

Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial

José CASANOVA*

Hace aproximadamente una década que hice la sugerencia de que para hablar de una forma reveladora de la "secularización" era necesario distinguir entre las tres connotaciones siguientes del término que, a su vez, dan lugar a tres significados de él:

- a) La secularización como "decadencia de las prácticas y creencias religiosas" en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. 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 precondition para la política democrática liberal moderna¹.
- c) La secularización como la "distinción de las esferas seculares" (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como 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 y 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 laico².

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 justificaría los diferentes modelos de secularización a través de los tres significados del término en las diferentes sociedades y civilizaciones. Por otra parte, 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 empíricamente³. Pero los europeos tienden a

cambiar de opinión respecto al 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 estadounidense⁴. 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. Teniendo en cuenta que son capaces de mostrar que en Estados Unidos ninguno de los “indicadores” habituales de la secularización como la asistencia a la iglesia, la frecuencia de la oración, la creencia en Dios, etc., manifieste cualquier tendencia a un declive a largo plazo, su razonamiento es, al menos, coherente⁵.

El nuevo paradigma estadounidense le ha dado la vuelta al modelo europeo de secularización⁶. En la versión más extrema de la oferta en la teoría de la elección racional de los mercados religiosos, los sociólogos estadounidenses usan la evidencia de Estados Unidos para postular una relación estructural general entre la contestación o la desregularización del estado, la competencia abierta y libre, y los mercados religiosos pluralistas, por una parte, y los 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 religioso establecido bien de los mercados religiosos oligopolistas o monopolistas altamente regulados⁷. 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 los altos niveles de religiosidad persistentemente, mientras que la liberalización creciente y la desregularización estatal en otros lugares suelen estar acompañadas por tasas persistentes de decadencia religiosa⁸.

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. Es más importante darse cuenta de que ninguno funciona 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 global⁹.

Mientras que las subtesis de la decadencia y de la privatización han sufrido numerosas críticas y revisiones en los últimos quince 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 fusión 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 podría 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 occidental¹¹.

Pero la propia genealogía de lo secular de Asad es tributaria en exceso de las autogenealogías del secularismo que 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 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 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 y 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 moderno¹². Como resultado de esta colisión prolongada, la crítica ilustrada de la religión encontró una resonancia amplia. La genealogía secularista de la modernidad fue construida como una emancipación triunfante de la razón, la libertad y las investigaciones profanas desde la represión 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 custodiadas. 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 cesaro-papista europeo y no tienen 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 la 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 “profanas” y “laicas” no necesitan experimentar un proceso de secularización. Secularizar – lo cual significa “hacer profano” o “transferir desde el uso eclesiástico al civil” – es un proceso que no tienen demasiado sentido en tal contexto civilizacional. Con respecto a esto, 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 irreligiosas¹⁴.

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 mundiales 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 de acuerdo a 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 membresía 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.

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. Cuando se reconoce el carácter excepcional de los desarrollos religiosos europeos, la explicación se acerca más a los desarrollos históricos europeos particulares que a los 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 socio-económico. 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.

Esta 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 – 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 comunidad¹⁷. 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 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 cesaro-papistas. 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 misteriosa 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 la 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 estadounidense¹⁸. 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 jugaran 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 Hill Herberg¹⁹. La defensa 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 UU²⁰. Es importante darse cuenta, por tanto, de que la religiosidad inmigrante no es simplemente un residuo tradicional, un sobreviviente del Viejo Mundo cerca de la desaparición al 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 UU²¹. 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 sobre los mercados religiosos competitivos.

Hay sentido en decir que tanto los desarrollos seculares europeos como los religiosos estadounidenses son bastante excepcionales y únicos. Con respecto a esto podemos hablar, tal y como los europeos han hecho durante décadas, del “excepcionalismo estadounidense” o bien, tal y 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* religioso²². 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 y 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 múltiples de *aggiornamento* y llegan al 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 gradualmente a otras. Los encuentros intercivilizacionales, las imitaciones culturales y los préstamos, difusiones mediante la diáspora, hibridaciones, naturalización, 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 análisis²³. En el nivel individual las predicciones de Troeltsch y de William James a principios del pasado siglo respecto al misticismo individual se han sostenido bien²⁴. 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 mundial²⁵. El individuo moderno está condenado a ser exigente 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 postmoderna. 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 postmaterialistas puede ser entendido de acuerdo a 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 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 Huntington²⁶. 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 la que puedan liberarse de las restricciones territoriales del estado-nación y recuperar sus dimensiones transnacionales, sino también una gran amenaza en la medida en la 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 reforzamiento 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, de acuerdo a 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 a 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 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 alfabetización²⁷.

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 europea²⁸. 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 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 un sistema religioso nominal, tales como Inglaterra o los países luteranos escandinavos, tienen un recuento 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-existencia de un sistema religioso puede defenderse sólo en el grado en el que pudiera ser un medio necesario para el libre ejercicio e igualar derechos. En otras palabras, los principios seculares *per se* pueden defenderse desde otro lugar, pero no como intrínsecamente liberales democráticos.

Las reglas para protegerse de la tiranía de las monarquías 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 contestar 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 transnacionales, 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.

* **José CASANOVA** es Profesor de Sociología en la *New School for Social Research* (Nueva York) desde 1987. Ha publicado en las áreas de teoría sociológica, religión y política, migración transnacional y globalización. Su trabajo más importante es *Public Religions in the Modern World* (Chicago, 1994), obra traducida a japonés, español, italiano, polaco, árabe y, próximamente, indonesio. Actualmente es *Fellow* en la *Wissenschaftskolleg zu Berlin*.

Versión original: CASANOVA, José, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective" en *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, Primavera-Verano 2006. Este artículo ha sido traducido al castellano con el consentimiento expreso del autor.

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.

² "Secularization" en Smelser, Neil J. y Baltes, Paul B. (eds.), *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, Oxford, 2001, ps. 13786-91.

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

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

⁵ STARA, Rodney, "Secularization RIP" en *Sociology of Religion*, vol. 62, n° 2, 1999, ps. 249-73; STARK, Rodney y BAINBRIDGE, William S., *The Future of Religion*, University of California Press, 1985.

⁶ WARNER, R. Stephen, "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, ps. 1044-93.

⁷ CAPLOW, Theodore, "Contrasting Trends in European and American Religion" en *Sociological Analysis*, vol. 46, n° 2, 1985, ps. 101-8; STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence, "A Supply-Side Interpretation of the 'Secularization' of

Europe" en *Journal for Scientific Study of Religion*, 33, 1994, ps. 230-52; FINKE, Roger, "The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change" en YOUNG, L. A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Routledge, Nueva York, 1997, ps. 45-65.

⁸ BRUCE, Steve, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic Status" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, nº 1, 2000, ps. 32-46.

⁹ CASANOVA, José, "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective" en DAVIE, Grace, HEELAS, Paul y WOODHEAD, Linda (eds.), *Predicting Religion*, Ashgate, Aldershot, 2003, ps. 17-29.

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

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

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

¹³ De TOCCQUEVILLE, Alexis, *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. De acuerdo a 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 NORRIS, Pippa e INGLEHART, Ronald, *Sacred and Secular: Religions and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ps. 224-26.

¹⁵ DAVIE, Grace, *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 HERVIEU-LÉGER, Danièle, "Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa" en *Transit. Europäische Review*, 26, Sommer 2004, ps. 101-19.

¹⁷ WEBER, Max, "The Social Psychology of the World Religion" en GERTH, H. H. y MILLS, C. W. (eds.), *From Max Weber*, Oxford University Press, Nueva York, 1946, p. 272.

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

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

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

²¹ La raza ha sido la otra forma primaria para la estructuración del pluralismo social interno en la historia de Estados Unidos. Ninguna religión única, tal y como el estudio de Herberg parece suponer, y ninguna raza única, tal y 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 DAVIE, Grace, "Europe: The Exception that Proves the Rule?" en BERGER, Peter (ed.), *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999.

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

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

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

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

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 CASANOVA, José, "Religion, Secular Identities, and European Integration" en BYRNES, Timothy y KATZENSTEIN, Peter (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

* N. d. T.: Interpretación del traductor.