa rusa bajo el reinado de Pedro I el Grande. Versiones similares del mismo mito milenario nacional, empleando los arquetipos bíblicos de la Nueva Jerusalén, el nuevo Israel y el «pueblo elegido», probablemente utilizado por primera vez por Savonarola en la Florencia republicana del siglo XV, se encontrarán posteriormente a lo largo del siglo XVI en Europa: en España, Portugal, Francia e Inglaterra.[6] El mito arquetípico sirve para vincular

6. El mito de Moscú como la Tercera Roma, después de la caída de Constantinopla, la Segunda Roma, juega una función similar en el nacionalismo de Estado ruso del siglo XVI.

la tierra sagrada, la historia sagrada y las personas sagradas, anticipándose a la misma combinación que se halla en el nacionalismo secular del siglo XIX. El gran historiador nacionalista francés, Jules Michelet, fue consciente de recrear el mito cuando, convencido de que la Iglesia y el cristianismo estaban muertos, decidió que Francia tenía que tomar el lugar de Dios «a quien echamos de menos» y que su amado país tuvo que llenar el «abismo inconmensurable dejado por un extinguido cristianismo» (Bernstein, 1999: 114). Así habló Michelet antes que Zaratustra. El republicanismo secular de Durkheim es igualmente autoconsciente de llenar el mismo vacío. Una vez más, siguiendo a Anderson (1991: 12), el nacionalismo moderno tiene que ser entendido no como una forma «autoconsciente llevada a cabo por la ideología política», sino como una expresión secularizada de los sistemas culturales religiosos «fuera de los cuales así como contra los cuales llegó a existir».

Paréntesis sobre la secularización

Debiera ser evidente, espero, que ahí reside la clave de la secularización radical de la Europa cristiana. ¡No se preocupen! No voy a hacer un refrito del estéril debate de la secularización entre los europeos y los americanos de nuevo (Bruce, 1992), ya que lo hemos analizado en capítulos previos. Pero permítanme un breve paréntesis que está relacionado con nuestros tópicos en cuestión, la religión y la globalización. Después de todo, la relativa validez de las dos teorías será medida tarde o temprano, no por el tiempo que tarden en ser capaces de dar cuenta de lo que ocurre con la religión en Europa o Estados Unidos, sino por lo que le sucede a la religión en el resto del mundo. En el debate hemos llegado a un callejón sin salida. Digo nosotros, porque estoy atrapado en el medio instando a ambas partes a que tomen sus argumentos más en serio con el fin de aprender de los puntos fuertes débiles de ambas posturas (Casanova, 1994). La teoría tradicional europea de la secularización, que postula un vínculo estructural entre la diferenciación social y la decadencia religiosa, ofrece una descripción relativamente plausible de los acontecimientos europeos, pero es incapaz o reacia a tomar en serio, y, mucho menos, explicar la sorprendente vitalidad y el

pluralismo extremo de las formas confesionales de la religión de salvación en América, sin perjuicio de la pronunciada secularización del Estado y la sociedad (Casanova, 2001). Lo que Stephen Warner (1993) ha llamado «el paradigma emergente de América» pone al modelo ortodoxo de la secularización sobre sus pies y utiliza las pruebas americanas para postular una equitativa relación estructural entre la separación del Estado, un mercado de pluralismo religioso abierto, libre y competitivo y los altos niveles de religiosidad individual. Los bajos niveles de religiosidad europea deben ser explicados, según esta teoría, o bien por el establecimiento de las Iglesias dentro del Estado en forma monopolista o bien en forma oligopolista (Caplow, 1985; Stark e Iannaccone, 1994; Finke, 1997). Pero como Steve Bruce (2000) ha demostrado de manera convincente, las pruebas comparativas que proceden de la experiencia religiosa de Europa sencillamente no son compatibles con los principios básicos de la teoría estadounidense. Las situaciones de monopolio en Polonia e Irlanda están vinculadas a la persistencia de altos niveles de religiosidad, mientras que la mayor liberalización y la desregulación estatal en cualquier otra parte con frecuencia vienen acompañadas de constantes tasas de disminución religiosa. Así, llegamos a un punto muerto. El modelo ortodoxo funciona relativamente bien para Europa, pero no para América, el paradigma americano funciona para EE.UU., pero no para Europa. La teoría de la oferta de la religión debe explicar por qué no hay mayor demanda individual de salvación religiosa en Europa frente a la apertura de los mercados libres propia de los mercados religiosos americanos. La noción de una demanda religiosa permanente o de una demanda frecuente por compensadores sobrenaturales es a-histórica, a-sociológica y va en contra de la realidad europea.

Comunidades imaginadas, religión y globalización

Si queremos dar sentido a la religión hoy en día, no sólo en Europa sino en todo el mundo, y con esto volvemos a nuestro tema, simplemente debemos pensar en las religiones más como sistemas culturales y menos como mercados religiosos. Sin duda, nuestras teorías serán menos elegantes y menos científicas, pero

darán más sentido a las complejas realidades históricas y conducirán a una mayor comprensión. También estarán menos centradas en la experiencia americana. La cuestión es verdaderamente desconcertante en Europa, necesitamos una dirección, esto es, por qué las Iglesias y las instituciones eclesiásticas, una vez que cedieron al Estado-nación secular su tradicional función histórica como comunidades de culto, es decir, como representaciones colectivas de las comunidades imaginadas nacionales, también perdieron en el proceso su capacidad para funcionar como comunidades de salvación individual. El asunto de mayor o menor monopolio es relevante pero no es lo más crucial. En este contexto, puede resultar más útil pensar en las Iglesias, en el sentido durkheimiano del término, como las representaciones colectivas de comunidades imaginadas, que hacerlo, en el sentido de Weber, como instituciones o empresas monopolistas de salvación. Irlanda y Polonia ilustran el caso de Iglesias que no fueron estrictamente hablando monopolios establecidos, en el sentido weberiano, sin embargo, continuaron funcionando como comunidades de culto de la nación en ausencia de un Estado-nación secular, y también han mantenido su capacidad de funcionar como comunidades de salvación individual. En otras partes de Europa, en cambio, una vez que la nación secular asume su función de comunidad de culto, las Iglesias tienden también a ser vistas como comunidades de salvación individual (Davie, 2000). Tomemos un ejemplo lúcido, más cercano a nosotros para no creer que se trata de un problema exclusivo europeo, piénsese en Quebec, de manera muy similar a Polonia o Irlanda, y del colapso repentino del catolicismo motivado por el auge del nacionalismo secular quebequés. Una vez que la Iglesia católica dejó de ser una comunidad de culto en Quebec, la gente dejó de asistir a la iglesia y se detuvo de buscar alternativas, porque aparentemente también habían perdido la necesidad de salvación religiosa individual, tan evidente sólo una década antes. Podríamos reformular la cuestión y preguntar por qué las personas en Europa, una vez que pierden la fe en sus Iglesias nacionales, no se molestan en buscar, o verdaderamente miran despectivamente a las religiones de salvación alternativas. Este tipo de lealtad a una marca es difícil de imaginar en otros mercados de productos básicos. ¿Por qué la religión actualmente en Europa sigue teniendo un carácter «implícito» en lugar de adoptar formas ins-

titucionales más explícitas? Si deseamos responder a la pregunta de la falta de atractivo de las religiones de salvación individual en Europa, no podemos omitir la pregunta de Weber, «salvación, ¿de qué y para qué?». La interesante cuestión sociológica, la que nosotros los sociólogos de la religión deberíamos abordar, no es si la religión y las necesidades de salvación permanecen universalmente constantes en el tiempo y en el espacio, dejemos a psicólogos y economistas que se encarguen de esta cuestión, sino más bien el carácter cambiante de sus manifestaciones culturales en todas las sociedades y a lo largo de la historia.

Des-territorialización, civilización y sociedad civil global

Entonces, ¿cómo afecta la globalización a todos los sistemas culturales, incluido el sistema cultural religioso? A mi juicio, uno de los efectos más importantes es su «des-territorialización» (Basch, Schiller y Blanc, 1994). Por des-territorialización me refiero al des-acoplamiento de los fenómenos culturales de sus territorios naturales. Los sistemas culturales a lo largo de la historia han estado territorialmente integrados. No quiero decir simplemente que los fenómenos culturales estén en el espacio. Todo en el mundo está en el espacio, en el mismo sentido que todo está en el tiempo. Pero no todo lo que sucede en el tiempo es histórico, es decir, tiene un significado histórico. Los fenómenos temporales son históricos sólo cuando llegan a ser parte de narraciones significativas. De manera similar, los fenómenos espaciales adquieren sentido cuando se integran en un territorio. Por territorio, yo tampoco me refiero simplemente a la ecología en el sentido estricto del término, como las relaciones entre los organismos y su entorno físico. Los territorios son espacios imaginados, representaciones mentales. La nación, por ejemplo, es tanto un territorio imaginado como una comunidad imaginada. Los territorios, por otro lado, tienen un carácter de derecho determinado a la posesión. El diccionario que estaba usando al escribir este discurso en las montañas definía el territorio, en primer lugar, como «el dominio sobre el cual un Estado soberano ejerce su jurisdicción» y, en segundo lugar, como «un área asignada para un objetivo especial».

Con el triunfo de la modernidad europea y del sistema mundial de Estados que conllevaba su expansión colonial mundial,

todo el mundo se sometió a una determinada forma de territorialización. Cada espacio, cada pedazo de tierra, y grandes porciones de los mares, las llamadas aguas territoriales, fueron repartidos, apropiados y territorializados dentro de los límites inmutables de los Estados-nación. Pero lo mismo sucedió con los pueblos, culturas, religiones, ciencias, los mercados, la sociedad civil, todos llegaron a estar territorialmente integrados dentro del Estado-nación. La gente, por ejemplo, se territorializó por la universalización del principio de la ciudadanía después de la Revolución Francesa (Brubaker, 1992). Como institución, la ciudadanía se fundamenta sobre el principio de inclusión universal dentro de un territorio y la exclusión universal fuera de él. En consecuencia, cualquiera, bien fuera individuo o grupo, se vio obligado a formar parte de un territorio estatal. Lo mismo ocurrió con los sistemas religiosos y culturales que, efectivamente, se transformaron en civilizaciones y religiones del mundo. El punto que estoy tratando de plasmar es que esta lógica de la des-territorialización se inició por la disolución de la cristiandad occidental y su pluralización en Estados territoriales e Iglesias nacionales. Fuera del Estado, ninguna persona tiene un estatus jurídico. *Extra stato nulla persona* es una versión del principio de la Iglesia católica *extra ecclesia nulla Salus.*[7] Antes que la gente se transformase en súbditos o ciudadanos de los Estados, se convirtieron en miembros de las Iglesias nacionales del Estado. La expulsión de judíos y moriscos de España puede ser vista como el punto de partida del proceso moderno de territorialización universal y fue sin duda el primer caso de limpieza étnica moderna, fue indispensable precisamente porque los judíos y los musulmanes no podían convertirse en sujetos del nuevo Estado católico nacional, a menos que se convirtieran en masa al catolicismo.

España, un país donde las tres religiones y civilizaciones abrahámicas, la judía, la cristiana y la musulmana, habían coexistido durante siglos, como elemento central de los mapas mentales de judíos y musulmanes, así como en los mapas mentales de los

7. [*N. del T.*] Fuera de la Iglesia no hay salvación, con lo cual lo anterior significa fuera del Estado no hay persona. Es un dogma de la Iglesia católica en donde para la salvación toda persona humana debe estar sujeta al Pontífice de Roma. Esto obedece a la bula *Unam Sanctam* establecida por el papa Bonifacio VIII en el año 1302.

cristianos, se convertía ahora en territorio exclusivamente católico, incluso antes de que la Reforma y la Contrarreforma hubieran dividido a Europa en territorios protestantes y católicos.

La cristiandad occidental fue la primera civilización en territorializarse en los Estados-nación. Más tarde otras la seguirían. El islam fue el último en ser forzado a introducirse en las restricciones de los Estados territoriales soberanos (Piscatori, 1986). Las civilizaciones parecían haber perdido su interés como unidades de análisis, al menos para los científicos sociales. Cuando los sociólogos hablaban de las sociedades, lo entendían como una cuestión, naturalmente, de sociedades nacionales. Pero la globalización está comenzando a aflojar la camisa de fuerza del Estado soberano, pues sus límites son cada vez más porosos. El sistema mundial de Estados no está desapareciendo, pero los Estados son cada vez menos indivisos y los dominios territoriales soberanos exclusivos y las redes territoriales administrativas regulatorias cada vez están más interconectadas y superpuestas con redes más amplias (Guehenno, 1995; Shaw, 1997). La sólida integración territorial de todos los fenómenos sociales bajo la jurisdicción soberana del Estado se disuelve inexorablemente en condiciones más fluidas. Los pueblos y sus identidades, las materias primas y las empresas, los sistemas de información y medios de comunicación, los movimientos sociales y las esferas públicas no sólo son cada vez más transgresores de esos límites, sino que también se superponen a los territorios nacionales y así se convierten en transnacionales (Beck, 2000; Rajaee, 2000).

Glocalización, otro de estos neologismos terribles que a los científicos sociales (Robertson, 1992) nos gusta usar como términos analíticos abreviados para caracterizar los procesos y fenómenos complejos, referido a la reafirmación simultánea y al relevante incremento de lo local y lo global sobre lo nacional. Lo nacional se está fragmentado dentro en unidades parciales más pequeñas y es trascendido hacia fuera en unidades cada vez más grandes. La localización también puede ser interpretada como una dimensión de lo que yo llamo la des-territorialización. Los espacios locales y regionales, las comunidades reales o imaginadas, las identidades, las subculturas y los grupos étnicos, todos obtienen la autonomía espacial de los territorios estatales nacionales dentro de los que han sido incorporados y circunscritos. Lo local gana terreno frente a la nación. No es necesario hacer hincapié en la relevancia de lo

global. Los mercados globales, los medios de comunicación y sistemas de información globales, las subculturas e identidades globales (jóvenes e indígenas), movimientos y organizaciones globales (Amnistía Internacional y derechos humanos, feminismo, Greenpeace, Médicos sin Fronteras) de una sociedad global civil, todos proliferan y se vuelven cada vez más relevantes cruzando los límites nacionales y superando los territorios nacionales (Castells, 2000). El globo mismo se convierte en el espacio físico y territorio mental dentro del cual el Estado-nación y todo lo integrado dentro de su territorio llegan a ser circunscritos.

Por consiguiente, la humanidad global se transforma en una unidad auto-reflexiva y auto-referencial, el foco reflexivo de referencia para todas las sociedades y pueblos (Robertson y Chirico, 1985). Pero la propia humanidad difícilmente puede convertirse en un grupo de identidad o en una comunidad imaginada. Las identidades individuales o colectivas son necesariamente plurales, ya que necesitan del «otro» para llegar a ser reflexivamente conscientes de su propia particularidad y singularidad. El resultado final del proceso de globalización, y mucho menos su *telos*, es poco probable que sea un gobierno mundial, una sociedad mundial o una única comunidad mundial. La sociedad civil global es un espacio transnacional, una red transnacional de asociaciones, movimientos, organizaciones y comunicaciones que trasciende al Estado-nación territorial, pero no es en sí misma una sociedad o dominio organizado territorialmente.

Ninguno de ustedes, supongo, espera la formación de una religión global única. La religión de la humanidad, su sacralización y el culto del individuo anunciado por los padres fundadores de la sociología, Saint-Simon, Comte, Durkheim, de verdad ha llegado (Casanova, 2000). El triunfo y la expansión mundial de las doctrinas de los derechos humanos y los movimientos de finales del siglo XX parecen confirmar al menos una parte de sus enfoques. Pero estaban equivocados al suponer que la nueva religión de la humanidad, tarde o temprano, sustituiría a las antiguas religiones teocéntricas, Durkheim (1965: 475) lo puso en los siguientes términos: «los viejos dioses morían mientras los nuevos aún no habían nacido». Lo que ninguno de los profetas de la Ilustración y los sociólogos positivistas podrían haber previsto era que, paradójicamente, los viejos dioses y las religiones antiguas iban a obtener rendimiento en un nuevo periodo de la

vida al convertirse en los portadores del proceso de sacralización de la humanidad.

La globalización facilita el retorno de las antiguas civilizaciones y de las religiones mundiales no sólo como unidades de análisis, sino como sistemas culturales importantes y como comunidades imaginadas, que se superponen y en ocasiones entran en competencia con las comunidades nacionales imaginadas. Las naciones continuarán siendo, en un futuro previsible, comunidades imaginadas relevantes y portadoras de identidades colectivas dentro de este espacio global, pero identidades locales y transnacionales, en particular religiosas, van a ser probablemente más prominentes. Aunque surgirán nuevas comunidades imaginadas transnacionales, las más relevantes sean probablemente una vez más las antiguas civilizaciones y religiones del mundo. Ahí radica el mérito de la tesis de Samuel Huntington (1996), «el choque de civilizaciones», en el reconocimiento de la creciente importancia de los sistemas de culturales y de las civilizaciones de la política mundial. La tesis ha sido amplia y razonadamente criticada, con bastante frecuencia por su «esencialismo» y por su concentración en un enfoque hegemónico centrado en Occidente (Huntington, 1996; Riesebrodt, 2000). Pero en mi opinión, donde particularmente Huntington está equivocado, es en su concepción geopolítica de las civilizaciones como unidades territoriales similares a los Estados-nación y a las superpotencias, lo cual le lleva a anticipar futuros conflictos mundiales a lo largo de las líneas de ruptura entre civilizaciones. El análisis ignora el hecho de que la globalización no sólo representa una gran oportunidad para las antiguas civilizaciones y religiones del mundo para liberarse de las restricciones del Estado-nación, para recuperar sus dimensiones transnacionales y su papel principal en el centro de la escena mundial. La globalización también representa una gran amenaza en la medida en que implica la des-territorialización de todos los sistemas culturales. La globalización amenaza con disolver el vínculo intrínseco entre el tiempo sagrado, el espacio sagrado y el pueblo sagrado común a todas las religiones del mundo, y con ello los vínculos aparentemente esenciales entre la historia, los pueblos y territorios que han determinado a todas las civilizaciones. Permítanme dar breves ejemplos de algunas de estas amenazas y oportunidades en una revisión sumaria y muy selectiva de dos religio-

nes del mundo, o más bien de dos versiones del cristianismo: el catolicismo y el pentecostalismo.

El catolicismo transnacional

De todas las religiones del mundo ninguna fue tan amenazada en su núcleo por el surgimiento del moderno sistema mundial de los Estados soberanos territoriales como la Iglesia católica romana. La Reforma protestante obstaculizó sus pretensiones de ser Una, Santa, Católica y Apostólica Cristiana. La Iglesia católica perdió su connotación original de universalidad y se convirtió en simplemente un término de denominación distintivo de Iglesia romana de otras denominaciones cristianas. La disolución de la cristiandad occidental debilitó el papel del papado como líder espiritual de una monarquía cristiana universal representada por el Sacro Imperio Romano Germánico. El papado perdió el control de las Iglesias católicas nacionales en favor del cesaropapismo de los monarcas católicos a través de los Concordatos y se territorializó en los Estados Pontificios, reducido a ser otra vez un Estado soberano territorial marginal y cada vez más irrelevante. Una por una, la mayoría de las dimensiones transnacionales del catolicismo medieval retrocedieron o desaparecieron por completo. No es de extrañar, por lo tanto, que la Iglesia católica durante siglos se mantuviera firmemente anti-moderna y desarrollará una filosofía negativa de la historia (Casanova, 1996, 1997).

Irónicamente, fue la pérdida de la soberanía del Estado territorial con la incorporación de los Estados Pontificios al nuevo Estado italiano lo que permitió que el papado se constituyera de nuevo como el centro hegemónico en gran medida del revitalizado régimen religioso transnacional. En 1870, el mismo año en el que se perdieron los Estados Pontificios, el Concilio Vaticano I proclamó el dogma de la infalibilidad papal, y reafirmó la supremacía del papa sobre toda la Iglesia católica. En este sentido, 1870 representa el hito inicial en el proceso moderno de la globalización del catolicismo. A partir de ahora, a través del control de la designación de los obispos el papado progresivamente obtendrá el control sobre las Iglesias católicas nacionales. Este proceso se vio favorecido por la expansión del Estado liberal secu-

lar, que renunció a las reivindicaciones del viejo modelo estatista cesaropapista para controlar las Iglesias nacionales. No es sorprendente que los Estados no católicos liberales fueran los primeros en aceptar las pretensiones papales transnacionales, mientras que los monarcas católicos y sus Estados trataron de conservar sus viejas reclamaciones de la supremacía del Estado.

El papado de Benedicto XV marca otro hito en el proceso de la globalización de la religión católica por dos razones. Elegido poco después del estallido de la Primera Guerra Mundial, el primer conflicto general de los Estados-nación, condenó duramente la masacre sin sentido y el frenesí chovinista general, trabajó incansablemente por las negociaciones de paz, y apoyó la organización de la Sociedad de Naciones, que mediaría en los conflictos y establecería las condiciones para una paz justa, no impuesta a los vencidos. Las intervenciones del papa cayeron en saco roto. Los sacerdotes católicos en todas partes del mundo respondieron con entusiasmo a la llamada patriótica de las armas e incluso órdenes religiosas transnacionales, incluso la más transnacional y papal de ellas, los jesuitas, que habían sido expulsados de sus países por las leyes anti-clericales, regresaron a casa para morir por sus países (Holmes, 1981). La solidaridad nacional demostró ser mucho más fuerte que la solidaridad humana o cristiana. A pesar de su fracaso, sin embargo, la intervención papal marca la reinserción del papado en los asuntos internacionales, la renovación de su papel histórico como mediador internacional y corte de apelaciones y el punto de partida de su cada vez mayor reconocimiento internacional. A partir de entonces, los papas han sido los constantes defensores de los organismos internacionales en todo el mundo, desde la Corte Internacional de Justicia hasta las Naciones Unidas, la cual limita la soberanía del Estado absolutista, arbitra disputas internacionales y representa los intereses de la familia entera de naciones (Hanson, 1987).

Además, fue bajo el papado de Benedicto XV cuando el Vaticano comenzó a fomentar el reclutamiento de clero indígena y la formación de jerarquías católicas nativas, rompiendo con el legado colonial europeo, y a preparar el terreno para la internacionalización moderna de la Iglesia católica. La expansión moderna del catolicismo más allá de sus territorios europeos tradicionales había estado unida hasta mediados del siglo XIX con la

expansión colonial europea mundial. Incluso sus esfuerzos misioneros, con la excepción de las iniciativas independientes de los jesuitas, habían sido dirigidos y controlados por las Iglesias nacionales europeas. La inmigración masiva de católicos irlandeses a Estados Unidos y otras colonias británicas, seguida de la inmigración general de otros católicos europeos, amplió la presencia católica más allá de Europa. Pero hasta el siglo XX, el catolicismo de ultramar había sido principalmente una institución europea trasplantada. El Concilio Vaticano I había sido todavía un consejo predominantemente europeo, aun cuando los 49 prelados de Estados Unidos comprendían una décima parte de los obispos congregados. El Concilio Vaticano II, por el contrario, fue el primer concilio ecuménico verdaderamente mundial en la historia del cristianismo.

El papado de Juan XXIII marca otro hito en la globalización católica no sólo por la convocatoria del Concilio Vaticano II y el proceso de renovación que instituyó, sino debido a la incorporación definitiva del discurso moderno de los derechos humanos en su encíclica *Pacem in Terris* (1963). Hasta entonces la Iglesia católica se había opuesto sistemáticamente a la concepción moderna de los derechos humanos. El papa Pío VI en su bula papal *Caritas* de 1791 había condenado rotundamente la Declaración de los Derechos del Hombre por la Asamblea Nacional francesa, argumentando que los derechos a la libertad de religión y libertad de la prensa, así como la Declaración sobre la Igualdad de Todos los Hombres, eran contrarios a los principios divinos de la Iglesia. La condena papal fue reiterada a lo largo del siglo XIX y Pío IX incluyó el principio de los derechos humanos y las libertades más modernas en el *Syllabus Errorum*[8] (1864), listado de los errores. La libertad religiosa era particularmente odiosa porque implicaba equiparar la verdadera religión y las falsas religiones, así como llevar a cabo la separación de Iglesia y Estado. Como todos sabemos, la Declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*, cambió radicalmente el rumbo de la Iglesia católica al reconocer el derecho inalienable de todo individuo a la libertad de conciencia, fundamentado en la dignidad sagrada de la persona humana. A partir

8. *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Listado recopilatorio de los principales errores de nuestro tiempo).

de entonces, la Iglesia ha adoptado el discurso de los derechos humanos como propio, por lo que es parte de cada encíclica papal y de la mayoría de las cartas pastorales episcopales de todo el mundo, haciendo referencia a los efectos contundentes de la historia mundial como lo demuestra el papel global de la Iglesia católica y de los movimientos católicos de la «tercera ola de democratización» desde mediados de los años setenta hasta los años noventa de la pasada centuria (Casanova, 1996; Huntington, 1991). De hecho, la Iglesia católica ha estado a la vanguardia de la revolución de los derechos humanos globales. Juan Pablo II, en particular, se ha presentado como uno de los más eficaces portavoces de esta revolución mundial y representa la mundialización definitiva de la Iglesia católica. La Iglesia en su cúspide —el papa, la curia vaticana o el colegio de cardenales— ha dejado de ser una institución predominantemente romano-italiana.[9] Como obispo de Roma, él ha asumido con ilusión su papel de hablar literalmente, *urbi et orbi*, a la ciudad y al mundo (Weigel, 1999). También se convirtió en un incansable viajero del mundo proclamando por doquier la dignidad sagrada de la persona humana. Él no quiere ser visto sólo como el Santo Padre de todos los católicos, sino como padre común de los hijos de Dios y como el autoproclamado portavoz de la humanidad, como *defensor hominis*. En el proceso, el papa ha aprendido a desempeñar con mayor eficacia que cualquier otro competidor el papel del primer ciudadano de la Iglesia católica, es decir, de una sociedad humana universal y global. La Iglesia católica ha abrazado la globalización dando la bienvenida a su liberación del encorsetamiento del Estado-nación territorial soberano que había limitado sus reclamaciones católicas universales. Pero el contenido no está exento de sentido crítico. La Iglesia ha mante-

9. Como ya he informado en el capítulo 12, al final de la Segunda Guerra Mundial dos tercios de todos los cardenales todavía eran italianos. El colegio cardenalicio que eligió al primer papa no italiano en cuatro siglos ya contaba con una representación mucho más global: 27 italianos, 29 de otros países europeos, 12 africanos, 13 asiáticos, 11 norteamericanos, 19 latinoamericanos. El mismo Juan Pablo II ha nombrado 166 cardenales —más que cualquier otro papa en la historia. El 41 % de los 135 cardenales en este momento elegibles con derecho a voto para el próximo papa son del Tercer Mundo. El hecho de que incluso haya rumores de que el próximo papa puede ser de África indica hasta qué punto y qué rápido ha cambiado la Iglesia.

nido una de las voces públicas que salió todavía cuestionando la globalización capitalista, demandando la humanización y moralización de la economía de mercado y una más justa y equitativa internacionalización de la división del trabajo y de la distribución de los recursos mundiales.

La globalización contemporánea del catolicismo, por otra parte, no tiene solamente una estructura radial centrada en Roma. En las últimas décadas se ha producido un notable incremento en las redes transnacionales católicas e intercambios de todo tipo, los cuales cruzan de un lado a otro las naciones y regiones del mundo, a menudo sin pasar por Roma. De hecho, a lo largo del siglo se puede observar un impresionante resurgimiento de las dimensiones transnacionales del catolicismo medieval que durante siglos habían sido recesivas o latentes: no sólo la supremacía papal y la centralización del gobierno de la Iglesia, así como la convocatoria de concilios ecuménicos, ya mencionados, sino también los grupos de dirigentes religiosos transnacionales, movimientos religiosos transnacionales, las escuelas transnacionales, los centros de aprendizaje y redes de intelectuales y los centros de peregrinaje transnacional y encuentros internacionales (Casanova, 1997).

Les mostraré dos ejemplos anecdóticos de las posibles consecuencias de este proceso. En su última visita a México en el año 2000, el papa Juan Pablo II se reunió con los obispos de toda América, norte y sur, consagró a Nuestra Señora de Guadalupe como la Virgen de todas las Américas, y los instó a dejar de verse a sí mismas como Iglesias católicas nacionales y llegar a ser una sola Iglesia católica americana. En la conferencia *El cristianismo católico y el milenio* en la Biblioteca del Congreso de Norteamérica en ese mismo año, el cardenal Francis George ofreció una misma visión global:

> En el próximo milenio, en la medida en que el Estado nacional moderno se relativiza y la soberanía nacional se desplaza a acuerdos sociales aún por inventar, será cada vez más evidente que las principales religiones serán portadoras de la cultura y a su vez más sectarias de proclamarse francesa, americana o rusa, en lugar de considerarse cristiana, musulmana, hindú o budista. El diálogo entre las religiones es más fundamental para el futuro de la fe, consecuentemente, que el diálogo entre Iglesia-Estado, si bien es muy importante que permanezca. Y entre los diálogos, el puesto en escena entre cristianos y musulmanes promete ser el

> más significativo para el futuro de la raza humana... El diálogo entre el cristianismo y el islam aún es lejano y no se ha avanzado mucho, pero su resultado determinará cómo se verá el mundo dentro de un siglo.

El pentecostalismo global

Si la transformación del catolicismo contemporáneo ilustra las posibilidades que ofrece el proceso de la globalización en un régimen religioso transnacional con una estructura muy centralizada y una imposición transnacional de la red de recursos humanos, institucionales y materiales, que por lo tanto se siente confiada en su capacidad de prosperar en un sistema mundial relativamente abierto de los regímenes religiosos, el pentecostalismo contemporáneo puede servir para ilustrar una ventajosa igualdad de oportunidades que ofrece la globalización a una religión altamente descentralizada sin los lazos históricos de la tradición y sin raíces territoriales o de identidad y que, por lo tanto, puede sentirse como en casa en cualquier lugar del mundo donde se mueva el Espíritu.

Desde el surgimiento del montanismo, el primer movimiento sectario cristiano pentecostal, en Frigia en el siglo II, cuando comenzó a profetizar Montano en estado de éxtasis y con lengua incendiaria, declarando que sus visiones, el «Tercer Testamento», provenían del Espíritu Santo, el Espíritu de Pentecostés ha movido a los cristianos a confirmar su fe en que el periodo del carisma apostólico de la revelación no está cerrado y que un «tercer periodo del Espíritu» está próximo en caso de no haberlo hecho ya. El movimiento y la teología milenaria especulativa que hizo circular Joaquín de Fiore es sólo una de las versiones más famosas e intelectualizadas. Se podría ver a tales movimientos sectarios pentecostales como prefiguraciones de la evolución contemporánea. Pero, en realidad, el cristianismo pentecostal es un fenómeno del siglo XX, y, sin embargo, ya es el sector de crecimiento más dinámico y más rápido del cristianismo protestante extendido por todo el mundo y probablemente se convertirá en la forma predominante del cristianismo mundial del siglo XXI, posiblemente uniendo a todas las Iglesias cristianas (Poewe, 1994; Hunt, Hamilton y Walker, 1997). En este sentido, «el tercer

periodo del Espíritu» ya está entre nosotros al entrar nosotros en el tercer milenio.

Estoy utilizando el pentecostalismo aquí en el sentido más amplio posible para incluir a las Iglesias y las denominaciones pentecostales en el sentido estricto del término, la amplia renovación carismática últimamente absorbe a la mayor parte del cristianismo evangélico en todo el mundo, especialmente en el Tercer Mundo, y a todo tipo de sincretismo independiente de megaiglesias neo-pentecostales, como la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil o La Luz del Mundo en México. Efectivamente, el campo es tan complejo y de crecimiento tan rápido que no pienso que sea posible o conveniente atenerse a rigurosas categorías analíticas del pasado. Debo confesar que, cuanto más leo lo que los expertos deben decir sobre el tema, y dicen cosas muy diferentes, con frecuencia contradictorias, el campo se hace más complicado, al menos para mí (Martin, 1996; Lehmann, 1996; Corten, 1999; Westmeier, 1999). Tal vez sólo mi ignorancia me permite hacer generalizaciones audaces. Así que tómese lo siguiente *cum grano salis*, como el intento de una persona ajena para organizar un área caótica aportando sus propios prejuicios externos. Lo que todos los fenómenos reunidos bajo el término del pentecostalismo tienen en común es el énfasis en el carismático valor de «los dones del espíritu», incluyendo cualquier combinación de curación, exorcismo, profecía y lenguas incendiarias, así como un énfasis en expresiones emocionales y experienciales en contra de lo discursivo y doctrinal. Por otra parte, aunque me estoy refiriendo principalmente al protestantismo, con el fin de llegar a un acuerdo con el carácter verdaderamente general y global del fenómeno, debemos considerar también la importancia creciente de la renovación carismática que ocurre dentro del catolicismo e incluso en el cristianismo oriental. Cuando el renacimiento carismático llega a todas partes como a la Iglesia copta de Etiopía, la Iglesia católica en la India, y la Iglesia ortodoxa de Rumanía, entonces podemos decir con confianza que el fenómeno es un cristianismo global.

Estrictamente hablando, por supuesto, el pentecostalismo se originó en Estados Unidos a principios del siglo XX, con una doble raíz producto de la combinación del metodismo americanizado y el cristianismo afroamericano. A este respecto, ha sido a su vez típicamente americano y transnacional desde el princi-

pio. Su expansión transnacional inicial siguió también en un primer momento el patrón típico de los misioneros evangélicos. Esto revela, sin embargo, que las dos Iglesias pentecostales más antiguas de Brasil, la *Congregação Crista do Brasil* (Congregación Cristiana) y la *Assembléia de Deus* (la Asamblea de Dios), fueron establecidas respectivamente en 1910 y 1911 por misioneros no americanos, tan sólo unos años después de las primeras Iglesias pentecostales americanas. La Congregación Cristiana de Brasil fue creada por un inmigrante italiano de Chicago, que lideró una escisión sectaria típica de una Iglesia presbiteriana brasileña local. Permaneció hasta la década de 1930 principalmente vinculada a una Iglesia pentecostal de inmigrantes italianos en Brasil. La Asamblea de Dios, la mayor Iglesia pentecostal en Brasil y probablemente del mundo, al menos hasta hace muy poco con aproximadamente 8 millones de miembros, fue fundada también a través de Chicago por dos pastores suecos. El carácter transnacional del pentecostalismo brasileño se inscribe en sus inicios. Llegó de Estados Unidos, incluso antes de haber echado raíces allí, y asumió de inmediato un formato indígena brasileño. En este sentido, el pentecostalismo brasileño representa un doble proceso de des-territorialización: el cristianismo estadounidense es des-territorializado tomando raíces indígenas en Brasil, un territorio católico, que por lo tanto conduce a la des-territorialización de la religión católica de Brasil. Ésta es la consecuencia más importante del explosivo crecimiento del pentecostalismo en América Latina.

América Latina ha dejado de ser un territorio católico monopolístico, aunque el catolicismo seguirá siendo, en el futuro previsible, la religión mayoritaria de todos los países de América Latina. No creo que las proyecciones frecuentemente fantásticas de las tasas contemporáneas de crecimiento del protestantismo en América Latina, en el futuro sean realistas o sostenibles (Martin, 1990; Stoll, 1990). Sin embargo, el pentecostalismo latinoamericano no es ni una importación extranjera, ni una rama local de una empresa transnacional religiosa, como las primeras interpretaciones confusas tendieron a sugerir, sino un auténtico producto latinoamericano. Ya no es el protestantismo en América Latina, sino el protestantismo latinoamericano. De hecho, me atrevería a decir que es tan latinoamericano como la teología de liberación. Ambos, con independencia de sus raíces u origen

transnacional, son las respuestas religiosas latinoamericanas a las condiciones latinoamericanas. Hoy, por fin, después de tantas interpretaciones unilaterales equivocadas que yuxtaponían las supuestas diferencias radicales entre los dos fenómenos, estamos comenzando a ver realmente análisis comparativos esclarecedores al agrupar los dos fenómenos en todas sus interesantes semejanzas y sus complejas diferencias (Lehmann, 1996; Corten, 1999).

Sea como fuere, acerca de la naturaleza local del fenómeno, no puede haber duda sobre la expansión generalizada aunque no uniforme y el crecimiento dinámico del pentecostalismo latinoamericano. Actualmente los protestantes constituyen el 10 % de la población latinoamericana. Las proporciones más altas están en Chile (con más del 20 %) y Guatemala (más del 30 %). La proporción en Brasil es menor, pero deja pequeño a cualquier otro país latinoamericano en términos absolutos (25 millones). En Río de Janeiro una nueva Iglesia evangélica aparece todos los días y el 90 % de ellas son pentecostales carismáticos. Actualmente, dos tercios de todos los protestantes de América Latina son pentecostales carismáticos. De hecho, América Latina, particularmente Brasil, se ha convertido en muy poco tiempo en un centro mundial del cristianismo pentecostal, y desde donde a partir de ahora se ha comenzado a irradiar en todas las direcciones.[10]

No obstante, América Latina no es solamente el centro mundial. El crecimiento del protestantismo evangélico en África subsahariana (Ghana, Nigeria, Zimbabue, Sudáfrica) es igual de impresionante. Además, el pentecostalismo africano es tan local, indígena y autónomo como su homólogo latinoamericano. Lo mismo se podría reiterar sobre el pentecostalismo en Corea o China. De hecho, como han indicado Hexham y Poewe (1994: 61), el pentecostalismo mundial debe ser visto como «una difusión de múltiples fuentes de evolución paralela», que abarca a Europa, África, América y Asia. Realmente es la primera religión global. El pentecostalismo mundial no es una religión con un determinado centro territorial como ocurre con el mormonismo, el cual está incrementando a gran velocidad su difusión en todo el mundo. Tampoco es un régimen religioso transnacional como el catolicismo con alcance global. En palabras de Paul Freston (1997: 185), el erudito más importante del pentecostalismo brasileño, «las nuevas Iglesias locales son expresiones de una cultura global, caracterizada por la invención paralela, la difusión compleja y redes internacionales con flujos multilaterales».

También podríamos pensarlo como un «gran despertar» global con múltiples, independientes y diferentes «barrios convertidos».[11] Sin embargo, el paralelismo sólo nos lleva, hasta el momento, a que «el Segundo Gran Despertar» fue un fenómeno nacional con múltiples focos de coordinación. El pentecostalismo, por el contrario, es simultáneamente global y local. En este sentido, es históricamente único y sin precedentes. Esto representa el primer caso histórico, paradigmáticamente, de una cultura global descentralizada y des-territorializada.

Pero ¿cómo puede ser des-territorializada y local al mismo tiempo? Porque es una cultura local desarraigada que participa en la guerra espiritual, con sus propias raíces. Ésta es la paradoja del carácter local del pentecostalismo. No se puede entender en el sentido tradicional de la «inculturación» de la religión católica, es decir, como la relación entre lo católico —universal— y lo local —particular. En realidad, es su opuesto. El pentecostalismo no es un fenómeno trans-local que asume las diferentes formas particulares de una cultura territorial local. Ni es una especie de simbiosis sincrética o sincresis simbiótica de lo general y lo local. Los pentecostales están, por ejemplo, llevando por todas partes un imperturbable e inflexible ataque contra sus culturas locales: el espíritu contra los cultos afro-brasileños en Brasil, contra el vudú en Haití, contra la brujería en África y contra el chamanismo en Corea. En esto son diferentes, tanto del patrón católico tradicional de acomodamiento generoso y tolerancia condescendiente del folklore local y popular y las creencias y prácticas mágicas, con la condición de que éstas asuman un estado subordinado dentro del cosmos jerárquico católico, y de lo

10. *Ríos de Vida* (*Life's Rivers*) es una Iglesia argentina fundada por un inmigrante español en 1967 en Buenos Aires que se expande por la Europa latina y el Reino Unido adquiriendo un carácter transnacional.

11. [*N. del T.*] *Burned over district*, término acuñado en el siglo XIX por Finney que hace referencia a un «distrito quemado» en el norte y centro del estado de Nueva York. Durante el Segundo Gran Despertar, este autor se inspiró en dos connotaciones significativas, que los barrios habían sido fuertemente evangelizados y ya no quedaba gente casi por convertir.

sobrio típico, prosaico, racional, con una actitud monoteísta desencantada del protestantismo ascético contra las fuerzas o seres mágicos o sobrenaturales, al negar su existencia. La actitud pentecostal no es ni compromiso ni negación, sino el combate frontal mano a mano, es lo que ellos llaman la guerra espiritual. En palabras de David Martin (1996: 29-30), «cuando se trata de brujería, los pentecostales combaten el fuego, incluso el exorcismo», y contra el poder de los cultos espirituales invocan el culto del «espíritu más potente de todos». Es en su propia lucha contra la cultura local como demuestran en qué medida están arraigadas localmente sus creencias.

Es evidente que hoy sólo podría, en el mejor de los casos, rascar la superficie del fenómeno. Se podrían ofrecer ilustraciones similares de otras ramas del cristianismo y de otras religiones mundiales. El centro dinámico del anglicanismo ya no reside en Inglaterra. El patriarca de Constantinopla ha resurgido como un centro mundial de la cristiandad oriental. Dado que la globalización de las religiones mundiales ofrece a todos la oportunidad de convertirse por primera vez en religiones realmente mundiales, esto es, globales, pero también representa la amenaza de la des-territorialización. Las mayores oportunidades son para aquellas religiones mundiales como el islam y el budismo que siempre tuvieron una estructura transnacional. La amenaza más grande es para aquéllas insertadas en territorios civilizacionales como el islam y el hinduismo. Pero, a través de la inmigración global se están convirtiendo en globales y des-territorializadas. De hecho, sus diásporas están llegando a ser centros dinámicos para su transformación global. Irónicamente, la religión por excelencia de la diáspora, el judaísmo, se vio obligada a convertirse en religión des-territorializada de la Tierra de Israel hace milenios, y ha vuelto a vincularse de nuevo a la tierra física de Israel en la época misma de la globalización.

Referencias bibliográficas

ANDERSON, B. (1991), *Imagined communities.* Londres: Verso.

BASCH, L., SCHILLER, N.G., BLANC, C.S. (1994), *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states.* Langhome, Pennsylvania: Gordon and Breach.

BAUMGARTNER, F. (1999), *Longing for the end. A history of millennialism in Western civilization.* Nueva York: St. Martin's Press.

BECK, U. (2000), *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.

BENJAMIN, M. (1998), *Living at the end of the world.* Londres: Picador.

BERNSTEIN, P. (1999), «Terror in A.D. 1000? (What really happened 1000 years ago)», *Smithsonian* 30: 114-125.

BEYER, P. (1994), *Religion and globalization.* Londres: Sage.

BLUMENBERG, H. (1983), *The legitimacy of the modern age.* Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

BOYER, P. (1992), *When time shall be no more: Prophecy belief in modern American culture.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

BRIGGS, A. (1985), «Towards 1900: The 19th century faces the future», en *The collected essays of Asa Briggs,* vol. 2, pp. 291-309. Urbana: University of Illinois Press.

BRUBAKER, R. (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

BRUCE, S. (ed.) (1992), *Religion and modernization: Sociologists and historians debate the secularization thesis.* Oxford: Clarendon Press.

— (2000), «The supply-side model of religion: The Nordic and Baltic states», *Journal for the Scientific Study of Religion* 39: 32-46.

CAPLOW, T. (1985), «Contrasting trends in European and American religion», *Sociological Analysis* 46: 101-108.

CASANOVA, J. (1994), *Public religions in the modern world.* Chicago: University of Chicago Press.

— (1996), «Global Catholicism and the politics of civil society», *Sociological Inquiry* 66: 356- 373.

— (1997), «Globalizing Catholicism and the return to a "universal church"», en S. Rudolph, J. Piscatori (eds.), *Transnational religion and fading states,* pp. 121-143. Boulder, Colorado: Westview Press.

— (1999), «The sacralization of the *humanum*: A theology for a global age», *International Journal of Culture, Society and Politics* 13: 21-40.

— (2001), «Secularization», en J.N. Smelser, P.B. Baltes (eds.), *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences.* Oxford: Elsevier.

CASTELLS, M. (1997), *The Power of Identity.* Malden, Massachusetts: Blackwell.

— (1998), *End of Millennium.* Malden, Massachusetts: Blackwell.

CLAGGETT, H. (1999), *The 21st century.* Nueva York: The H.W. Wilson Co.

COHN, N. (1970), *The Pursuit of the Millennium.* Nueva York: Oxford University Press.

CORTEN, A. (1999), *Pentecostalism in Brazil. Emotion of the poor and theological romanticism.* Nueva York: St. Martin's Press.

CUNEO, M. (1997), «The Vengeful Virgin. Case studies in contemporary American Catholic apocalypticism», en Th. Robbins, S.J. Palmer (eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem*, pp. 175-94. Nueva York: Routledge.
DAVIE, G. (1999), «Europe: The exception that proves the rule?», en P. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, pp. 65-83. Washington: Ethics and Public Policy Center.
— (2000), *Religion in modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
DURKHEIM, E. (1965), *The elementary forms of the religious life*. Nueva York: Free Press.
FINKE, R. (1997), «The consequences of religious competition: Supply-side explanations for religious change», en L.A. Young (ed.), *Rational choice theory and religion: Summary and assessment*, pp. 45-65. Nueva York: Routledge.
FRESTON, P. (1997), «Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and politics on the frontiers of Protestant growth», en S. Hunt, M. Hamilton, T. Walker, *Charismatic Christianity. Sociological perspectives*, pp. 184-204. Nueva York: St. Martin's Press.
FUKUYAMA, F. (1992), *The end of history and the last man*. Nueva York: The Free Press.
GOULD, S.J. (1997), *Questioning the millennium: A rationalist's guide to a precisely arbitrary countdown*. Nueva York: Harmony Books.
GUEHENNO, J.-M. (1995), *The end of the nation-state*. Minneápolis: University of Minnesota Press.
HALL, J.R., SCHUYLER, P. (1997), «The mystical apocalypse of the Solar Temple», en Th. Robbins, S.J. Palmer (eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem*, pp. 285-311. Nueva York: Routledge.
HANSON, E.O. (1987), *The Catholic Church in world politics*. Princeton: Princeton University Press.
HEAD, T., LANDES, R. (eds.) (1992), *The Peace of God: Social violence and religious response in France around the year 1000*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
HEXHAM, I., POEWE, K. (1994), «Charismatic churches in South Africa: A critique of criticisms and problems of bias», en K. Poewe (ed.), *Charismatic Christianity as a global culture*, Columbia, Carolina del Sur: University of South Carolina Press.
HOLMES, J.P. (1981), *The Papacy in the modern world, 1914-1978*. Nueva York: Crossroad.
HUNT, S., HAMILTON, M., WALKER, T. (eds.) (1997), *Charismatic Christianity. Sociological perspectives*. Nueva York: St. Martin's Press.
HUNTINGTON, S.P. (1991), *The third wave. Democratization in the late twentieth century*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
— (1996), *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Nueva York: Simon & Schuster.

LAMY, P. (1996), *The millennium rage: Survivalists, white supremacists, and the doomsday prophecy*. Nueva York: Plenum.
LANDES, R. (1997), «The apocalyptic year 1000: Then and now», en Ch. Strozier, M. Flynn (eds.), *The Year 2000: Essays on the end*, pp. 13-29. Nueva York: New York University Press.
LEHMANN, D. (1996), *Struggle for the spirit. Religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press.
LOWITH, K. (1949), *Meaning in history*. Chicago: University of Chicago Press.
MARTIN, D. (1990), *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
— (1996), *Forbidden revolutions. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*. Londres: SPCK.
— (1999), «The Evangelical Protestant upsurge and its political implications», en P. Berger (ed.), *The desecularization of the world*, pp. 37-49. Washington: Ethics and Public Policy Center.
MULLINS, M.R. (1997), «Aum Shinrky as an apocalyptic movement», en Th. Robbins, S.J. Palmer (eds.), *Millennium, messiahs, and mayhem*, pp. 313-324. Nueva York: Routledge.
OLSON, T. (1982), *Millennialism, utopianism, and progress*. Toronto: University of Toronto Press.
PISCATORI, J. (1986), *Islam in the world of nation-states*. Nueva York: Cambridge University Press.
POEWE, K. (1994), *Charismatic Christianity as a global culture*. Columbia, Carolina del Sur: University of South Carolina Press.
QUINBY, L. (1999), *Millennial seduction. A skeptic confronts apocalyptic culture*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
RAJAEE, F. (2000), *Globalization on trial. The human condition and the information civilization*. West Hartford, Connecticut: Kumarian Press.
RESTON, J. Jr. (1998), *The last apocalypse: Europe at the year 1000 A.D.* Nueva York: Doubleday.
RIESEBRODT, M. (2000), *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*. Munich: C.H. Beck.
ROBBINS, Th., PALMER, S.J. (eds.) (1997), *Millennium, messiahs, and mayhem. Contemporary apocalyptic movements*. Nueva York: Routledge.
ROBERTSON, R. (1992), *Globalization: Social theory and global culture*. Londres: Sage.
—, CHIRICO, J. (1985), «Humanity, globalization, and worldwide religious resurgence: A theoretical explanation», *Sociological Analysis* 46: 219-242.
SCHORSKE, C. (1981), *Fin-de-siècle Vienna*. Nueva York: Knopf.
SCHWARTZ, H. (1990), *Century's end: A cultural history of the fin de siècle. From the 990's through the 1990's*. Nueva York: Doubleday.

SHAW, M. (1997), «The state and globalization: Towards a theory of state transformation», *Review of International Political Economy* 4: 497-513.
SIMPSON, J. (1996), «"The great reversal": Selves, communities, and the global system», *Sociology of Religion* 57: 115-125.
STARK, R., IANNACCONE, L. (1994), «A supply-side interpretation of the "secularization" of Europe», *Journal for the Scientific Study of Religion* 34: 230-252.
STEARNS, P. (1996), *Millennium III century XXI. A retrospective on the future.* Boulder, Colorado: Westview Press.
STOLL, D. (1990), *Is Latin American turning Protestant? The politics of Evangelical growth.* Berkeley: University of California Press.
STROZIER, C., FLYNN, M. (eds.) (1997), *The year 2000: Essays on the end.* Nueva York: New York University Press.
WARNER, R.S. (1993), «Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States», *American Journal of Sociology* 98: 1.044-1.093.
WEBER, E. (1986), *France, fin de siècle.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
— (1999), *Apocalypses: Prophecies, cults, and millennial beliefs through the ages.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
WEBER, M. (1978), *Economy and Society,* 2 vols., G. Roth, C. Wittich (eds.). Berkeley: University of California Press.
WEIGEL, G. (1999), «Roman Catholicism in the age of John Paul II», en P. Berger (ed.), *The desecularization of the world,* pp. 19-35. Washington: Ethics and Public Policy Center.
WESTMEIER, K.W. (1999), *Protestant Pentecostalism in Latin America. A study in the dynamics of missions.* Madison, Nueva Jersey: Associated University Press.
WOJCIK, D. (1997), *The end of the world as we know it: Faith, fatalism and apocalypse in America.* Nueva York: New York University Press.

CAPÍTULO 14

LA INMIGRACIÓN Y EL NUEVO PLURALISMO RELIGIOSO: UNA COMPARACIÓN UNIÓN EUROPEA / ESTADOS UNIDOS*

Durante las últimas cuatro décadas, la sociedad estadounidense y la europea occidental se han convertido en las principales destinatarias de los nuevos flujos migratorios globales. En el caso de Estados Unidos, la nueva ley de inmigración de 1965 anuló las draconianas leyes antiinmigración de la década de los años veinte y llevó a la reanudación de una larga tradición inmigratoria. Sin embargo, a diferencia de los inmigrantes del siglo XIX, que venían principalmente de Europa, los nuevos inmigrantes procedían fundamentalmente de las dos Américas y de Asia, así como, de un modo creciente, de todas las regiones del mundo. En el caso de Europa Occidental, la nueva inmigración ha significado una inversión radical de una larga historia de emigración europea al resto del mundo.[1]

Durante toda la era moderna, las sociedades europeas fueron la principal región del mundo proveedora de inmigrantes. Durante la etapa colonial, colonos y colonizadores, sirvientes contratados, personas condenadas a trabajos forzados, misioneros y empresarios, todos ellos europeos, se establecieron en todos los rincones del globo. En el período de la industrialización,

* Tomado de la *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 77, pp. 13-39. Un borrador de este artículo fue presentado como ponencia en la conferencia «The New Religious Pluralism and Democracy», celebrada en la Georgetown University entre el 21 y el 25 de abril de 2005.

1. Charles Hirschman; Philip Kasinitz; Josh de Wind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience,* Nueva York: Russell Sage, 1999; Leslie Page Moch, *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650,* 2.ª ed., Bloomington: Indiana University Press, 2003; Robin Cohen (ed.), *The Cambridge Survey of World Migration,* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

entre 1800 y 1920, se estima que aproximadamente 85 millones de europeos emigraron al Nuevo Mundo y al hemisferio sur, un 60 % de ellos a Estados Unidos. Durante las últimas décadas, sin embargo, los flujos migratorios se han invertido, y las sociedades de Europa Occidental se han convertido más bien en centros de inmigración internacional.

Este proceso empezó en la década de 1950, con los programas para «trabajadores extranjeros invitados» cuyo objetivo era atraer mano de obra inmigrante de los países menos desarrollados del sur de Europa (Italia, España, Portugal, Yugoslavia, Grecia y Turquía). La descolonización llevó a muchos antiguos súbditos coloniales, desde el norte y el oeste de África, desde el sur y el sudeste de Asia y desde el Caribe, a las antiguas metrópolis coloniales (Francia, Reino Unido, Países Bajos). Los problemas económicos, las hambrunas, la violencia política, las guerras y las bandas de contrabandistas internacionales añadieron refugiados, buscadores de asilo político y migrantes ilegales desde las regiones menos privilegiadas, mucho después de que el *boom* económico posterior a la Segunda Guerra Mundial hubiese llegado a su final en la década de los setenta, y llevaron consigo igualmente el fin de los programas regulados de migración de trabajadores. La caída del comunismo en 1989 abrió las puertas a nuevos inmigrantes procedentes de la Europa Oriental y de la antigua Unión Soviética. Por otro lado, la mayor parte de los primeros «trabajadores extranjeros invitados» procedentes de los países vecinos más pobres, o bien regresaron a su lugar de origen o bien se integraron provechosamente en los países de acogida. Pero las políticas de repatriación voluntaria de inmigrantes no europeos han demostrado ser menos exitosas, dado que los «trabajadores invitados» no sólo se quedaron más tiempo del previsto, sino que muchos de ellos se instalaron permanentemente allí una vez pudieron traer a los suyos y reunificar a sus familias. En 2004, España e Italia, que solamente tres décadas antes habían sido países que exportaban inmigrantes, recibieron el mayor número de inmigrantes legales de Europa, aproximadamente unos 500.000 y 400.000, respectivamente, mientras que los países tradicionalmente receptores de inmigrantes, como Alemania, Francia y Reino Unido, pudieron reducir drásticamente su inmigración legal a unas 100.000 entradas o menos.

Aunque la proporción de inmigrantes extranjeros en muchos países europeos (Reino Unido, Francia, Países Bajos, o Alemania Occidental antes de la reunificación), con aproximadamente un 10 %, es similar a la proporción de hijos de extranjeros nacidos en Estados Unidos hoy, la mayoría de países europeos todavía tienen dificultades para verse a sí mismos como sociedades de inmigración permanentes, o para ver a los nacidos fuera, e incluso a los nativos de segunda y tercera generación, como nacionales, independientemente de su estatus legal. Estados Unidos, por contraste, tiende a verse a sí mismo como el paradigma de la sociedad inmigrante, y la distinción entre ciudadano nativo, inmigrante naturalizado, inmigrante extranjero, y extranjero indocumentado, si bien legalmente está muy clara, no resulta automáticamente evidente en las situaciones sociales ordinarias, ni relevante en la mayoría de contextos sociales.[2]

El reto de la nueva diversidad religiosa en la Europa secular

Una de las consecuencias más significativas de la nueva inmigración ha sido el crecimiento espectacular en la diversidad religiosa a ambos lados del Atlántico. Pero, mientras en Estados Unidos las nuevas religiones inmigrantes han contribuido a una mayor expansión del pluralismo religioso americano ya de por sí muy dinámico, en el caso de Europa las religiones inmigrantes presentan un gran desafío a los modelos locales de un pluralismo religioso limitado, y aun más importante, a las recientes tendencias europeas de secularización drástica. Es cierto que las sociedades europeas no solamente se distinguen de Estados Unidos, sino también unas de las otras, por las diferentes formas con que tratan de acomodar y de regular las religiones inmigrantes, particularmente el islam. Las sociedades europeas tienen unas estructuras legales e institucionales notablemente di-

2. Rainer Bauböck, *Immigration and the Boundaries of Citizenship*, Viena: Institut für Höhere Studien, 1991; Rainer Bauböck (ed.), *From Aliens to Citizens: Redefining the Status of Immigrants in Europe*, Aldershot: Ashgate, 1994; Rainer Bauböck, Agnes Heller, Aristide R. Zolberg (eds.), *The Challenges of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Aldershot: Ashgate, 1996; Rainer Bauböck y John Rundell (eds.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Aldershot: Ashgate, 1998.

ferentes, por lo que respecta a las asociaciones religiosas, políticas muy diversas de reconocimiento, de regulación y de ayuda estatal a los grupos religiosos, así como diversas normas relativas a cuándo y dónde pueden expresarse públicamente las creencias y las prácticas religiosas.[3]

En su trato con las religiones inmigrantes, los países europeos, al igual que Estados Unidos, tienden a replicar su particular modelo de separación entre la Iglesia y el Estado, así como los modelos de regulación de sus propias minorías religiosas.[4] El modelo secularista y estatalista francés y la cultura política de la *laïcité* requieren la estricta privatización de la religión, eliminándola de todo foro público; al mismo tiempo, presionan a los grupos religiosos para que se organicen en una sola estructura centralizada de tipo eclesiástico que pueda regularse y que sirva de interlocutora con el Estado, siguiendo el modelo tradicional del concordato con la Iglesia católica. El Reino Unido, en cambio, al tiempo que mantiene la consolidada Iglesia de Inglaterra, se ha acomodado históricamente a un pluralismo religioso mucho mayor, y hoy permite más libertad a las asociaciones religiosas para tratar directamente con las autoridades locales y con los consejos escolares a fin de poder ejercer presiones para conseguir cambios en la educación religiosa, la dieta, etc., con escasa apelación directa al Gobierno central. Alemania, por su parte, siguiendo el modelo *multi-establishment*, ha tratado de organizar una institución islámica casi oficial, a veces en conjunción con los esfuerzos por parte del Estado turco para regular su diáspora; pero las divisiones internas entre inmigrantes turcos y la expresión pública, así como la movilización de identidades en conflicto (secular y musulmana, chiíta aleví y kurda) en el contexto democrático alemán, han dificultado todos los proyectos de institucionalización desde arriba. Los Países Bajos, siguiendo su modelo tradicional de *pilarización* segregacionalista, parecían dispuestos, hasta muy recientemente al menos, a establecer un pilar musulmán separado, estatalmente regulado pero autoorganizado. Últimamente, sin embargo, incluso este país tolerante y liberal está reconsiderando la situación y parece decidido a aprobar una legislación más restrictiva y a establecer unos límites claros a la clase de normas y hábitos no-europeos y no-modernos que está dispuesta a tolerar.

Pero si nos centramos en Europa Occidental como un todo, sin embargo, existen dos diferencias fundamentales respecto a la situación en Estados Unidos. En primer lugar, en Europa, en la continental al menos, inmigración e islam son casi sinónimos —excepto en el Reino Unido, donde es posible encontrar una diversidad de inmigrantes mucho mayor procedente de antiguas colonias del Imperio Británico—, ya que hasta hace muy poco la mayoría de los inmigrantes en casi todos los países europeos han sido musulmanes. Además, a pesar de la presencia simbólica de pequeños grupos de europeos conversos al islam, la inmensa mayoría de musulmanes de Europa Occidental son inmigrantes. Esta identificación de inmigración e islam parece aún más pronunciada en aquellos casos en los que la mayoría de inmigrantes musulmanes tiende a proceder predominantemente de una sola región de origen, por ejemplo de Turquía en el caso de Alemania, o del Magreb en el caso de Francia. Esto conlleva una superposición de diferentes dimensiones de la «otredad» que exacerba las cuestiones relativas a las fronteras, la acomodación y la incorporación. El «otro» inmigrante, religioso, racial y socioeconómicamente no privilegiado, todos tienden a coincidir.[5]

En Estados Unidos, en comparación, los musulmanes constituyen a lo sumo el 10 % de todos los nuevos inmigrantes, una cifra que probablemente disminuirá si prosiguen las estrictas restricciones impuestas a la inmigración árabe y musulmana

3. S. Ferrari y A. Bradney (eds.), *Islam and European Legal Systems*, Aldershot: Ashgate, 2000.

4. John Madeley y Zsolt Enyedi (eds.), *Church and State in Contemporary Europe*, Londres: Frank Cass, 2003; Ted Jalen y Clyde Wilcox (eds.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few and the Many*, Nueva York: Cambridge University Press, 2002; W.A.R. Shadid y P.S. Koningsveld (eds.), *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos, 1995.

5. Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Nueva York: Palgrave McMillan, 2004; W.A.R. Shadid y P.S. Koningsveld (eds.), *Muslims in the Margin: Political Responseness to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos, 1996; Steve Vertovec y Ceri Peach (eds.), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, Basingstoke: McMillan, 1997; J. Rath, R. Penninx, K. Groenendijk y A. Meyer, *Western Europe and its Islam. The Social Reaction to the Institutionalization of «New Religion» in the Netherlands, Belgium and the United Kingdom*, Leiden: Brill, 2001; Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto y Jörgen Nielsen (eds.), *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden: Brill, 2003.

después de los ataques del 11-S. Dado que la Agencia del Censo de Estados Unidos, el Immigration and Naturalization Service (INS), y otras agencias gubernamentales tienen prohibido recoger información sobre creencias religiosas, no hay estimaciones fiables sobre el número de musulmanes que hay en el país. Los cálculos disponibles, sesgados por diversos intereses, se extienden entre 2,8 y 8 millones de personas. Se puede afirmar con casi toda seguridad que la cifra real se encuentra entre los 4 y los 6 millones de personas. Más fiable es la estimación según la cual entre un 30 y un 42 % de todos los musulmanes que hay en Estados Unidos son afroamericanos convertidos al islam, lo que hace más difícil la caracterización del islam como una religión extranjera, no americana. Además, las comunidades inmigrantes musulmanas de Estados Unidos son extraordinariamente diversas en términos de región de origen geográfica desde todo el mundo musulmán, en términos de tradiciones islámicas discursivas, y en términos de características socioeconómicas. Como consecuencia de ello, la dinámica de interacción con otros inmigrantes musulmanes, con musulmanes afroamericanos, con inmigrantes no musulmanes procedentes de las mismas regiones de origen, y con sus anfitriones norteamericanos más inmediatos, en función de diversos modelos residenciales y características socioeconómicas, es mucho más diversa y compleja que la que pueda encontrarse en Europa.[6]

La segunda principal diferencia tiene que ver con el papel de la religión y con las identidades grupales religiosas en la vida pública en la organización de la sociedad civil. A pesar de las diferencias internas, las sociedades de Europa Occidental son profundamente seculares, determinadas por el conocimiento hegemónico del régimen de secularismo.[7] La progresiva, aunque muy irregular, secularización de Europa es un hecho social innegable.[8] Es cierto que los índices de religiosidad varían significativamente en toda Europa. La antigua Alemania Oriental es, de lejos, el país menos religioso de Europa, se mida como se mida, seguido a distancia, por la República Checa y por los países escandinavos. En el otro extremo, Irlanda y Polonia son, con diferencia, los países más religiosos de Europa, con unos índices comparables a los de Estados Unidos. En general, y con la excepción significativa de Francia y de la República Checa, los países católicos tienden a ser más religiosos que los países protestantes o mixtos (Alemania Occidental, Países Bajos), aunque Suiza (un país mixto y tradicionalmente pilarizado y comparable a los Países Bajos) se sitúa en el extremo alto de la escala religiosa europea, con índices similares a los de las católicas Austria y España, que, de todos modos, en ambos casos han experimentado unos índices drásticos de deterioro en este sentido.

En cualquier caso, en toda Europa, desde la década de los sesenta, una parte cada vez mayor de la población ha dejado de participar en las prácticas religiosas tradicionales, al menos sobre una base regular, manteniendo al mismo tiempo niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas. En este sentido, deberíamos hablar tal vez de la *deseclesiastización* de la población europea y de la individualización religiosa, más que de secularización. Grace Davie (1994, 2000) ha caracterizado esta situación europea general como «creencia sin pertenencia».[9] Al mismo tiempo, sin embargo, muchos europeos, incluso en los países más seculares, todavía se identifican a sí mismos como «cristianos», aduciendo una implícita, difusa y sumergida identidad cultural cristiana. En este sentido, Danièle Hervieu-Léger también tiene razón cuando ofrece la caracterización inversa de la situación europea como «pertenencia sin creencia».[10] Desde Francia a Suecia y desde Inglaterra a Escocia, las iglesias históricas (católica, lute-

6. Karen Isaksen Leonard, *Muslims in the United States: The State of Research*, Nueva York: Rusell Sage, 2003; Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Nueva York: Oxford University Press, 2002; Yvonne Yazbeck Haddad y John L. Esposito (eds.), *Muslims on the Americanization Path?*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1998; Yvonne Yazbeck Haddad y Jane Idleman Smith, *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002.

7. La siguiente sección se basa en un argumento desarrollado más extensamente en José Casanova, «Religion, Secular Identities and European Integration», en Peter Katzenstein y Timothy Byrnes (eds.), *Religion and European Integration*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

8. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Nueva York: Harper & Row, 1978; Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 2003.

9. Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell, 1994; y *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

10. Danièle Hervieu-Léger, «Religion und Sozialer Zusammenhalt», *Transit Europäische Review*, n.º 26 (verano de 2004).

rana, anglicana o calvinista), aunque carentes de una feligresía activa, siguen funcionando, vicariamente como si dijéramos, como portadores públicos de la religión nacional. En este sentido, las identidades «secular» y «cristiana» se entrecruzan de un modo muy complejo y raramente verbalizado entre muchos europeos.

De hecho, la cuestión más interesante sociológicamente no es el progresivo deterioro religioso entre la población europea desde la década de los cincuenta, sino el hecho de que este deterioro sea interpretado a través de los lentes del paradigma de la secularización y vaya, por tanto, acompañado de una autocomprensión «secularista» que interpreta este deterioro como algo «normal» y «progresivo», esto es, como una cuasi normativa consecuencia de ser un europeo «moderno» e «ilustrado». Es preciso considerar seriamente la proposición según la cual la secularización se convirtió en Europa en una de estas profecías que conllevan su propio cumplimiento, una vez que importantes sectores de la población de las sociedades de Europa Occidental, incluidas las Iglesias cristianas, aceptaron las premisas básicas de la teoría de la secularización: que la secularización es un proceso teológico de cambio social moderno; que cuanto más moderna es una sociedad más secular se vuelve; que la «secularidad» es un «*signo de los tiempos*». Si dicha proposición es correcta, entonces la secularización de las sociedades de Europa Occidental puede explicarse mejor en términos del triunfo del régimen del conocimiento de la secularización que en términos de procesos estructurales de desarrollo socioeconómico como la urbanización, la educación, la racionalización, etc. Las variaciones en este sentido en el interior de Europa pueden explicarse mejor en términos de modelos históricos de las relaciones Iglesia-Estado e Iglesia-Nación, así como en términos de diferentes caminos hacia la secularización entre las diferentes ramas de la cristiandad que en términos de niveles de modernización.

Es la identidad «secular» compartida tanto por las élites europeas como por las personas corrientes lo que paradójicamente convierte a la «religión» y a la apenas sumergida identidad europea cristiana en una cuestión espinosa y desconcertante a la hora de determinar los límites geográficos externos y a la hora de definir la identidad cultural interior de una Unión Europea que está en el proceso de su constitución. Los polémicos debates sobre la integración potencial de la Turquía musulmana en la Unión Europea se superponen a los debates sobre la incapacidad para integrar en Europa a los inmigrantes musulmanes de segunda y tercera generación, todo lo cual contribuye al espectro del «islam» como «el otro» del Occidente secular, liberal y moderno. Además, los debates sobre las referencias textuales a Dios y a la herencia cristiana en el preámbulo de la nueva Constitución europea, han puesto de manifiesto que Europa, y no Turquía, es el «país desgarrado», el país profundamente dividido sobre su identidad cultural, incapaz de contestar a la pregunta acerca de si la unidad europea, y por consiguiente acerca de sus límites externos e internos, debería definirse por la herencia común de la civilización cristiana y occidental o por sus valores modernos y seculares de liberalismo, universalidad de los derechos humanos, democracia política y multiculturalismo tolerante e inclusivo. Públicamente, por supuesto, las élites seculares liberales europeas no pueden compartir la definición que hace el papa de la civilización europea como esencialmente cristiana. Pero tampoco pueden no verbalizar los requerimientos «culturales» implícitos que hacen que la integración de Turquía en Europa sea un tema tan difícil. El espectro de millones de ciudadanos turcos que ya están en Europa, pero que no son de Europa, muchos de ellos inmigrantes de segunda generación, atrapados entre un viejo país que han dejado atrás y unas sociedades anfitrionas europeas incapaces de, o que no desean, asimilarlos totalmente, sólo hace que el problema sea más visible. Los «trabajadores extranjeros invitados» pueden ser económicamente incorporados de una manera provechosa. Pueden incluso conseguir el derecho al voto, al menos a escala local, y demostrar que son ciudadanos modelos, o al menos ciudadanos corrientes. Pero, ¿podrán pasar las normas no escritas de la pertenencia cultural europea, o tendrán que seguir siendo «extranjeros»? ¿Puede la Unión Europea introducir nuevas condiciones para la clase de multiculturalismo que las sociedades nacionales que la constituyen encuentran tan difíciles de aceptar? Los debates contemporáneos en toda Europa ponen de manifiesto la existencia de una tensión fundamental entre el secularismo cosmopolita y la clase de multiculturalismo que podría llevar al reconocimiento público de las costumbres, convenciones y formas de vida de los musulmanes y de otras comunidades religiosas inmigrantes.[11]

11. Tariq Modood, *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005; Tariq Modood y

En su calidad de sistemas de gobierno democráticos y liberales, todas las sociedades europeas respetan y protegen la constitucionalidad del ejercicio privado de la religión, incluido el islam, como uno de los derechos humanos fundamentales. Es la práctica libre pública y colectiva del islam como una religión inmigrante lo que la mayoría de sociedades europeas encuentran difícil de tolerar, precisamente sobre la base de que el islam es percibido como una religión esencialmente «no-europea». Las razones aducidas para considerar al islam «no-europeo» varían significativamente en diversas partes de Europa y entre diferentes grupos sociales y políticos. Para la derecha contraria a la inmigración, xenófoba y nacionalista representada por el discurso de Le Pen en Francia y el de Jörg Haider en Austria, el mensaje es muy sencillo y directo. El islam es poco grato e inasimilable simplemente porque es una religión inmigrante «extranjera». Esta actitud nativista, y habitualmente racista, puede diferenciarse claramente de la posición «católica conservadora, paradigmáticamente expresada por el cardenal Biffi de Bolonia, cuando declara que Italia tiene que dar la bienvenida a los inmigrantes de cualquier raza y región del mundo, pero que debe de seleccionar preferentemente a los inmigrantes católicos para preservar la identidad católica del país. Los partidos democráticos cristianos se han convertido, de hecho, en los defensores culturales de una definición estrecha, nativista y territorial de la cristiandad europea, en un momento en que la identificación milenaria de la cristiandad con la civilización europea ha llegado a su final debido a un proceso dual de secularización avanzada en la Europa poscristiana, y a la creciente globalización de una cristiandad no-europea des-territorializada y des-centrada.

Los europeos liberales seculares tienden a mirar con recelo estas expresiones tan flagrantes de fanatismo racista y de intolerancia religiosa procedentes de los nacionalistas y de los conservadores religiosos. Pero cuando se trata del islam, los europeos seculares también tienden a dejar al descubierto los límites y los prejuicios de la moderna tolerancia secularista. No es probable oír entre políticos liberales y entre intelectuales seculares afirmaciones explícitamente xenófobas o antirreligiosas. La formu-

Pnina Werbner (eds.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community*, Londres: Zed Books, 1997.

lación políticamente correcta tiende a ser algo de este estilo: «Damos la bienvenida a todos y cada uno de los inmigrantes independientemente de su raza o religión, siempre que estén dispuestos a respetar y aceptar las normas de nuestra Europa secular, liberal y moderna». La articulación explícita de estas normas puede variar según el país. Las controversias sobre el velo musulmán en tantas sociedades europeas, y el abrumador respaldo, entre la ciudadanía francesa, y también, aparentemente, entre una mayoría de musulmanes franceses, a la legislación restrictiva que prohíbe el uso del velo musulmán y de otros símbolos ostensiblemente religiosos en las escuelas públicas, por ser «una amenaza a la cohesión nacional», puede ser un ejemplo extremo de secularismo intolerante.[12] Pero, de hecho, es posible ver tendencias similares de una legislación restrictiva dirigida a los inmigrantes musulmanes en los liberales Países Bajos, precisamente en nombre de la protección de sus tradiciones tolerantes liberales frente a la amenaza de las costumbres patriarcales, fundamentalistas e intolerantes reproducidas y transmitidas por la generación más joven de inmigrantes musulmanes.

De manera bastante reveladora, el primer ministro francés Jean-Pierre Raffarin, en su alocución ante la asamblea legislativa, defendió la prohibición de los símbolos ostensiblemente religiosos en las escuelas públicas, e hizo referencia, metiéndolas en el mismo saco, a Francia como «la vieja tierra de la cristiandad» y al principio inviolable de la *laïcité*; exhortó asimismo al islam a adaptarse al principio del secularismo como habían hecho anteriormente todas las demás religiones de Francia. «Para los más recientemente llegados, estoy hablando aquí del islam, el secularismo es una oportunidad, la oportunidad de ser una religión de Francia».[13] «El velo islámico y otros signos religiosos están justificadamente prohibidos en las escuelas públicas», añadió, debido a que «están adquiriendo un significado político»,

12. John Bowen, «Muslims and Citizens, France's Headscarf Controversy», *Boston Review* (febrero/marzo de 2004); Talal Asad, «Trying to Understand French Secularism», en Hent de Vries (ed.), *Political Theologies*, Nueva York: Fordham University Press, 2006; N. Weibel, *Par delà le voile: Femmes d'Islam en Europe*, Bruselas: Complexe, 2000; F. Gaspard y F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, París: La Découverte, 1995.

13. Elaine Sciolino, «Debate Begins in France on Religion in the Schools», *The New York Times*, 4 de febrero de 2004.

mientras que, de acuerdo con el principio secularista de la privatización de la religión, «la religión no puede ser un proyecto político». El tiempo dirá si la legislación restrictiva tendrá el efecto buscado de detener la difusión del «islam radical» o si tendrá el efecto contrario de radicalizar aún más a una comunidad inmigrante que ya está alienada e inadaptada.

Los motivos positivos que esgrimen los liberales a favor de dichas restricciones poco liberales del libre ejercicio de la religión se formulan normalmente en los términos de una deseable y forzosa emancipación de las chicas jóvenes, si es necesario en contra de la voluntad expresada por ellas mismas, frente a la discriminación de género y al control patriarcal. Éste fue el discurso sobre el cual el asesinado político holandés Pim Fortuyn levantó su electoralmente exitosa plataforma anti-inmigrante en los liberales Países Bajos, una campaña que actualmente está dando sus frutos en una nueva legislación restrictiva y en nuevas acciones violentas. Al mismo tiempo que esperan que las personas religiosas de mentalidad conservadora toleren conductas que pueden considerar moralmente detestables como la homosexualidad, los europeos seculares afirman abiertamente que las sociedades europeas no tienen por qué tolerar comportamientos religiosos o costumbres culturales que son moralmente detestables en cuanto que son contrarias a las normas de la Europa secular, liberal y moderna. Lo que justifica en principio la tiranía intolerante de la mayoría liberal secular no es simplemente el principio democrático del gobierno de la mayoría, sino más bien la suposición teológica secularista construida sobre las teorías de la modernización según las cuales un conjunto de normas es reaccionario, fundamentalista y antimoderno, mientras que otro conjunto es progresista, liberal y moderno.

El nativismo xenófobo anti-inmigrante, los prejuicios secularistas antirreligiosos, las críticas liberales feministas del fundamentalismo patriarcal musulmán, y el temor a las redes terroristas islámicas se funden indiscriminadamente en toda Europa en un discurso antimusulmán uniforme, que prácticamente excluye la clase de acuerdo mutuo entre grupos inmigrantes y sociedades receptoras que es necesario para la exitosa incorporación de la inmigración.[14] Los paralelismos con el nativismo republicano-protestante y anticatólico en la América de mediados del siglo XIX son realmente sorprendentes. El discurso totalizador actual sobre el islam como una cultura y una religión esencialmente antimoderna, fundamentalista, intolerante y antidemocrática constituye un eco del discurso sobre el catolicismo del siglo XIX.[15]

Las sociedades europeas tienden a tolerar y a respetar la libertad religiosa individual. Pero, debido a la presión en pro de la privatización de la religión, que en las sociedades europeas se ha convertido en una característica que se da por sentada de la autodefinición de una sociedad secular moderna, estas sociedades tienen una dificultad mucho mayor para reconocer a la religión un papel legítimo en la vida pública y en la organización y movilización de las identidades grupales colectivas. Las identidades colectivas musulmanas organizadas y sus representaciones públicas se convierten en una fuente de ansiedad, no sólo debido a su otredad religiosa como una religión no cristiana y no europea, sino, de un modo más importante, debido a su propia religiosidad como «lo otro» de la secularidad europea. En este contexto, la tentación de identificar el islam con el fundamentalismo se hace cada vez más acusada. El islam, por definición, se convierte en el otro de la modernidad secular occidental, una identificación que se solapa con la vieja imagen del islam como el otro de la cristiandad europea. Por consiguiente, el problema planteado por la incorporación de los inmigrantes musulmanes se asocia consciente o inconscientemente con el tema, aparentemente relacionado con ella, y mucho más enojoso, del papel de la religión en la esfera pública, que las sociedades europeas consideraban que ya habían resuelto de acuerdo con la norma secular y liberal de la privatización de la religión.[16]

14. Para una notoria expresión de islamofobia, véase Oriana Fallaci, *La rabia y el orgullo*, Madrid: La esfera de los Libros, 2002. Cf. Jocelyne Cesari, *L'Islam à l'Épreuve de l'Occident*, París: La Découverte, 2004; Runnymede Trust, *Islamophobia: A Challenge for Us All*, Londres: Runnymede Trust, 1997; B. Said, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergente of Islamism*, Londres: Zed Books, 1997; V. Geisser, *La Nouvelle Islamophobia*, París: La Découverte, 2003.

15. José Casanova, «Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam», *Social Research*, vol. 68, n.º 4 (invierno de 2001).

16. José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC, 2000.

Las religiones inmigrantes y la expansión del confesionalismo americano[17]

Las condiciones estructurales que se encuentran los inmigrantes en Estados Unidos son sustancialmente diferentes. No es sólo que los norteamericanos sean demostrablemente más religiosos que los europeos y, por consiguiente, hay cierta presión para que los inmigrantes se adapten a las normas religiosas americanas. De un modo aún más significativo, tanto hoy como en el pasado, la religión y las identidades religiosas y confesionales públicas desempeñan un importante papel en el proceso de incorporación de los nuevos inmigrantes. De ahí la paradoja constatada una y otra vez por los estudiosos de las comunidades de inmigrantes según la cual, en palabras de Raymond Williams, «los inmigrantes son religiosos —sea cual sea el criterio utilizado—, más religiosos de lo que eran cuando dejaron su país...».[18]

Es importante, por tanto, darse cuenta de que la religiosidad inmigrante no es simplemente un residuo tradicional, un vestigio del viejo mundo con muchas probabilidades de desaparecer

17. La sección siguiente se basa sustancialmente en los resultados, aún no publicados, del proyecto de investigación «Religion and Immigrant Incorporation in New York» (RIINY), dirigido por José Casanova y Aristide Zolberg en el International Center for Migration, Ethnicity and Citizenship, en la New School for Social Research de Nueva York. El RIINY (1999-2002) fue uno de los siete proyectos «ciudades-puerta» financiados por los Pew Charitable Trusts.

18. Raymond Brady Williams, *Religion of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Nueva York: Cambridge University Press, 1988, p. 29. La afirmación según la cual los inmigrantes se vuelven más religiosos a medida que se vuelven más americanos era central en la tesis de Will Herberg en su clásico estudio *Protestant-Catholic-Jew* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960). La misma afirmación ha sido repetida por la mayoría de estudios contemporáneos de las religiones inmigrantes en América. Véase, por ejemplo, R. Stephen Warner y Judith G. Wittner (eds.), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Filadelfia: Temple University Press, 1998; Helen Rose Ebaugh y Janet Saltzman Chafetz (eds.), *Religion and the New Immigrants*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2000; Ho-Youn Kwon, Kwang Chun Kim y R. Stephen Warner (eds.), *Korean Americans and Their Religions*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2001; Fenggang Yang, *Chinese Christians in America*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1999; Prema Kurien, «"We Are Better Hindus Here". Religion and Ethnicity Among Indian Americans», en Jung Ha Kim y Pyong Gap Min (eds.), *Building Faith Communities: Asian Immigrants and Religions*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002.

con la adaptación al nuevo contexto, sino más bien una respuesta adaptativa al nuevo mundo. No me parece muy convincente, sin embargo, la explicación de Timothy Smith según la cual es la experiencia de la inmigración *per se* la que exige una respuesta religiosa dado que la propia inmigración es una experiencia «teologizados» por cuanto el desarraigo que comporta respecto de las formas de vida tradicionales, la incertidumbre del viaje y la experiencia anómica de sentirse extranjeros en una nueva tierra exige una respuesta religiosa.[19]

A menudo se da el caso de que, fenomenológicamente, muchos grupos inmigrantes, al tratar de expresar y verbalizar la experiencia del viaje inmigrante recurren a un lenguaje religioso y echan mano de los arquetipos discursivos disponibles en varias tradiciones religiosas, formulándola en términos de una peregrinación (cristianos e hindúes), o de un éxodo a la tierra prometida (puritanos, judíos y afroamericanos), o de una nueva hégira (musulmanes). El problema se produce cuando esta observación fenomenológica particular se convierte en una explicación neo-durkheimiana general, en términos de respuestas reactivas a las tensiones culturales y a la desintegración anómica asociada con la experiencia de desarraigo que es la inmigración. Una explicación tan general como ésta no resulta convincente porque, de hecho, encontramos una enorme variedad en las respuestas religiosas de los grupos inmigrantes contemporáneos que llegan a Estados Unidos: desde los coreano-americanos, que son seguramente más religiosos que ningún otro grupo étnico en Estados Unidos, inmigrante o autóctono, hasta los judíos soviéticos, que son tan poco religiosos como lo eran en su país de origen. Pero, y esto es todavía más importante, no es plausible como explicación general porque no ha sido confirmado por la evidencia comparativa de otras sociedades inmigrantes, hoy o en el pasado.[20]

19. Timothy L. Smith, «Religion and Ethnicity in America», *American Historical Review* 83 (1978).

20. Los inmigrantes de la Italia rural del sur en el cambio de siglo, del XIX al XX, por ejemplo, tendieron a adoptar unas identidades anticlericales socialistas y anarquistas cuando emigraron a los centros industriales urbanos del norte de Italia o a la Argentina católica, mientras que tendían a convertirse en unos practicantes católicos «mejores» cuando emigraron a los centros industriales urbanos de Estados Unidos. Podríamos hacer una comparación similar en el presente entre los inmigrantes hindúes en Londres y Nueva York, o entre los musulmanes francófonos del África Occidental en París y Nueva York.

No es el contexto general de la inmigración, sino el contexto particular de la inmigración en Estados Unidos y el contexto estructural e institucional de la sociedad norteamericana los que provocan esta respuesta religiosa particular. La tesis de Will Herberg (1965, 27f) relativa al antiguo inmigrante europeo, de que «no solamente se esperaba que conservase su antigua religión, como también se esperaba que no conservase su antiguo lenguaje y nacionalidad, pero la realidad de América era tal que era mediante la religión como él, o mejor sus hijos y sus nietos, podrían encontrar un lugar identificable en la vida americana», sigue siendo operativa con los nuevos inmigrantes.[21] La tesis implica no solamente que los inmigrantes tiendan a ser religiosos debido a la existencia de una determinada presión social para adaptarse a las normas religiosas americanas; de un modo más importante, esta tesis implica que las identidades religiosas colectivas han sido una de las formas principales de estructurar el pluralismo social interno en la historia norteamericana.

Dado que los norteamericanos en general tienden a ser religiosos, más religiosos probablemente que la mayoría de personas en otras sociedades modernas, los inmigrantes en Estados Unidos tenderán a adaptarse a la norma americana. «Allí donde fueres haz lo que vieres». Caben muy pocas dudas de la existencia de presiones para adaptarse a los estándares de religiosidad norteamericanos. Pregúntenle a cualquier norteamericano candidato a ocupar un cargo político si puede permitirse el lujo de reconocer que «no tiene religión». Lo relevante es la «definición de la situación». Dado que los norteamericanos se definen a sí mismos como un pueblo religioso, piensan y actúan en consecuencia. Todavía más sorprendente es el hecho de que tiendan a mentir en las encuestas y a sobredimensionar sus índices de asistencia a la iglesia, y a exagerar la profundidad y la seriedad de sus creencias religiosas.[22] En realidad, la propia tendencia de los norteamericanos a exagerar su religiosidad en contraste con la tendencia opuesta de los europeos a dejar de lado o a subestimar su propia persistente religiosidad, tendencias que son tan evi-

21. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, pp. 27-28.

22. Kirk Hadaway, Penny Long Marler y Mark Chaves, «What the Polls Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance», *American Sociological Review*, n.º 58 (1993).

dentes entre la gente corriente como entre los eruditos a ambos lados del Atlántico, forman por sí mismas parte de unas definiciones de la situación que son muy diferentes y trascendentales en ambos lugares. Obviamente, los norteamericanos piensan que su religiosidad se da por supuesta, mientras que los europeos piensan que lo que se da por supuesto en ellos es la irreligiosidad. Esto explicaría, al menos en parte, por qué los mismos grupos de inmigrantes tienden a ser más religiosos y a exhibir su identidad religiosa más abiertamente y de forma pública en Estados Unidos que en la mayor parte de los países europeos.

Pero más importantes que la difusa presión social para adaptarse a las normas religiosas norteamericanas, en mi opinión, son las condiciones estructurales que conforman el pluralismo religioso norteamericano. El hecho de que la religión, las instituciones religiosas y las identidades religiosas desempeñaran un papel central en el proceso de incorporación de los viejos inmigrantes europeos ha sido ampliamente documentado. Más que disminuir, como podría esperarse de acuerdo con las convencionales teorías de la modernización y la secularización, las identidades religiosas tendían a ganar importancia en el contexto particular de la inmigración en Estados Unidos. La tesis de Herberg implica que las identidades religiosas colectivas han sido una de las vías fundamentales para estructurar el pluralismo social interno en la historia norteamericana, siendo la razón de ello que «casi desde el principio, la estructura de la sociedad americana presuponía una diversidad y una igualdad sustanciales de las asociaciones religiosas».[23]

El modelo particular de separación de la Iglesia y el Estado codificado en la cláusula dual de la Primera Enmienda relativa al «libre ejercicio de la religión» y al «no establecimiento» sirvió para estructurar esta diversidad y esta igualdad sustanciales. Después de la independencia, el establecimiento de una Iglesia particular cualquiera a escala nacional federal quedaba prácticamente excluida por la distribución territorial y por la fuerza relativamente igual de las tres Iglesias coloniales: congregacional, presbiteriana y anglicana. Sin embargo, tanto el múltiple establecimiento como el establecimiento de una religión cristiana (es decir, protestante) generalizada podrían haber sido resul-

23. Herberg, p. 27.

tados igualmente probables, de no haber sido por la coalición activa de Jefferson, Madison y los baptistas disidentes de Virginia.

La fórmula constitucional norteamericana ponía en entredicho la noción, que por aquel entonces se daba por sentada y que era compartida por religionistas y secularistas (deístas), de que el Estado o la comunidad política de ciudadanos necesitaba una religión, eclesiástica o civil, como base de su integración normativa y que, además, correspondía al soberano regular la esfera religiosa. La Primera Enmienda levantaba no solamente un «muro de separación» que protegía al Estado de la religión (no establecimiento) y a la religión del Estado (libre ejercicio), sino que de hecho establecía un principio de diferenciación entre la comunidad política de ciudadanos y cualquiera de las comunidades religiosas (o todas ellas). Finalmente, todas las religiones de Estados Unidos, tanto Iglesias como sectas, independientemente de sus orígenes, de sus afirmaciones doctrinales y de sus identidades eclesiásticas, se convertirían en «confesiones», formalmente iguales ante la Constitución y compitiendo en un mercado religioso relativamente libre, pluralista y voluntarista. Como forma de organización y principio de dicho sistema religioso, el confesionalismo constituye el gran invento religioso norteamericano.[24]

Al principio, esta diversidad e igualdad sustanciales fueron solamente institucionalizadas como pluralismo religioso confesional interno en el seno del protestantismo norteamericano. Estados Unidos fue definido como una nación «cristiana», y cristiana significaba solamente «protestante». Pero, finalmente, tras una serie de prolongados ataques del nativismo protestante dirigidos

24. Sydney E. Mead, «Denominationalism: The Shape of Protestantism in America», en *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Nueva York: Harper & Row, 1976; Andrew M. Greeley, *The Denominational Society; a Sociological Approach to Religion in America*, Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1972. En Europa Occidental, por contraste, el modelo ha seguido siendo el de una sola Iglesia, que afirma ser coextensiva con la nación, o el de dos Iglesias nacionales (católica y protestante) que compiten pero que tienen una misma base territorial y que coexisten con un número indefinido de minorías religiosas, que tienden a asumir la posición estructural de sectas en relación con la Iglesia o Iglesias nacionales. La Ucrania posterior a la independencia es tal vez la única sociedad europea que tiene cierto parecido con el modelo confesional. Véase José Casanova, «Between Nation and Civil Society: Ethno-Linguistic and Religious Pluralism in Ukraine», en Robert Heffner (ed.), *Democratic Civility*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1998.

fundamentalmente contra los inmigrantes católicos, el modelo acabó permitiendo la incorporación de los otros religiosos, católicos y judíos, en el sistema del pluralismo religioso americano.[25] Tuvo lugar un proceso de acomodación dual en virtud del cual el catolicismo y el judaísmo se convirtieron en religiones norteamericanas, mientras que la religión y la nación americanas también se vieron igualmente transformadas en el proceso. Estados Unidos se convirtió en una nación «judeo-cristiana», y protestantes, católicos así como judíos se convirtieron en las tres confesiones de la religión civil norteamericana. Es esta conclusión, la asimilación de los católicos y judíos de la Europa inmigrante en la corriente principal norteamericana, lo que el libro de Herberg celebra.[26] Y vale la pena recordar que es el mismo contexto de autocongratulación y el discurso inaugural del primer presidente católico lo que sirve de fondo a la tesis de Bellah acerca de la religión civil en América una década más tarde.[27]

La tesis de Herberg relativa al pluralismo religioso etnoamericano tiene serias deficiencias. La más flagrante es el hecho de que Herberg se muestra absolutamente indiferente frente a los temas raciales, y así su libro *Protestant-Catholic-Jew* solamente examina el proceso de incorporación de los inmigrantes europeos, y mantiene un silencio absoluto con respecto a los inmigrantes no europeos. El problema crucial no es el hecho de que Herberg ignore a las otras minorías inmigrantes no europeas y a sus religiones no judeocristianas, como los budistas japoneses, los taoístas chinos o los musulmanes árabes, grupos que ya formaban parte de la antigua inmigración. Aunque éste sea un descuido serio, es posible aducir que, en aquel tiempo, éstas eran unas minorías relativamente pequeñas.

25. Ray A. Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*, Nueva York: McMillan, 1938; David Brion Davis, «Some Themes of Countersubversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature», *Mississipi Valley Historical Review*, n.º 47 (1960); John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, 2.ª ed., New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988, e «Instead of a Sequel, or How I Lost My Subject», en Hirschman, Kasinitz, De Wind, *Handbook of International Migration*.

26. En realidad, sobre unas bases monoteístas teológicas, el propio Herberg era personalmente muy crítico con respecto al carácter inmanentemente idólatra de la religión americana o de cualquier otra religión nacional civil.

27. Robert Bellah, «Civil Religion in America», *Daedalus*, vol. 96, n.º 1 (1967).

El verdadero problema es que Herberg ignora cuáles son las auténticas minorías raciales entre los grupos religiosos que está estudiando, los «otros» cristianos: los protestantes negros y los católicos hispanos. Al fin y al cabo, Herberg elaboró su estudió en la década de 1950, en el momento culminante de la gran migración interna de afroamericanos desde el sur rural a los centros industriales y urbanos del norte, y la emigración portorriqueña a Nueva York, dejando aparte de momento a los otros católicos hispanos relevantes, los «chicanos» del sudoeste, la mayoría de los cuales, excepción hecha de los braceros, no eran migrantes.[28] Al igual que en el caso de Puerto Rico, eran las fronteras norteamericanas las que habían migrado a sus territorios ancestrales. Hablando con propiedad, por supuesto, los afroamericanos y los hispanos no eran inmigrantes «extranjeros». Pero es el hecho de que Herberg considere a los «protestantes», «católicos» y «judíos» como las tres comunidades religiosas imaginadas que supuestamente constituyen la comunidad imaginada de la nación norteamericana, lo que hace más problemática y reveladora la omisión de «negros» e «hispanos». Lo que revela la omisión de los protestantes negros y de los católicos hispanos es que en la década de 1950 estos grupos seguían siendo el «extranjero» racial invisible en un momento en que los inmigrantes europeos, católicos y judíos, habían sido incorporados a la comunidad imaginada de la nación norteamericana.

Con toda la razón del mundo, la literatura relativa a los estudios sobre la nueva inmigración ha colocado los temas de la raza, la racialización y las identidades raciales en el centro mismo del análisis de los procesos de incorporación de los inmigrantes. Los negros y los hispanos se han convertido, de hecho, en el auténticamente relevante *tertium comparationis* en todos los estudios comparativos de la vieja y la nueva inmigración. Al menos implícitamente, los tres términos de comparación en todos los debates contemporáneos son los siguientes: *a*) los grupos étnicos blancos europeos (los viejos inmigrantes); *b*) las minorías raciales americanas (los afroamericanos y los hispanos), y *c*) los nuevos inmigrantes de todo el mundo (asiáticos, caribeños, latinoamericanos, africanos, etc.). Una vez construido de este modo un marco comparativo, se vuelve inmediatamente obvio que la raza es importante, y que los temas raciales son cruciales en el proceso de incorporación del inmigrante. Pero lo que el estudio de Herberg pone de manifiesto es que la religión también importa, y que los asuntos religiosos pueden ser igualmente relevantes en los procesos de incorporación de inmigrantes en Estados Unidos. No solamente la religión, como el estudio de Herberg parece implicar, ni solamente la raza, como parecen hacerlo los estudios sobre la inmigración contemporánea, sino la religión y la raza juntas en su compleja imbricación han servido para estructurar la experiencia americana de incorporación del inmigrante, y de hecho constituyen la clave del «excepcionalismo americano».[29]

Simplificando una historia que de hecho es muy compleja, podríamos decir que la asimilación en la corriente dominante norteamericana significa, en primer lugar, convertirse en un WASP [White Anglo-Saxon Protestant] o en una especie de WASP. De los tres rasgos de esta forma de entender la identidad americana —blanco, anglosajón y protestante— los verdaderamente relevantes, sin embargo, eran el primero y el tercero, la raza y la religión.[30] Uno podía ser blanco, pero por muy blanco que fuera,

28. Nicholas Lemann, *The Promised Land. The Great Black Migration and How It Changed America*, Nueva York: Vintage, 1996; Nathan Glazer y Daniel Patrick Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1963; Ana María Díaz-Stevens, *Oxcart Catholicism on Fifth Avenue: the Impact of the Puerto Rican Migration upon the Archidiocese of New York*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993; Jay P. Dolan, y Jaime R. Vidal (eds.), *Puerto Rican and Cuban Catholics in the United States 1900-1965*, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1994; Jay P. Dolan y Gilberto M. Hinojosa, *Mexican-Americans and the Catholic Church, 1900-1965*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994.

29. Eric C. Lincoln, *Race, Religion and the Continuing American Dilemma*, Nueva York: Hill & Wang, 1984; Forrest G. Wood, *The Arrogance of Faith: Christianity and Race in America from the Colonial Era to the Twentieth Century*, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1990. Hasta hace muy poco tiempo, el nuevo campo de los estudios sobre la inmigración no había prestado atención alguna a la religión, pero esta situación ha cambiado radicalmente en la última década.

30. La lengua se ha convertido en un rasgo polémicamente relevante de la identidad norteamericana sólo recientemente, con la movilización anti-hispana para hacer del inglés el único idioma oficial constitucionalmente establecido de Estados Unidos. Solamente en el sudoeste del país, donde la distinción relevante había sido siempre la existente entre «anglos» e «hispanos», había sido la lengua uno de los rasgos definitorios importantes de la identidad americana, incluso de la racialización. Véase, en este sentido, Aristide R. Zolberg y Litt Woon Long, «Why Islam is Like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States», *Politics and Society*, vol. 27, n.° 1 (1999). Para oír una voz

si no era además protestante, era difícil que pasase por americano.[31] Los protestantes irlandeses (y no podemos olvidar que la mayoría de norteamericanos de origen irlandés son de ascendencia protestante, descendientes de irlandeses y escoceses) nunca tuvieron ningún problema para pasar por blancos. Fueron los católicos irlandeses y otros católicos (italianos, eslavos, etc.) los que fueron racializados como «el otro». Convertirse en devotamente protestante, como hicieron la mayoría de afroamericanos, tampoco era suficiente. Si uno no era blanco, no podía ser plenamente americano.[32] Actualmente, la religión y la raza se están convirtiendo, una vez más, en los dos indicadores críticos para identificar a los nuevos inmigrantes o bien como asimilables o bien como sospechosamente «forasteros».[33] En este sentido, las autoidentificaciones y las adscripciones religiosas y raciales representan formas paralelas y a veces alternativas de organizar el multiculturalismo norteamericano.

Estados Unidos se ha convertido de nuevo en una sociedad inmigrante. Solamente durante el último decenio, aproximadamente un millón de inmigrantes entraron anualmente en Estados Unidos, la mayor oleada inmigratoria en la historia de la nación, incluso superando a los 9 millones de inmigrantes que llegaron durante la primera década del siglo XX. Además, la tendencia puede haberse reducido ligeramente después de los ataques del 11-S, pero no hay indicios claros de que vaya a invertirse en un futuro cercano. Más importantes que su incremento numérico, sin embargo, son los cambios en las regiones de origen y en las características de los nuevos inmigrantes. En comparación con los viejos inmigrantes, las dos características más relevantes de los nuevos inmigrantes son las siguientes: *a*) son principalmente no europeos, y proceden de cada vez más regiones del mundo, pero predominantemente de Asia y de las dos Américas; y *b*) además del tremendo bagaje de formas de diversidad humana (racial, étnica, religiosa, cultural, lingüística) que traen consigo, los nuevos inmigrantes también son extremadamente diversos, casi un grupo aparte, con respecto a sus niveles de capital humano y social, a sus habilidades y recursos.[34]

Desde el punto de vista particular de este trabajo, la característica más importante es el extraordinario pluralismo religioso y la diversidad que aportan a un país que ya era el más religiosamente diverso y pluralista del mundo.[35] Dado que las agencias gubernamentales norteamericanas no pueden recabar información sobre la composición religiosa de la población, no disponemos de datos fiables ni siquiera acerca de la filiación religiosa confesional de los nuevos inmigrantes.[36] Los intentos de extrapolar unas cifras a partir de la composición religiosa del país de origen tienen que tener en cuenta el hecho de que hoy, como siempre, las minorías religiosas tienden a emigrar a Estados Unidos en números desproporcionados. Los cristianos árabes y los judíos rusos en el pasado, los cristianos coreanos y los protestantes latinos hoy, serían ejemplos obvios de ello. Además, hemos de ser conscientes de las dificultades intrínsecas que comporta aplicar categorías occidentales de afiliación religiosa a las religiones no-occidentales. La afiliación nominal es en cualquier caso problemática como medida de la religiosidad individual, dado que no dice nada acerca de hasta qué punto es verdaderamente religiosa la persona nominalmente afiliada, es decir, cómo y con qué frecuencia practica su religión. Mucho menos aún, por supuesto, pueden las categorías de afiliación confesional o la «preferencia religiosa» medir la religión de los no afiliados, es decir, aquellas prácticas religiosas y formas de religión que no están definidas por la pertenencia o afiliación a una institución, congregación o comunidad religiosa organizada.

En cualquier caso, lo que sí se puede dar como seguro es que la inmensa mayoría de los nuevos inmigrantes son cristianos, protestantes y católicos en varias proporciones, con pequeñas

prominente del nativismo angloprotestante dirigida contra la amenaza de los católicos hispanos, véase Samuel P. Huntington, *Who Are We?: The Challenge's to America's National Identity*, Nueva York: Simon & Schuster, 2004.

31. Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*, Nueva York: Routledge, 1995.

32. Desmond S. King, *Making Americans: Immigration, Race, and the Origins of the Diverse Democracy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

33. Bruce B. Lawrence, *New Faiths, Old Fears: Muslims and Other Asian Immigrants in American Religious Life*, Nueva York: Columbia University Press, 2002.

34. Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut, *Immigrant America: A Portrait*, 2.ª ed., Berkeley: University of California Press, 1996 [trad. esp. *América inmigrante*, Barcelona: Anthropos, 2010].

35. Diana L. Eck, *A New Religious America: How a «Christian Country» Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, San Francisco: Harper, 2002.

36. Afortunadamente, la New Immigrant Survey (NIS) pondrá remedio a esta situación. Véase http://nis.princeton.edu y la nota siguiente.

cantidades de ortodoxos orientales, dependiendo del puerto de entrada. En el caso de Nueva York, nuestro propio cálculo aproximado en el proyecto RIINY es que cerca del 50 % de todos los nuevos inmigrantes son nominalmente católicos, mientras que aproximadamente el 25 % de los nuevos inmigrantes son nominalmente protestantes. Por lo tanto, protestantes y católicos juntos constituyen aproximadamente el 75 % de todos los nuevos inmigrantes de Nueva York. Es probable que en el conjunto de Estados Unidos, la proporción de cristianos entre los nuevos inmigrantes sea ligeramente menor y que se sitúe en algún punto entre las dos terceras y las tres cuartas partes.[37] En este sentido, es muy probable que el impacto religioso más significativo de los nuevos inmigrantes sea el de reabastecer y renovar la cristiandad norteamericana. Pero, dado que no traen consigo nuevas versiones europeas del cristianismo, los nuevos inmigrantes también contribuirán a la deseuropeización del protestantismo y del catolicismo norteamericanos. La hispanización o latinoamericanización del catolicismo norteamericano es una de las tendencias más evidentes y relevantes. Pero va acompañada de la no menos significativa tendencia a la protestantización de América Latina y de los latinoamericanos.[38]

Pero el fenómeno más sorprendente y cuyas potenciales repercusiones, tanto a escala nacional como global, pueden ser más extraordinarias, es la llegada de un número cada vez mayor de musulmanes, hindúes, budistas, en realidad, de todas las religiones del mundo. Las cifras tal vez no sean tan grandes como las estimaciones probablemente exageradas de 6-7 millones de musulmanes, 2,8-4 millones de budistas, y 1,2-2 millones de hindúes que se citan a menudo. Pero la batalla de las cifras y los intentos por parte del National Opinion Research Center (NORC) y del American Jewish Committee (Comité judeo-americano) de desinflar estas estimaciones considerándolas exageradas y demostrar que, como decía un titular del *Chicago Tribune*, «Cristianos y judíos siguen estando en cabeza», yerran el tiro.[39]

En términos numéricos, los judíos americanos nunca han constituido un peligro para la predominancia cristiana, pero la incorporación del judaísmo como una religión norteamericana transformó radicalmente el paisaje religioso americano y la autodefinición de la nación norteamericana. Es cierto que, a diferencia del profundamente enraizado nativismo protestante anticatólico, el judaísmo en Estados Unidos no encontró un antisemitismo de base similarmente religiosa, y en general el protestantismo norteamericano

37. Según la encuesta piloto sobre la nueva inmigración (NIS-P 1996), algo más de las dos terceras partes de los nuevos inmigrantes son nominalmente «cristianos» (41,9 % católicos; 18,6 % protestantes; 4,2 % ortodoxos), un 2,6 % se autodefinen como judíos, mientras que cerca del 17 % eligen religiones no judeo-cristianas como su confesión (8 % musulmanes; 4 % budistas; 3,4 % hindúes; 1,4 % otros), y un 15 % eligen «sin religión» en el apartado «preferencia religiosa». Es preciso tratar estos datos con cierta cautela dado el tamaño relativamente pequeño de la muestra (976 encuestados). La muestra de adultos del nuevo NIS-2003, publicada a principios de 2006, es mucho mayor (8.573) y, por consiguiente, los datos sobre «preferencia religiosa» o afiliación nominal de los nuevos inmigrantes son más conclusivos. Véase, en este sentido, Guillermina Jasso, Douglas S. Massey, Mark R. Rosenzweig y James P. Smith, «Exploring the Religious Preferences of Recent Immigrants to the United States: Evidence from the New Immigrant Survey Pilot», en Ivonne Yazbeck Haddad, Jane I. Smith y John L. Esposito (eds.), *Religion and Immigration. Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*, Walnut Creek, CA: AltaMira, 2003. La categoría «sin religión» también debe tratarse con cautela dado que puede indicar la ausencia de afiliación religiosa, más que la ausencia de religión en el sentido de no ser religioso en absoluto. Sabemos que éste es el caso, por ejemplo, de muchos inmigrantes chinos, quienes pueden simplemente no tener ningún sentimiento de afiliación religiosa, y responder «sin religión» en el sondeo, y sin embargo involucrarse regularmente en toda clase de prácticas religiosas (adoración de los ancestros confucianos, taoístas, budistas). La mayor proporción de encuestados en la NIS-P que eligieron la categoría «sin religión» procedía, efectivamente, de China (63,5 %) y de Taiwán (40,6 %). El gran número de encuestados de la antigua Unión Soviética que contestan «sin religión» (37 %) es muy probable que contenga una gran cantidad de judíos étnicos que cuanto más tiempo lleven en Estados Unidos más probable será que se definan a sí mismos como «judíos», independientemente de su auténtica práctica religiosa.

38. Sobre la hispanización del catolicismo y el protestantismo norteamericano, y la paralela protestantización de América Latina, véase Jay P. Dolan y Allan Figueroa Deck (eds.), *Hispanic Catholic Culture in the United States*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994; Ana María Díaz-Stevens y Anthony M. Stevens-Arroyo, *Recognizing the Latino Resurgence in U.S. Religion*, Boulder, Co.: Westview Press, 1998; Manuel A. Vásquez, y Marie Friedmann Marquardt (eds.), *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2003; David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Londres: Blackwell, 1990; y *Pentecostalism: the World Their Parish*, Londres: Blackwell, 2002.

39. *Chicago Tribune* (29 de enero de 2002); T.W. Smith, *Estimating the Muslim Population in the United States*, Nueva York: The American Jewish Committee, octubre de 2001.

ha tendido a mantener una actitud filohebraica. Pero la adición del catolicismo y el judaísmo como confesiones americanas alteró el propio sistema del confesionalismo norteamericano. La realidad, percibida como una amenaza, que representaba el catolicismo inmigrante, no se debió principalmente a su importancia cuantitativa, sino más bien al hecho de que era vista como una religión no americana, en la medida en que el «republicanismo» y el «catolicismo romano» eran considerados por definición incompatibles.

El pluralismo religioso norteamericano se está expandiendo y está incorporando a todas las religiones del mundo del mismo modo que previamente incorporó a las religiones de los antiguos inmigrantes.[40] Está teniendo lugar un complejo proceso de acomodación mutua. Al igual que sucedió anteriormente con el catolicismo y el judaísmo, otras religiones, como el islam, el hinduismo y el budismo, están siendo «americanizadas», y en el proceso se están transformando en formas de la religión norteamericana, mientras que las diásporas religiosas en Estados Unidos están sirviendo simultáneamente como catalizadores para la transformación de las viejas religiones en sus hogares civilizatorios, del mismo modo que el catolicismo americano tuvo un impacto en la transformación del catolicismo mundial, que el judaísmo norteamericano ha transformado el judaísmo mundial.[41]

Una historia similar y unos modelos similares de incorporación conflictiva y de acomodación mutua se están repitiendo hoy. Es cierto que los modelos de incorporación del inmigrante se han visto radicalmente alterados por la expansión del multiculturalismo en casa y por la proliferación de las redes transnacionales globales. La creciente migración global, a su vez, lleva a una aceleración vertiginosa del multiculturalismo y del pluralismo religioso, que actualmente engloba a todas las religiones

40. Véase el CD-Rom sobre el proyecto para el pluralismo *On Common Ground: World Religions in America*, Nueva York: Columbia University Press, 1997.

41. Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985; Arthur Hertzberg, *The Jews in America. Four Centuries of an Uneasy Encounter*, Nueva York: Simon & Schuster, 1989; Laurence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, Nueva York: Oxford University Press, 1986; Haddad, Smith, Esposito, *Immigration and Religion;* Haddad, Esposito, *Muslims on the Americanization Path?;* Prema Kurien, «Multiculturalism and Ethnic Nationalism: The Development of an American Hinduism», *Social Problems*, vol. 51, n.º 3 (2004).

mundiales. Hemos entrado en una nueva fase del experimento norteamericano. Estados Unidos está llamado a convertirse en algo más que «la primera nueva nación» formada principalmente por todas las naciones europeas. El tradicional modelo de asimilación, que convierte a los ciudadanos europeos en «grupos étnicos» norteamericanos, ya no puede servir como modelo de incorporación ahora que la inmigración es literalmente de alcance mundial. Estados Unidos está llamado a convertirse en «la primera nueva sociedad global» formada por todas las religiones y civilizaciones del mundo, en un momento en que las identidades civilizacionales religiosas están ganando de nuevo prominencia en el escenario global.[42]

Debido a la corrosiva lógica de la racialización, tan prominente y omnipresente en la sociedad norteamericana, la dinámica de la formación de la identidad religiosa asume una doble forma positiva en el proceso de la incorporación del inmigrante. Debido a la aceptación institucionalizada del pluralismo religioso y de las identidades religiosas, por las razones estructurales más arriba mencionadas, no es sorprendente que la afirmación de las identidades religiosas se vea realzada entre los nuevos inmigrantes. Esta afirmación positiva de las identidades religiosas se ve reforzada, además, por lo que parece ser una reacción defensiva común por parte de la mayoría de los grupos de inmigrantes contra una racialización imputada, particularmente contra el estigma de la oscuridad racial. En cualquier caso, los nuevos modelos de migración global están haciendo que nuestras absurdas categorías raciales binarias sean cada vez más confusas e insostenibles. En este contexto, la afirmación positiva de las identidades religiosas por parte de los hindúes de la India y del Caribe, por parte de los musulmanes del África Occidental, o por parte de los criollos católicos de Haití, está añadiendo una dimensión de resistencia a la dinámica de la racialización. En este sentido, las autoidentificaciones y las atribuciones religio-

42. Stephen Protero (ed.), *A Nation of Religions: The Politics of Pluralism in Multireligious America*, Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 2005. Esta tendencia, naturalmente, debilita por igual las dos tesis de Huntington, la tesis geopolítica del inevitable choque de civilizaciones, y la tesis nacional nostálgica de una civilización anglo-protestante americana que permanece invariable al tiempo que va incorporando a todos los inmigrantes, los «otros».

sas y raciales representan formas alternativas de organizar el multiculturalismo americano (y global).[43] Una de las obvias ventajas del pluralismo religioso sobre el pluralismo racial es la de que, bajo la apropiada institucionalización constitucional, es más reconciliable con la igualdad de principio y la diversidad no jerárquica, y por consiguiente con un genuino multiculturalismo.

El confesionalismo norteamericano funciona a tres niveles diferentes, y cada uno de ellos afecta de un modo distinto a la transformación de las religiones inmigrantes en Estados Unidos. El primero es el nivel «congregacional» básico de la comunidad religiosa local. Éste es el nivel más importante en el que tiene lugar el proceso fundamental de americanización. Como ha señalado Stephen Warner, todas las religiones inmigrantes en Estados Unidos, independientemente de su forma institucional en su entorno civilizacional tradicional, tienden a adoptar una forma «congregacional» típicamente protestante. Esto es lo que les sucedió a los antiguos inmigrantes, católicos y judíos, y lo que les está sucediendo ahora a los nuevos inmigrantes, independientemente de si tienen ya una forma cuasi congregacional, como los musulmanes, o de si no tienen ninguna tradición congregacional, como los budistas o los hindúes. Todas las comunidades religiosas de Estados Unidos tienden a asumir una forma asociacional voluntaria y a incorporarse como organizaciones sin afán de lucro dirigidas por laicos. Iglesias, sinagogas, templos, *masjids* (mezquitas), etc., tienden a convertirse en algo más que en lugares de oración o culto para pasar a ser auténticos centros comunitarios con diferentes clases de servicios educativos y sociales, actividades corporativas y recreativas, y redes asociativas para determinadas tareas específicas. De hecho, como ya apuntó Tocqueville, tienden a convertirse en escuelas de democracia y en los centros de la vida asociativa de las comunidades inmigrantes.

Ésta es una diferencia fundamental entre las «confesiones» y las «Iglesias» europeas, que nunca han hecho la transición completa a asociaciones congregacionales voluntarias, y que han

43. Un ejemplo conmovedor en este sentido puede verse en Prema A. Kurien, «Being Young, Brown and Hindu: The Identity Struggles of Second-Generation Indian Americans», *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 34, n.º 4 (2005), pp. 434-469.

permanecido ancladas en la Iglesia nacional de base territorial y en la «parroquia» local. Estructuralmente significativo es el hecho de que, al menos para algunos grupos, la experiencia norteamericana de la inmigración parece dar lugar a la afirmación reflexiva de las identidades religiosas, es decir, nombrarse a sí mismo y ser nombrado por otros en función de alguna confesión religiosa. Esta activa, completa y reflexiva confesión, además, es muy diferente de la pasiva, atribuida y nominal afiliación a la religión en cuyo seno uno ha nacido. Ésta fue, por supuesto, la experiencia de la inmigración católica y judía en Estados Unidos. No podían mantener simplemente la afiliación nominal, al menos no podían hacerlo si pretendían pasar esa misma afiliación a sus hijos. Tenían que convertirse en miembros voluntarios de una asociación y mantener activamente y transmitir sus tradiciones familiares.

El segundo nivel es el confesional propiamente dicho, en el sentido en el que originalmente emergieron como confesiones plurales doctrinal, organizacional y etno-racialmente diferenciadas dentro del protestantismo norteamericano. Mientras la Iglesia católica romana jerárquicamente organizada fue capaz de incorporar a todos los inmigrantes católicos (con la excepción de la Iglesia Nacional Polaca) en una sola Iglesia católica norteamericana, mediante el sistema de las parroquias étnicas, el judaísmo norteamericano también se diferenció en tres confesiones principales (reformista, conservadora y ortodoxa). Todavía no está claro si las diversas ramas o tradiciones de las otras religiones del mundo (islam, hinduismo, budismo) se institucionalizarán en Estados Unidos como confesiones separadas o si surgirán otras divisiones confesionales.

Finalmente, tenemos el nivel nacional de «comunidad imaginada» en el sentido en que Herberg habla de protestantes-católicos-judíos como de las tres formas confesionales de la religión civil americana. Éste es asimismo el nivel en el que las religiones inmigrantes obtienen reconocimiento simbólico y son, de este modo, incorporadas a la nación como «americanas», independientemente de si también desarrollan organizaciones nacionales unificadas.

De todas las nuevas religiones inmigrantes, el islam representa el terreno de pruebas más interesante y pone en cuestión el modelo de incorporación de la inmigración por tres razones interrelacionadas:

1. Debido a motivos geopolíticos y a la representación común del islam como fundamentalista, el islam hoy, como el catolicismo antes, es a menudo representado como «el otro» y en consecuencia como «no norteamericano». De un modo trágico, estos debates no han hecho más que exacerbarse después de los ataques terroristas del 11-S por parte de militantes musulmanes, y después de la respuesta militar norteamericana. Paradójicamente, sin embargo, estos desarrollos están forzando no solamente un debate acerca del supuesto choque entre el islam y Occidente, sino también un reconocimiento de que el islam ha echado raíces en Estados Unidos y se está convirtiendo en una importante religión norteamericana.

Ciertamente, es posible observar semejanzas sorprendentes entre el discurso actual sobre el islam como una religión fundamentalista antimoderna incompatible con la democracia, y el discurso de ayer sobre el catolicismo. Desde la década de 1830 a la de 1950, el nativismo protestante anticatólico en Estados Unidos se basaba en la supuesta incompatibilidad entre «republicanismo» y «catolicismo romano». En su representación de los católicos en Estados Unidos, Tocqueville había tratado ya de refutar esta tesis, así como la percepción, ampliamente compartida a ambos lados de la divisoria entre el laicismo republicano francés y el monarquismo católico, según la cual el catolicismo era incompatible con la democracia moderna y con las libertades individuales.

Como anteriormente en el caso del catolicismo, los debates internos y externos acerca de la compatibilidad entre islam y democracia y las libertades individuales modernas está teniendo lugar a tres niveles, separados pero interrelacionados: *a*) en debates sobre la correcta articulación de una *umma* musulmana en contextos diaspóricos fuera de *Dar al-islam; b*) en debates sobre la legitimidad democrática de los partidos políticos en Turquía y en otras partes, que, del mismo modo que sus, al principio, igualmente sospechosos homólogos católicos, pueden establecer nuevas formas de Democracia Musulmana, afines a la Democracia Cristiana, y *c*) en debates sobre un supuesto choque de civilizaciones entre el islam y Occidente a escala geopolítica, con claros paralelismos con debates anteriores sobre el choque entre «republicanismo» y «catolicismo romano». En las condiciones de la globalización, los tres niveles están cada vez más entrelazados.[44]

También podemos atestiguar, sin embargo, la existencia de un proceso ambiguo y tortuoso de reconocimiento público simbólico del islam como una religión norteamericana que tiene parecidos con el proceso de incorporación del catolicismo y el judaísmo. El discurso autodefinitorio de Estados Unidos que había cambiado desde el de una nación «cristiana» a una nación «judeocristiana», estaba últimamente asumiendo la nueva caracterización confesional «abrahámica», incorporando simbólicamente las tres religiones monoteístas que se reclaman descendientes de la primera alianza entre Dios y Abraham. La presencia de un imam musulmán junto a un ministro protestante, un sacerdote católico y un rabino judío en ceremonias públicas en Washington, en capitales de Estado y en grandes centros urbanos, se ha convertido en algo rutinario.[45] Pero simultáneamente también hemos asistido a una reacción principalmente nativista protestante contra el islam, que de hecho había empezado ya antes del 11-S y que se exacerbó posteriormente.[46] El nuevo discurso evangélico antimusulmán tiene tres fuentes principales:

a) El sionismo militante de antes de finales del milenio entre los evangelistas norteamericanos, que después de la caída de la Unión Soviética transfirieron el papel que se suponía que des-

44. Olivier Roy, *Globalised Islam. The Search for a New Umma*, Londres: Hurst & Company, 2004.

45. Entre los hitos simbólicos en el proceso de reconocimiento público que podemos mencionar: el primer capellán islámico comisionado en el Ejército norteamericano se nombró en 1993, y en la Marina en 1996; un símbolo musulmán se desplegó en la Elipse de la Casa Blanca en 1997; el Pentágono ofreció su primera comida de ramadán para musulmanes en 1998; el primer día del ramadán en noviembre de 2000, la asamblea legislativa de New Jersey se inauguró con una lectura del Corán por parte de un imam. La presencia pública musulmana en ceremonias oficiales y en encuentros interconfesionales se ha convertido en algo cada vez más prominente después de los ataques terroristas del 11-S de 2001. Véase Jane Smith, *Islam in America*, Nueva York: Columbia University Press, 1999.

46. Richard Cimino, «Evangelical Discourse on Islam after 9/11», ponencia presentada en la conferencia anual de la Asociación para la Sociología de la Religión de Atlanta, 1-17 de agosto. Además de esta ponencia, la sección siguiente se basa en gran parte y libremente en conversaciones personales con Richard Cimino en la New School for Social Research.

empeñaban las «hordas» comunistas del norte y sus aliados nacionalistas seculares árabes del Oriente Medio en sus apocalípticas visiones del inminente Harmaguedón a todos los países musulmanes como enemigos de Israel.

b) La competición misionera entre musulmanes y cristianos (evangelistas y pentecostalistas) en el África Subsahariana y en otras partes del mundo donde es posible encontrar conflictos etnorreligiosos entre musulmanes y cristianos, se añade a la frustración evangélica de no poder predicar abiertamente el Evangelio de Jesucristo en los países musulmanes.

c) La «guerra global contra el terror», después del 11-S, que, a pesar de los descargos oficiales de responsabilidad cuidadosamente formulados desde la Casa Blanca, destacados líderes evangelistas como Pat Robertson, Franklin Graham y Jerry Fallwell no han dudado en caracterizar abiertamente de «cruzada» y como un conflicto inevitable entre un islam esencialmente «violento» y el Occidente cristiano.[47]

La manifestación más alarmante del emergente discurso nativista protestante antimusulmán es la serie de panfletos «blasfemos» difamatorios que es posible encontrar en librerías cristianas, a menudo escritos por musulmanes convertidos al cristianismo y muy parecidos a los viejos panfletos antipapistas, que calumnian al profeta Mahoma como un pecador depravado, y desacreditan al islam como una falsa religión monoteísta y abrahámica que tiene sus raíces en el culto preislámico de la Kaaba.

2. El desafío al que se enfrenta el islam en Estados Unidos es el de cómo transformar a los diversos inmigrantes procedentes de Asia del Sur, y que hoy constituyen el grupo mayor, y que más rápidamente crece, de inmigrantes musulmanes procedentes de los países árabes y del África Occidental, en una sola *umma* musulmana norteamericana. En este sentido, el proceso de incorporación no es diferente al de los diferentes grupos nacionales católicos en una sola Iglesia católica norteamericana. Las dos opciones que se debaten actualmente en las comunidades islámicas de Estados Unidos, y que a menudo se plantean en los

47. Sonja Barisic, «Pat Robertson Describes Islam as a Violent Religion That Wants to Dominate», *Associated Press* (22 de febrero de 2002).

términos del modelo de la Nación del Islam frente al modelo de una minoría judía poderosa y agresiva, repiten algunos de los debates que se dieron en el catolicismo americano del siglo XIX. Lo que se discute es si el islam en Estados Unidos ha de construirse a sí mismo como una subcultura defensiva que se mantenga aparte para protegerse de una americanización corrosiva, o si ha de organizarse como una opción cultural pública autoafirmativa en el marco del competitivo multiculturalismo norteamericano. La amenaza de una americanización del islam que ello comportaría se vería compensada por la oportunidad de una islamización de Estados Unidos, que muchos musulmanes ven como una actualización del universalismo del islam.

3. Debido a la todavía creciente islamización de la comunidad afroamericana en un proceso que los musulmanes afroamericanos a menudo se representan no como una conversión, sino como una reversión a un islam africano pre-esclavista, el diálogo a menudo polémico y la interacción dinámica entre musulmanes afroamericanos e inmigrantes está destinado a tener un impacto espectacular en la transformación de la cultura americana. Sigue siendo una cuestión abierta qué clase de estructura confesional interna asumirá el islam en Estados Unidos: si sucumbirá a lo que H. Richard Niebuhr ha denominado «el mal del confesionalismo», que él considera fundamentado en las divisiones socioeconómicas y etnorraciales, o si se organizará a sí mismo en una *umma* nacional paraeclesiástica, capaz de salvar sus divisiones internas de tipo etnolingüístico y jurídico-doctrinal. El protestantismo, el catolicismo y el judaísmo norteamericanos representan, en este sentido, modelos confesionales alternativos. Es probable que el islam norteamericano desarrolle su propio modelo confesional, compartiendo al mismo tiempo algunos elementos de los otros tres. Pero si consigue superar de algún modo el modelo de segregación racial confesional que ha asolado al cristianismo norteamericano, y tender puentes para salvar la línea divisoria que separa a los musulmanes afroamericanos y a los inmigrantes, tendrá un impacto muy importante en las relaciones raciales americanas.

El proceso de americanización del islam ya está en marcha, a pesar de todas las dificultades que presentan los debates internos, la resistencia nativista y los conflictos geopolíticos. El islam

se está convirtiendo no solamente en una religión que crece rápidamente en Estados Unidos, sino en una religión americana, en una de las alternativas confesionales para ser religiosamente norteamericano. Además, el islam está destinado a convertirse, como el catolicismo, en una importante religión pública que tiene muchas probabilidades de desempeñar en el futuro un papel relevante en los debates públicos americanos.

ÍNDICE

Introducción 5

I
LAS SEMÁNTICAS DE LA SECULARIZACIÓN

CAPÍTULO 1. Secularización 19
CAPÍTULO 2. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial 33
CAPÍTULO 3. La secularización repensada: una respuesta a Talal Asad 55

II
CONCEPTO Y VARIEDADES DE RELIGIÓN PÚBLICA

CAPÍTULO 4. Religiones públicas y privadas 81
CAPÍTULO 5. ¿Qué es una religión pública? 123
CAPÍTULO 6. Sociedad civil y religión: reflexiones retrospectivas sobre el catolicismo y reflexiones prospectivas sobre el islam 158
CAPÍTULO 7. Religiones públicas repensadas 196

III
ANÁLISIS COMPARADO DEL HECHO RELIGIOSO

CAPÍTULO 8. El «revival» político de lo religioso 225
CAPÍTULO 9. La situación religiosa en Europa 265
CAPÍTULO 10. La religiosidad española: una lectura interpretativa de los resultados del Monitoreo de la Religión en España 294
CAPÍTULO 11. Religión, identidades seculares europeas e integración europea 334

IV
RELIGIÓN, GLOBALIZACIÓN E INMIGRACIÓN

CAPÍTULO 12. El catolicismo globalizado y el retorno a la Iglesia «universal» 373
CAPÍTULO 13. La religión, el Nuevo Milenio y la globalización 404
CAPÍTULO 14. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación Unión Europea / Estados Unidos 443

Otros libros de Anthropos relacionados con esta obra

I. SÁNCHEZ DE LA YNCERA y M. RODRÍGUEZ FOUZ (Eds.)
J.C. ALEXANDER, J.V. CASANOVA, H. JOAS y otros
Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización
2012, Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales
448 pp. ISBN 978-84-15260-31-8

Luc FERRY y Marcel GAUCHET
Lo religioso después de la religión
2007, Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico
82 pp. ISBN 978-84-7658-804-8

G. GUTIÉRREZ, S. RUIZ, F. BETTO, F. FERNÁNDEZ BUEY, J. MAYORGA y otros. Reyes MATE (Ed.)
Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo
2007, Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico
400 pp. ISBN 978-84-7658-818-5

Josetxo BERIAIN
La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural
2001, Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales
256 pp. ISBN 978-84-7658-573-3

Francisco COLOM y Ángel RIVERO (Eds.)
El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano
2006, Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico
208 pp. ISBN 978-84-7658-801-7

A la venta en **librerías**
y a través de nuestra **tienda online**

www.anthropos-editorial.com
anthropos-editorial.blogspot.com

Síguenos en