

**REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES DE AMERICA LATINA (CEPSAL)
MAESTRIA DE CIENCIAS POLÍTICAS**

**MONOGRAFÍA DE GRADO:
UNA EVALUACIÓN CRÍTICA DE LOS PROCESOS DE
SECULARIZACIÓN Y DESECULARIZACIÓN Y SU IMPORTANCIA EN
LA CIENCIA POLÍTICA CONTEMPORANEA**

www.bdigital.ula.ve

DONACION

Tutor:
Dr. Robert Kirby

Tesista:
Abg. Patricia Muñiz

Mérida, Mayo 2007

SERBIULA
Tullo Febres Cordero

***A todos aquellos que en el afán de develar las circunstancias
que condicionan la vida del hombre se aventuran a
la investigación y producción de teorías.***

www.bdigital.ula.ve

AGRADECIMIENTOS

- Al profesor Robert Kirby quien además de ser nuevamente la persona que promueve mi investigación, ha sido ejemplo y apoyo importantísimo en mi desarrollo académico y profesional.
- En general a todas las personas que en cada conversación y encuentro aportaron conciente o inconscientemente en esta investigación.
- Finalmente, a la institución que me dio la oportunidad de formarme en mis áreas de estudio y que una vez más acoge en su seno el fruto de este esfuerzo.

www.bdigital.ula.ve

ÍNDICE

	Pág.
Dedicatoria	i
Agradecimiento	ii
Índice	iii
Índice de Gráficos	vi
Índice de Mapas	vii
Índice de Tablas	viii
Introducción	ix

Capítulo I: Religión: Una Visión General

I.- Introducción	1
II.- La Religión: Definición y Aspectos Generales	2
III.- La Situación Actual de las Religiones en el Mundo: Religiones Principales y Nuevos Movimientos Religiosos	10
IV.- Resumen	28

Capítulo II: Teorías Clásicas de la Religión: Los Orígenes de un Debate

I.- Introducción	31
II.- La Religión Universal de Augusto Comte	32
III.- La Religión en la Obra de Carlos Marx	37
IV.- Émile Durkheim: Visión Funcionalista de la Religión	41

V.- La Religión en la Obra de Max Weber: Una Aproximación al Concepto de Secularización	47
---	----

VI.- Resumen	54
--------------	----

Capítulo III: Debate Secularización-Desecularización.

Primera Parte: El Paradigma de la Secularización y sus Críticos

I.- Introducción	58
II.- El Paradigma de la Secularización: Definición y Aspectos Generales	59
III.- La Secularización en Duda: Principales Críticos	68
IV.- Resumen	86

Capítulo IV: Debate Secularización – Desecularización

Segunda Parte: Los Defensores de la Secularización Ortodoxa

I.- Introducción	90
II.- Los Defensores de la Secularización Ortodoxa	91
III.- Una Refinación de la Teoría de la Secularización: José Casanova	99
IV.- Resumen	108

Capítulo V: Religión y Política Contemporánea

I.- Introducción	109
II.- Religión y Relaciones Internacionales	110
III.- Religión, Estado y Sociedad	122
IV.- Resumen	129

Conclusiones

135

Bibliografía

144

www.bdigital.ula.ve

ÍNDICE DE GRÁFICOS

	Pág.
Grafico # 1: Principales Religiones en el Mundo	12

www.bdigital.ula.ve

ÍNDICE DE MAPAS

	Pág.
Mapa # 1: Distribución Actual de la Población Judía (2004)	14
Mapa # 2: Localización del Budismo, Hinduismo y otras Religiones Derivadas (2004)	22

www.bdigital.ula.ve

ÍNDICE DE TABLAS

	Pág.
Tabla # 1: Estimaciones y Proyecciones de la Población Católica por Región Mundial	17
Tabla # 2: Diez Primeros Países Protestantes en el Mundo (2001)	19
Tabla # 3: Principales Religiones del Mundo	25
Tabla # 4: Pluralismo Religioso	27
Tabla # 5: Conflictos Actuales con una Dimensión Religiosa	122

www.bdigital.ula.ve

**REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES DE AMERICA LATINA (CEPSAL)
MAESTRIA DE CIENCIAS POLÍTICAS**

***UNA EVALUACIÓN CRÍTICA DE LOS PROCESOS DE SECULARIZACIÓN Y
DESECULARIZACIÓN Y SU IMPORTANCIA EN LA CIENCIA POLÍTICA
CONTEMPORANEA***

RESUMEN

La presente investigación tiene como propósito fundamental dar cuenta del estudio de la religión en el ámbito de la Ciencia Política, a partir del debate sobre la secularización-deseccularización de las sociedades y sus implicaciones para ésta ciencia. Con el propósito de cumplir este objetivo iniciaremos haciendo una revisión general de las religiones en el mundo en términos de su crecimiento y expansión. Posteriormente, aperturaremos el debate en torno a la secularización haciendo un recorrido por los autores clásicos en la materia, para luego entrar al estudio del paradigma de la secularización exponiendo las posturas de sus principales críticos y defensores. Finalmente, nos dedicaremos a dilucidar las implicaciones de este debate en el ámbito de la Ciencia Política actual, asumiendo la relevancia que adquiere a nivel de las Relaciones Internacionales y las relaciones Estado-Sociedad.

Palabras Claves: Religión, Política, Secularización, Deseccularización, Modernidad.

INTRODUCCIÓN

Dentro del ámbito de las Ciencias Sociales, la importancia de la religión ha sido reconocida por las diferentes Escuelas y líneas de investigación que han tratado de indagar sobre la naturaleza de los fenómenos religiosos, y su influencia y relación con el resto de las actividades humanas, en especial con la política.

La toma en cuenta de la importancia de esta relación, parte del reconocimiento de la religión como uno de los aspectos más dinámicos de la vida social. La religión, al tiempo que influye en el resto de las expresiones fundamentales de la sociedad, recibe el influjo de ésta, constituyendo uno de los niveles más significativos de expresión de los intereses, conflictos y transformaciones que operan en el seno de las distintas sociedades.

Partiendo de esta importante determinación de la religión hacia la política y viceversa, se erige en el ámbito de estas ciencias uno de los debates considerados como centrales en torno al tema, asumiendo visiones encontradas en relación al papel de la religión, bien como elemento conservador o transformador de orden político imperante. Tal es el caso, de los enfoques funcionalistas y marxistas de la religión, que constituyen, sin lugar a dudas, el punto de partida de cualquier análisis sobre el tema desde el ámbito de las Ciencias Políticas.

El primero de ellos, el funcionalista, tomando en cuenta la función que cada elemento social juega en el mantenimiento y perpetuación del sistema social en su

totalidad, considera a la religión como una fuerza esencialmente conservadora del mismo. Mientras el segundo, el marxismo, parte por considerar al hecho religioso como uno de los tantos elementos ideológicos que conforman la superestructura, dirigida a legitimar las condiciones de dominación que se concretan en la estructura material; fungiendo la religión como una expresión más de los intereses de las clases dominantes y de alineación de las clases explotadas.

Más allá de las discusiones tradicionales de la religión, que giran en función a considerarla como simple expresión de consenso o de conflicto en la sociedad, surgen otras miradas sobre el hecho religioso que tratan de enfocarse en procesos más contemporáneos, poniendo sobre el tapete la emergencia de novedosos mecanismos de interacción entre estas dos importantes dimensiones de la vida humana.

www.bdigital.ula.ve

Siendo una realidad en el campo de las Ciencias Sociales que ni la modernidad como proceso histórico, ni la globalización como proceso espacial han implicado la retirada y decadencia de los fenómenos religiosos en el marco de las sociedades contemporáneas, surge un debate de suma actualidad, que circunda en torno a la evolución experimentada por la religión en el contexto de la modernidad. Dando lugar a una discusión de gran trayectoria teórica en función a la secularización o desecularización de las sociedades del presente; es decir, en torno a la importancia de la religión en las sociedades de hoy.

A pesar de haber proclamado la Ilustración la muerte de Dios, y de haber favorecido la secularización del mundo el diagnóstico de que las religiones se

convertirían en productos residuales en un mundo moderno y científico, las sociedades actuales contemplan la transformación del fenómeno religioso y su incidencia en el ámbito socio-político de las mismas.

Interesados por estos fenómenos, los precursores del conocimiento sociológico del siglo XIX hicieron de la religión uno de los objetivos centrales de su reflexión. Unos, augurando el ocaso de las religiones con el advenimiento de la modernidad, tal como fue el caso de Comte, Marx, Durkheim y Weber, quienes predijeron que la religión inevitablemente declinaría con el proceso de modernización y que las sociedades llegarían a depender cada vez más de las explicaciones científicas y racionales a costo de las explicaciones religiosas. Otros, desafiando dichas teorías al afirmar que el mundo moderno acoge en su seno tanta religión como las sociedades del pasado, asumiendo la misma un control importante en las sociedades actuales.

En el transcurso de su propia evolución, se han sumado a este debate nuevas teorías, que tratando de superar las explicaciones clásicas en torno al tema, incorporan nuevos elementos de análisis que procuran aportar explicaciones más completas a la supuesta retirada o reaparición del hecho religioso. Pensadores como Bruce y Wilson, persisten en considerar al fenómeno de la secularización como uno de los temas centrales de la sociología contemporánea. Otros como Bellah, Hadden, Stark, Martín, Berger, Luckmann y Casanova aportan explicaciones contrarias a las tesis de la secularización, representadas en una diversidad de enfoques tales como el del mercado religioso o la visión interpretativa de la religión, entre otros.

La pertinencia de dar cuenta de este debate cobra relevancia ante un mundo en conflicto en el que la variable religión se hace presente en todos los niveles. En el ámbito de la política, que es el de nuestro interés, es un hecho evidente que las religiones han vuelto a minar el escenario de la política, poniendo en jaque el supuesto fin de las ideologías, y por tanto el fin de la política ideológica, proclamada con la caída de comunismo soviético:

De este modo, desafiando el diagnóstico de la década de los noventa del fin de las ideologías y con ello la esperanza de que la humanidad entraría en una era de pragmatismo en el que la política sería objeto de discusión y debate, más no de creencia y de opiniones absolutas, no queda duda de que la religión, el flagelo de la política en la primera mitad del siglo XX, vuelve a desempeñar ese rol con venganza (Modificado de Dahrendorf, 2006, p. 3).

www.bdigital.ula.ve

En el escenario de la política internacional asistimos a la aparición de nuevos actores no estatales que motivados por ideas no económicas, ni políticas, sino ideas esencialmente religiosas, asumen un protagonismo de tal importancia en la configuración del orden mundial, que nos permiten afirmar el quiebre de la Paz de Westfalia (1648) y por tanto aventurar una suerte de desecularización de las relaciones internacionales, dada las significantes implicaciones que tienen las creencias, prácticas y discursos religiosos en la configuración de la misma.

A nivel de la política doméstica, las distintas expresiones religiosas han venido desarrollando en el espacio de las diversas realidades sociales formas de participación y de presión hacia el orden social y político. Tal ha sido el caso, de la creación por

parte de grupos religiosos de partidos políticos, del apoyo a ciertas estructuras de poder que defienden determinados valores morales o intereses organizacionales, de la movilización pública en relación con tópicos que afectan determinada visión religiosa, del apoyo electoral, o a través del simple uso de recursos destinados a apoyar o desafiar determinados proyectos políticos.

De este modo, al tiempo que en algunos países la lealtad formal a la fe religiosa esta simbolizada en simples gestos y ritos, en otros, tales como en los Estados Unidos de América, los presidentes prestan juramento ante Dios y el país, y el fundamentalismo cristiano domina segmentos importantes del partido republicano. En Westminster, cada sesión parlamentaria comienza con oraciones cristianas; mientras en Europa el Vaticano hizo lobby para que se reconociera a Dios en el preámbulo del propuesto Tratado Constitucional Europeo (2006, p. 3).

Por su parte, en Israel se evita la redacción de una constitución política dado el choque de valores entre los ciudadanos seculares y los judíos ortodoxos; al mismo tiempo que la *Sharia*, la ley islámica, ingresa en la vida política en su versión menos iluminada en democracias jóvenes como Nigeria, por no mencionar a Irán (Tomado de Dahrendorf, 2006, p.3).

Estos casos ejemplares, unidos a factores estructurales tales como el crecimiento avasallante del mundo islámico; el resurgimiento del protestantismo, sobre todo en Latinoamérica; el amplio desarrollo de nuevos movimientos religiosos, incluyendo los movimientos liberacionistas y teológicos dentro de las iglesias y las denominaciones

convencionales; la proliferación e intensificación de las tensiones entre el Estado y la Iglesia en muchos países del mundo; y el poder alcanzado por las organizaciones religiosas en moldear el debate público, las políticas gubernamentales, las políticas de los Estados a nivel mundial, e inclusive sus propias constituciones políticas; constituyen elementos suficientes para poner en duda el carácter secular de la política contemporánea.

Consecuentemente, queda claro, que el advenimiento de la modernidad más que generar el recogimiento de la religión en el mundo, trajo consigo un sin fin de procesos e interacciones entre la política y la religión, tras los cuales esta última asume un control importante de la acción individual y colectiva, y un protagonismo creciente en la tutela, y por tanto, legitimación del ejercicio de la política en nuestros días; dando lugar a nuevas formas de acción, organización y transformación de esta última, para los cuales el paradigma de la secularización no tiene respuesta (Adaptado de Navarro – Valls, 2001, s/p, <http://www.zenit.org/spanish/archivo/0106/ZS010614.htm#6873>).

En base a tales consideraciones, retoma gran importancia para la Ciencia Política, revisar la trayectoria de este importante debate que genera nuevas luces para la comprensión científica de la política contemporánea. Ello, permitiría avanzar en la labor de dilucidar los espacios de oscuridad teórica generados por el divorcio forzoso entre la religión y la política, haciéndonos partícipes que la idea de que asumir la secularización profunda de la política ha distorsionado la investigación inteligente de la misma.

ANTECEDENTES

Los antecedentes de la relación entre religión y política están históricamente definidos. La evolución de este vínculo se precisa en lo que ha sido el devenir de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, que constituyen dos instituciones fundamentales de la historia humana, protagonistas de situaciones de conflictos, alianzas, entendimientos y separaciones.

Al igual que el resto de las instituciones sociales, que se desarrollaron en estrecha conexión con las instituciones religiosas, el Estado es una realidad que difícilmente puede ser comprendida desde sus orígenes, sin tomar en cuenta la importancia que jugó religión en su propia evolución. De allí, que:

www.bdigital.ula.ve

... la historia de los Estados modernos es al propio tiempo la historia de un proceso acentuado de separación entre el círculo que comprende el Estado y el que comprende el religioso (...) La concepción de la vida del Estado en cada época y la fijación de la parte dominante en el y de la que le estaba subordinada, solo se puede comprender mediante una representación clara de las ideas religiosas reinantes en aquellos tiempos (Jellinek, 1999, p. 65).

La materialización histórica más clara de los nexos entre el Estado y la religión, la encontramos en la conformación y fundamentación que le caracterizó en civilizaciones de la antigüedad. Tal es el caso, de los regímenes teocráticos que caracterizaron al Japón Imperial, al Egipto faraónico, y al Imperio persa. Destacan igualmente, las filosofías políticas de dos civilizaciones orientales, tales como la hindú y la china, profundamente entroncadas en dos figuras teológicas, Buda en la India y

Confucio en China; y, la antigua organización política del pueblo hebreo en la que hallamos una suerte de teología política que sirve de fundamentación al Estado y la ley (Adaptado de Arnaiz, 1999, pp. 73-75).

Es fundamental considerar dentro de este margen de casos, al antiguo Estado griego y romano, los cuales tenían una clara justificación teológico-religiosa, de la cual se desprendía su origen divino y, por tanto, la obligación de aquellos pueblos de reconocerlos y de someterse a su organización por mandamiento de Dios. "Las palabras de Demóstenes — político ateniense — recogidas en el digesto, según las cuales hay que prestar obediencia a la ley por ser obra y don de Dios, expresa de una manera relevante la convicción popular de los pueblos antiguos acerca de la sanción divina del orden del Estado" (Jellinek, 1999, p.110).

www.bdigital.ula.ve

Durante la Edad Media (siglo V-XV), de igual forma el Estado se desarrolla y consolida sobre una clara connivencia entre la política y la religión. Al igual que el Estado antiguo, el Estado medieval se encuentra limitado por los fundamentos mismos de su evolución política. Es decir, por la oposición constantemente ejercida por la unidad de la iglesia. En este sentido como afirmó George Jellinek (1999):

La relación entre el Estado y la iglesia en el curso de los tiempos, cualquiera que haya sido su forma, siempre ha tenido el carácter de una exigencia formulada por la iglesia para que el Estado le obedezca. Siempre se ha creído dotada de poder bastante para influir en él, poder con que debía contar este, tanto más, cuanto que el poder de la iglesia, en todos los momentos de su vida, pidió la subordinación del Estado a su autoridad. En algunas ocasiones, la iglesia afirmó su superioridad sobre el Estado, como pasó en la luchas contra el imperio en los siglos XI y XIII, en otras su

voluntad fue constreñida a ponerse al servicio del Estado, como aconteció en Francia en el siglo XIV, pero siempre y en toda circunstancia, ella representaba la existencia de un amplio dominio de la vida humana en común que escapaba a la soberanía y al influjo del estado (p. 192).

A la par de estos casos históricos, dentro del ámbito de las complejas relaciones entre política y religión, la historia está llena de ejemplos que permiten constatar la importancia que ha tenido ésta última en la evolución socio-política de diversas civilizaciones. Bien se trate de historias en las que la religión ha fungido como fuerza conservadora de cambios políticos o bien se trate de historias en las que la religión ha generado verdaderos conflictos de poder, no existe duda de que la misma ha influido decisivamente en el curso de la historia humana hasta nuestros días.

Cabe considerar, por ejemplo, los conflictos políticos que se han suscitando a lo largo de la historia que han tenido de una u otra manera una base religiosa, y en los cuales ha sido el poder político y militar el que ha estado al servicio de ideales religiosos. Tal fue el caso, de las cruzadas, mediante las cuales el cristianismo medieval de occidente emprendió en los siglos XI-XIII expediciones militares contra el Islam con el fin de conquistar los santos lugares; y las luchas contra la herejía, en las que el poder imperial romano intervino en conflictos de carácter teológico y en la represión de grupos religiosos minoritarios (Enciclopedia de las Ciencias Sociales-Política, s/f, p. 547).

Va a ser en el siglo XVIII y XIX, con el surgimiento del Estado moderno en Europa, que se delimitan las esferas del poder espiritual y terrenal, superándose la polémica entre el Estado y la iglesia, a favor de los primeros (Adaptado de Jellinek, 1999, p. 193).

En efecto, es a partir de esta época que se da la ruptura de la unidad político-religiosa que en el pasado sirvió de fundamento a los Estados, los cuales comienzan a prescindir de la autoridad de la iglesia en su ámbito de acción, bajo la premisa de que la competencia de la misma era netamente espiritual.

Este proceso de separación guarda sus orígenes en el siglo XIII, tiempo en el que se procesa la gesta secularizadora, a partir de la cual la sociedad europea experimenta un proceso de separación y alejamiento de la religión cristiana, afirmando su propia autonomía en relación con la iglesia y los preceptos religiosos y morales propuestos por la misma.

Aunado a la importancia que tuvo, por ejemplo, la Reforma Protestante¹ (Siglo XVI), en la materialización de este proceso – en tanto que la misma no solo generó transformaciones importantes en lo interno de la religión cristiana, al iniciar los debates sobre el oscurantismo de la Iglesia Católica, sino que tuvo un impacto aun de mayor relevancia en la sociedad en general al preparar conjuntamente con el movimiento del renacimiento la llegada de la modernidad – la Revolución Francesa (1789), representa, sin lugar a dudas, el acontecimiento histórico fundamental en lo que a la secularización de la política se refiere:

Si recordamos el contenido del Artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que rezaba: “nadie debe ser perseguido por sus opiniones, incluso religiosas”, comprenderemos como a partir de este acontecimiento se desliza el ejercicio de la ciudadanía de cualquier confesión religiosa, convirtiéndose la religión católica en una “opinión religiosa” entre otras (Adaptado de <http://www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0414/>, s/f,s/p).

A pesar de que la secularización de la política se produce en cada una de las sociedades en diversos grados y por distintos caminos, no existe duda que en los siglos XIX y XX Europa se seculariza en forma gradual, pero inexorable. Asumiendo todos los Estados modernos, la tendencia a excluir lo más posible a la religión de la vida del Estado y la sociedad civil, y a constituir un ordenamiento social totalmente independiente de los principios morales de la iglesia.

En el transcurso de esta evolución histórica los nexos entre la política y la religión han sido objeto de innumerables reflexiones filosóficas y científicas. Las reflexiones filosóficas datan de varios siglos antes de nuestra era, elaboradas principalmente por pensadores griegos y deducidas muchas de ellas de documentos orientales, tal como es el caso de los textos védicos.

www.bdigital.ula.ve

En el caso de los griegos, en el periodo presocrático, hallamos diversos pensadores que trataron la cuestión religiosa ligada a la mitología; tradición ésta que continuó en la época romana a través de sus principales pensadores. Tal fue el caso de Séneca, considerado como uno de los precursores de la hoy llamada religión civil, al prestar especial atención en sus escritos a la teología civil y a los ritos oficiales que caracterizaron a Roma.

Luego de muchos siglos de evolución, y una vez iniciadas las luchas entre la pretensión universalista de la Iglesia medieval y los poderes seculares; se pone en marcha, a partir de Italia, el nuevo descubrimiento de la civilización clásica griega y romana en la forma de una cultura humanista que propuso a toda Europa un ideal de

perfección humana, precisamente laica. Bajo esta concepción se afirmaba: "... la necesidad de excluir las doctrinas religiosas, y las instituciones que fungen como interpretes suyos, del funcionamiento de la cosa pública. Todo ello, como condición necesaria para el bienestar del hombre, para el respecto de su dignidad y para el libre desarrollo de sus capacidades" (Tortarolo, 2000, p. 530).

En este contexto, constituye un elemento importante de desacralización de la política la reflexión sobre la naturaleza del poder hecha por Nicolás Maquiávelo (1469-1527), quien descubre a la política como dimensión absoluta del actuar humano, carente de relaciones con la ética; viéndose la religión reducida a un instrumento de poder y sus instituciones puramente terrenales a jugar por su importancia respecto al plan, terreno y siempre precario e inestable, sobre el que se desarrolla la existencia del hombre (Modificado de Tortarolo, p. 531).

Ya en el siglo XVII, como respuesta a la crisis religiosa vivida en Europa en el siglo XVI – esto, porque la Iglesia romana toma distancia, debido a la desconfianza surgida en torno a su papel histórico en nombre de la autonomía de las capacidades humanas – surgen diversas reflexiones teóricas en torno a la reconstrucción de los orígenes y funciones del Estado como institución humana.

Tal es el caso de las reflexiones de Thomas Hobbes (1588-1679) y Baruch Spinoza (1632-1677), quienes plantearon la problemática de neutralizar la capacidad disgregadora de la religión para la convivencia civil argumentando la superioridad del poder civil sobre la institución religiosa. Con sus teorizaciones, ambos aportaron mucho

en la labor de facilitar el proceso de separación entre la esfera política y la religiosa o de absorción de ésta por aquella, arguyendo resueltamente a favor de la desacralización del poder civil.

De igual forma, en el proceso teórico de construir la separación entre la política y la religión, fue fundamental la obra de John Locke (1632-1704), quien asumió, sin lugar a dudas, la posición más fuerte e influyente en torno al tema. En sus escritos sobre la tolerancia, (específicamente en la *Epistula de Tolerantia*, 1689) teorizó sobre la capacidad del poder político para reconocer sus propios límites en el ámbito más estrictamente religioso, el de la conciencia individual, con el fin de garantizar a todas las confesiones iguales posibilidades de acción, al mismo tiempo de impedir que alguna de ellas se arrogase funciones públicas propias del poder secularizado: " ...Por lo demás, Locke no creía que el gobierno civil debiera abstenerse siempre y en cualquier circunstancia de intervenir en la organización eclesiástica, sino que, más bien, el Estado estaba llamado a actuar cuando viniesen por parte de una Iglesia amenazas a los intereses de la sociedad" (p. 531).

Este planteamiento de Locke de la autonomía recíproca entre la religión y la política es desarrollado por pensadores políticos posteriores quienes trataron de asumir una visión más moderna de dicha autonomía. Así, por ejemplo, en el siglo XIX constituye una importante referencia Alexis de Tocqueville (1805-1859), quien a pesar de considerar que la religión era necesaria para ser políticamente libres, porque las masas tienen necesidad de contar con una moral sancionada religiosamente, planteó con igual claridad: "que el Estado no se identificase con alguna confesión cristiana

específica". Para Tocqueville, la compenetración entre el Estado y la religión no tienen razón de ser; uno y otro ganan de la separación, y la religión encuentra en la separación las condiciones para ser verdaderamente ella misma (Tomado de Tortaloro, p. 533).

El movimiento de la Ilustración (Siglo XVIII), incidió de forma significativa en este debate, profundizando en la teorización contractualista del Estado en dirección a afirmar los derechos del mismo; asumiendo la polémica entre lo civil y lo eclesiástico nuevos matices que trascendieron la clásica visión de la religión revelada como engaño y vacía superstición; desarrollando en el terreno de la opinión pública la concepción de un pensamiento laico que reclamaba la distinción entre los asuntos civiles y los eclesiásticos.

www.bdigital.ula.ve

No obstante todos los referentes teóricos que se desplegaron en pro de consolidar la separación de la religión y la política; del proyecto de un Estado moderno y por tanto de la política como una actividad laica y secular, este proyecto fue perdiendo sentido a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

El advenimiento de los sistemas totalitarios de derecha en Italia, Alemania y España luego de la primera Guerra Mundial; el surgimiento de un modelo de Estado ateo y totalitario en la Unión Soviética y la profunda revisión que se da de la cultura europea en las décadas de 1920 y 1930 fueron elementos determinantes para redefinir el nudo entre la religión y la política en el siglo XIX:

En efecto, la indulgencia y quizás connivencia de las jerarquías de la Iglesia Católica con las dictaduras reaccionarias volvieron a proponer el tema de la amenaza representada por el Estado confesional y, por consiguiente, la actualidad de los valores seculares y laicos, como la autonomía de la razón crítica y la libre discusión tolerante frente a las recurrentes arrogancias dogmáticas; pero se plantearon también en términos dramáticos el problema de un Estado totalitario como el nacional-socialismo, que creó su "religión política", y el problema de un Estado como el soviético, que pretendía intervenir en la dimensión religiosa del individuo para anularle los nexos con la tradición, haciendo paradójicamente del ateísmo una religión de Estado (p.534)

En este espacio de discusión, se reapertura el debate en torno a la separación entre la política y la religión, tocando aspectos claves de la vida social moderna, tales como la necesidad de encontrar una redefinición legislativa respetuosa de los derechos de los no creyentes en temas tales como la no confesionalidad del sistema educativo, el divorcio, el aborto y las formas no oficializadas de convivencia, en los cuales la separación entre la esfera pública política y la esfera privada religiosa es vital.

Hoy por hoy, las implicaciones del reencuentro entre estas dos dimensiones de la vida humana alcanzan temas muy polémicos como los relacionados con la manipulación genética y más en general todo lo relacionado con la bioética. Las intenciones integristas de algunas religiones en el mundo, hacen de la política secular un axioma, difícil de articular en la realidad y sumamente vulnerable en algunas zonas del mundo sensibles a las tentaciones del integrismo religioso – representadas básicamente por los movimientos religiosos fundamentalistas – como referente principal de la identidad colectiva.

Finalmente, tras este escenario de regreso de la religión al escenario de la política contemporánea, se desarrolla el debate en torno a la secularización o desecularización de las sociedades actuales; el cual trata de dar continuidad desde bases teóricas a las reflexiones filosóficas que avalaron la necesidad de un orden social secular; generando nuevas bases explicativas que permiten llenar los vacíos teóricos en torno a la comprensión, diagnóstico y pronóstico de los fenómenos políticos que caracterizan a las sociedades contemporáneas.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y JUSTIFICACIÓN

www.bdigital.ula.ve

En la actualidad, y a pesar del auge alcanzado por la secularización de las sociedades – de acuerdo con la cual se argumenta la decadencia de la religión en el control de la vida social –, se asiste en el ámbito de las Ciencias Sociales al surgimiento de un nuevo paradigma en el estudio de la religión, que parte del reconocimiento de la importancia de la misma como variable explicativa de las sociedades contemporáneas.

Es indiscutible el influjo ejercido por el paradigma secularizador en las teorizaciones que, desde el siglo XVIII, se desarrollaron en torno a los fenómenos religiosos, conduciendo a muchos pensadores de las Ciencias Sociales a plantear, desde una u otra perspectiva, que la modernidad se caracterizaría por el predominio de las cuestiones seculares tras la decadencia de las preocupaciones religiosas del

hombre, es decir, el fin de la importancia de la religión como elemento referencial de las sociedades modernas.

No obstante la importancia que tuvieron tales enfoques en el campo de las Ciencias Sociales, y de su innegable actualidad, la religión continua siendo objeto de numerosos estudios – sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX – dada la existencia de viejas y nuevas interrogantes que la misma plantea, y cuya respuesta es cada día más determinante en la comprensión de la sociedad y del mundo contemporáneo en su totalidad.

A partir de las dos últimas décadas, nuevas líneas de investigación retoman los debates sobre el retiro de las religiones, cuestionando dicho paradigma y planteando la llegada de un importante proceso de desecularización, de acuerdo con el cual, el mundo contemporáneo asiste a una suerte de "reencantamiento" que se traduce en un importante control ejercido por la religión en la configuración de las sociedades del presente.

Dentro de este contexto, se asume la emergencia de novedosos procesos de interacción entre la religión y la política, que develan los límites del proceso secularizador en los últimos años y, por ende, la premisa de que la religión sigue teniendo un papel protagónico en la vida pública y en la configuración de la política en todos sus niveles.

En el ámbito de la Ciencia Política, esta problemática trae consigo la necesidad de reconceptualizar el concepto de la política y su fundamentación. Luego de haber experimentado el estudio de la política la casi total ausencia de la variable religión en la explicación de la misma – tras la idea de concebirla como una actividad racional, secular y por tanto autónoma respecto de las ideologías religiosas – se asiste en el ámbito de esta ciencia a la necesidad de revisar el alcance actual de esta histórica separación y de todas las implicaciones teóricas que la misma ha generado en el estudio de la política moderna.

Ello, no solo implicaría poner sobre el tapete la larga evolución de un debate que se mueve en torno a legitimar o deslegitimar un orden social secular, sino que conllevaría a reevaluar científicamente los principios que sostienen la teórica moderna del Estado laico o secular y, por ende, la supuesta concepción secular y no sacra de la política.

Ante tal escenario, nos hacemos entonces las siguientes interrogantes:

- a) ¿Cuál es el alcance del proceso de secularización en las sociedades actuales, y hasta que punto algunas de ellas experimentan un creciente proceso de desecularización?;
- b) ¿Cuál es la incidencia teórica del debate secularización - desecularización en el análisis de los fenómenos políticos contemporáneos? y, más precisamente;
- c) ¿En la actualidad, continua siendo la religión una variable importante en la configuración de la política? Siendo estas las interrogantes en torno a las cuales girará este trabajo de investigación.

En lo que respecta a la justificación de la misma, es esencial destacar que el debate sobre la secularización o desecularización de las sociedades es uno de los temas centrales de las Ciencias Sociales en la actualidad. El retorno de la religión a la política constituye un desafío importante para las democracias y las libertades civiles que la misma consagra, de allí, que afrontar el carácter actual de las relaciones entre ambas dimensiones constituye uno de los problemas claves de la historia contemporánea.

Abordar un tema como el que aquí proponemos, nos permitiría estar al día con la realidad a la que asisten las sociedades actuales, las cuales experimentan el florecimiento de un sin fin de nuevos fenómenos cuyo significado es fundamental entender para poder descifrar desde bases históricas y teóricas gran parte de la complejidad que caracteriza al mundo actual.

HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN Y OBJETIVOS PLANTEADOS

HIPÓTESIS

La religión sigue siendo una variable importante en la configuración de la política contemporánea como resultado del creciente proceso de desecularización que experimentan algunas sociedades a nivel mundial.

OBJETIVO GENERAL

- Determinar la influencia de la religión en la configuración de la política contemporánea a partir de una evaluación de los procesos de secularización y desecularización en el contexto de las sociedades actuales.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

- Develar el contexto histórico y espacial en el que se gesta la evolución de la religión hasta nuestros días.
- Examinar la situación mundial de la religión a partir del crecimiento de las principales religiones y de la emergencia de los nuevos movimientos religiosos.
- Analizar los procesos de secularización y desecularización a partir de los distintos enfoques teóricos que existen al respecto.
- Precisar el impacto socio-político del proceso de secularización y desecularización y las actuales implicaciones en dicha área del actual pluralismo religioso.
- Develar las implicaciones teóricas que se pueden deducir del debate secularización - desecularización en la conceptualización y fundamentación de la política actual.

A los efectos de lograr una mayor comprensión de la hipótesis de investigación y de los objetivos planteados, es importante precisar los siguientes conceptos:

- **Secularización:** "Proceso de transición desde las sociedades patriarcales, rurales y "cerradas" hasta las sociedades industrializadas, urbanas y profanas, en las que se asiste a una reducción progresiva del alcance público de la religión organizada, que pierde cada vez más la función del control social" (Bobbio et al., 2000, p. 860).
- **Modernidad:** "Etapa que se inicia con la revolución francesa y la casi contemporánea revolución industrial inglesa, definida por un conjunto de cambios en la esfera política, económica y social, que ha caracterizado los dos últimos siglos de la historia humana, y que tienen como fin primordial imponer la razón como norma trascendental de la sociedad" (Bobbio et al., 2000, p. 988).
- **Ciencia Política:** "Ciencia social que estudia con una metodología empírica los fenómenos políticos, tanto en su aspecto institucional – formas de gobierno, sistemas de partidos o sistemas electorales – como los aspectos del comportamiento del individuo que inciden en la realidad política – votaciones, partidos políticos, formas de movimientos colectivos, opinión pública y procesos electorales" (Cisneros, En Baca, L, et al., 2000, p. 41).

- **Política:** "Actividad o conjunto de actividades que de alguna manera tienen como término de referencia el Estado" (Bobbio et al., 2000, p.1215).

METODOLOGÍA

El enfoque de la investigación será de carácter cualitativo, de allí que el estudio y análisis de las variables de la investigación se hará mediante la descripción, desarrollo e interpretación de los hechos y teorías relacionadas con cada una de ellas. El esquema a seguir será el deductivo en tanto que nos basaremos en conocimientos y teorías preexistentes para llegar a la generalización de los resultados de la investigación.

En relación al alcance de la investigación la misma se desarrollara en un nivel explicativo, dado que la misma tiene como propósito determinar por qué y en qué condiciones el debate secularización-desecularización genera nuevas luces en la comprensión científica de la política actual. Finalmente, el diseño de la investigación a seguir será el documental, ya que la información requerida para lograr los objetivos de la misma se obtendrá de material bibliográfico de fuentes primarias y secundarias, publicados en libros y revistas, además del material electrónico que sea de interés para el desarrollo de la investigación.

XXX

ESTRUCTURA DEL TRABAJO

Con la finalidad de cumplir con los objetivos de la investigación y de verificar la hipótesis planteada, la estructura a seguir en este estudio será la siguiente:

- **Introducción:** Como en toda introducción en esta se hará un esbozo general de la investigación, exponiendo los antecedentes de la misma, la problemática que la inspira, su justificación, la hipótesis de investigación y los objetivos tanto generales como específicos que se pretenden alcanzar con la realización de este trabajo.
- **Capítulo I, La Religión. Una Visión General:** En este capítulo se expondrán aspectos generales de la religión, partiendo de la definición del término desde una perspectiva interdisciplinaria, exponiendo a modo general cual es la situación actual de las religiones a nivel mundial.
- **Capítulo II, Teorías Clásicas de la Religión. Los Orígenes de un Debate:** Este capítulo estará orientado a exponer las teorías clásicas de la religión y su incidencia en la sociedad, representadas básicamente en los aportes de Augusto Comte, Emile Durkheim, Max Weber y Carlos Marx, entre otros pensadores, que constituyen los precursores del paradigma de la secularización en el ámbito de las Ciencias Sociales.
- **Capítulo III, Debate Secularización-Desecularización. Primera Parte: El Paradigma de la Secularización y sus Críticos:** Con la intención de introducir el debate, en este

capítulo intentaremos definir el paradigma de la secularización; expondremos algunas definiciones del término y precisaremos el contexto y las articulaciones teóricas bajo las cuales surge este paradigma. Posteriormente aperturaremos el debate exponiendo los argumentos de sus principales críticos; tal como es el caso de la tesis de la desecularización de Peter Berger y enfoque del mercado religioso de Stark y Fink, entre otros.

- **Capítulo IV, Debate Secularización-Desecularización. Segunda Parte: Los Defensores de la Secularización Ortodoxa:** Siguiendo la trayectoria de este debate, en este capítulo, expondremos los aportes teóricos subsecuentes que, en respuesta a las formulaciones de los críticos, avalan la teoría clásica de secularización, asumiendo un enfoque restringido en torno a dicho proceso.

www.bdigital.ula.ve

- **Capítulo V, Religión y Política Contemporánea:** En este capítulo retomaremos la importancia que tiene la variable religión en configuración de los fenómenos políticos contemporáneos. Analizaremos la incidencia del cambio religioso en las Relaciones Internacionales como disciplina y en la política mundial; examinando de igual manera las nuevas formas de interacción entre la religión y la política doméstica de los Estados. La finalidad será deducir cuáles son los nuevos elementos teóricos que se pueden extraer del debate secularización-desecularización, que aporten luces sobre el carácter actual de las relaciones entre religión y política.
- **Conclusiones,** finalmente se esbozaran las ideas resultantes del desarrollo de cada una de las variables de la investigación desplegadas a través de cada uno de los

capítulos, precisando, de igual manera, aquellas ideas que surjan en torno al tema en transcurso de la investigación, determinando el alcance de unas y otras, y su incidencia en la hipótesis y en los objetivos que orientan el presente estudio.

www.bdigital.ula.ve

¹ La reforma protestante tuvo un enorme impacto en las sociedades modernas, derrocó reyes, atizó los sentimientos nacionalistas cuando las identidades nacionales pasaron a estar asociadas con creencias religiosas particulares y liberó riqueza que se había concentrado en los monasterios (...) Quizás, por encima de todo, la reforma protestante contribuyó la llegada de era moderna cambiando en la gente las formas de pensar racionalmente en sus propios asuntos económicos (Calhoun et al, 2000, p. 375).

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO I

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO I

RELIGIÓN: UNA VISIÓN GENERAL

I.- INTRODUCCIÓN

El termino religión involucra experiencias muy distintas según las diferentes épocas y continentes. Como una dimensión más de la existencia humana, la religión se manifiesta a través de diversas experiencias espirituales que responden a contextos históricos y culturales totalmente diferentes, cada una de las cuales, ha venido evolucionado con los tiempos dando lugar a nuevos sincretismos religiosos, corrientes esotéricas, sectas, fundamentalismos y, en fin, nuevos movimientos religiosos que reflejan la complejidad que asume el hecho religioso en la actualidad.

El presente capítulo tiene por finalidad exponer una visión general sobre la religión, con la finalidad de ubicar al lector en el contexto actual de las religiones en el mundo. Iniciaremos planteando la problemática en torno a la definición del término, esbozando algunas definiciones sociológicas y antropológicas de la misma. Desplegaremos la situación actual de las religiones en el mundo, señalando la emergencia de los nuevos movimientos religiosos; considerados como la mejor expresión del pluralismo religioso que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

II.- LA RELIGIÓN: DEFINICIÓN Y ASPECTOS GENERALES

Considerar el fenómeno religioso en toda su complejidad requiere considerar el término desde una concepción mucho más amplia que la meramente occidental. De allí, que emprender una definición de la religión implica no sólo comprender el fenómeno desde fuera, tomando en cuenta únicamente sus ritos, prácticas y costumbres, sino que exige desentrañar en los aspectos subjetivos de la misma como fuente principal en la que la humanidad busca respuesta a sus grandes enigmas.

Definir la religión ciertamente es una labor muy difícil, dados los diferentes métodos y perspectivas que se han planteado para alcanzar una definición satisfactoria de la misma. De allí, que no exista una definición universalmente aceptada, que sirva de punto de partida para cualquier estudio sobre el tema.

Esto último, no quiere decir, que no existan definiciones valederas de la religión, sino que cada una de ellas expone desde diferentes niveles la relación entre la fe y las actividades de quienes la profesan; mostrando con ello, la evolución semántica del término, el cual ha asumido diversos significados en el transcurso de la evolución histórica de la misma.

Dicho esto, es conveniente partir del origen etimológico de la religión, para luego retomar algunas definiciones básicas de la misma. Según Neira (1987), etimológicamente se pueden distinguir tres significados:

- El primero de ellos lo propone Cicerón (106 – 43 a.c), cuando hace derivar la palabra religión del verbo relegere, que significa "volver a leer" o "recorrer"; indicando así que la palabra religión alude a la repetida reflexión que hace el hombre sobre el culto de los dioses.
- Un segundo origen etimológico fue el planteado por Lactancio (241 - 320 d.c), quien considero que el termino deriva de la palabra "religare" que significa atar de nuevo, es decir, admitir los vínculos que unen al hombre con Dios.
- En tercer lugar, encontramos la concepción etimológica de San Agustín (354 - 430 d.c.), quien considera que la palabra religión deriva de verbo latino reeligere que significa "reelegir", significando que por medio de la religión el hombre vuelve a unirse a Dios, de quien el pecado lo había separado irreductiblemente.
- Finalmente, Santo Tomas de Aquino (1225-1274), asume estas tres etimologías considerándolas como aceptables, en tanto que todas asumen la idea central de que la religión implica esencialmente una relación del hombre con Dios (p. 9-10).

A la par de estas concepciones, encontramos definiciones de la religión que se elaboraron en las primeras etapas de la historia de la humanidad a las que podemos calificar como definiciones tradicionales de la religión, que en su

mayoría provienen del campo de la filosofía; y definiciones científicas, elaboradas desde el ámbito de la antropología y de la sociología, que responden al interés de sistematizar y explicar desde categorías teóricas las experiencias religiosas de los distintos pueblos y sociedades del mundo.

Partiendo de esto, nos parece importante plantear brevemente algunos elementos que se han construido desde el campo de la filosofía, la antropología y la sociología, que son de gran utilidad en la comprensión de la naturaleza del fenómeno religioso.

En términos filosóficos se plantea como principio que la religión se ubica dentro del ámbito de lo sagrado, entendiendo por sagrado, todo aquello que tiene para el hombre un valor infinito o que implica una obligación absoluta, a pesar de carecer de significación racional (Adaptado de Micklem, 1953, p. 7).

Bajo esta perspectiva, se entiende por religión, "la creencia en una garantía sobrenatural ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener o conservar esta garantía" (Diccionario de Filosofía, 1997, p. 1006). La garantía a la que apela la religión es sobrenatural en el sentido de que va más allá de los límites a los que pueden llegar los poderes reconocidos como propios del hombre.

La pretensión de un origen divino o sobrenatural es intrínseca a toda religión, en tanto que todas se basan en una revelación originaria que garantiza

la verdad. De allí, que desde el punto de vista de la filosofía: "el reconocimiento del origen divino de la religión se construye mediante la premisa de que la misma es revelación; constituyendo ésta tesis la expresión filosófica del valor absoluto que la religión se confiere" (p.1007).

Ciertamente, exponer una definición de la religión desde el campo de la filosofía es una labor difícil de precisar, dadas las propias discusiones que se han planteado en este campo en torno a dos problemas básicos de la misma, tales como, el problema del origen de la religión y el relativo a su validez. Representando, la doctrina del origen divino, una de las tantas posturas que se han desarrollado desde la filosofía para resolver este problema.

Existen otras posiciones filosóficas que avalan el origen político de la religión, reduciéndola a una estratagema política; y otras que sostienen la tesis del origen humano, considerándola como una formación humana que tienen sus raíces en la situación del hombre en el mundo (p.1008). De allí, que existen tantas definiciones filosóficas de la religión como doctrinas que intentar resolver este problema.

En términos antropológicos, la religión es considerada como uno de los tantos aspectos de la cultura que emana directamente de las necesidades del hombre y de la naturaleza de la vida social, a través del cual el hombre completa su adaptación con el universo, otorgándose la seguridad que requiere frente a fuerzas más poderosas que él mismo (Adaptado de Herskovits, 1969, p. 379).

Edward Burnett Tylor, antropólogo inglés considerado como uno de los principales fundadores de la antropología, ofreció como: "definición mínima de la religión la creencia en seres espirituales" (Citado en Herskovits, 1969, p. 381). A esta concepción, atribuyo el término animismo¹, es decir, "la creencia en seres espirituales que se consideran presentes en todas las cosas y como causa de todos los acontecimientos" (Diccionario de Filosofía, 1997, p.1009). Para Tylor, la creencia en los dioses se derivaba de la creencia en las almas, considerando entonces al animismo como el origen de toda religión, la cual fue evolucionando desde formas politeístas al monoteísmo religioso.

La importancia que tiene esta y otras investigaciones en el campo de la antropología, es que las mismas más que aportar respuestas al enigma de cómo se origina la religión, pusieron sobre el tapete elementos que difícilmente pueden ser ignorados en cualquier estudio sobre el tema que pretenda asumir una perspectiva cultural clara. Si bien es cierto, que la creencia en el animismo y en lo sobrenatural son elementos claves de los fenómenos religiosos, asumir una definición basada en una u otra creencia carece de la más básica amplitud.

Debemos, por consiguiente, entender que asumir una definición de la religión antropológicamente aceptable requiere deslastrarse de la tendencia a considerar a la misma en base a un determinado sistema de creencias. Lo fundamental desde este campo del conocimiento, es considerar que la religión agrupa un sin fin de categorías, tales como el animismo, animatismo, las ideas de espíritus y fantasmas, el politeísmo, el monoteísmo, y la magia, etc, los cuales se

encuentran presentes en todas las culturas de forma pura o en combinación con otras.

Hechas estas consideraciones, y tomando en cuenta que cada una de estas categorías deben ser observadas en las más corrientes manifestaciones que asumen dentro de cada cultura, se podría adoptar la definición antropológica de la religión de Herskovits Melville (1969), de acuerdo con la cual religión es simplemente "creencia en, e identificación con, una fuerza o poderes mayores":

La creencia puede así penetrar en la actitud y la acción hasta el punto de que apenas asome a la conciencia... La fuerza o poderes mayores, que existe.. para garantizar el orden en la vida del individuo, pueden ser un ser o seres sobrenaturales, una fuerza impersonal, o un concepto tal como sociedad o ciencia. Basta con que el hombre tenga fe en sus potencialidades indefectibles, que sienta que se les debe llamar cuando se las necesita, que no fallaran cuando sus propios recursos sean insuficientes... En conclusión, la religión implica la respuesta emotiva a la fuerza que rige el universo, como quiera que sea concebido. Aunque la suprema experiencia religiosa, el "trance", es sentida por relativamente pocas personas, y aun solo esporádicamente, sin embargo la materia prima de la emoción esta siempre presente y, en escala menos intensa, la experimentan todos aquellos cuyas posibilidades emotivas están sintonizadas para una respuesta religiosa (p. 413).

En términos sociológicos, las definiciones sobre la religión tienen como premisa desentrañar el papel que juegan las religiones en el individuo y en la sociedad en general, destacando como propósitos básicos el estudio de la religión para comprender la acción social; la relación de la religión con otras

instituciones sociales; y el estudio de los roles, las organizaciones y los movimientos religiosos, etc.

Entre los aportes que ofrece la sociología en la aclaración de lo que debe entenderse por religión encontramos:

- La religión no debe identificarse con el monoteísmo, tomando en cuenta que en la mayoría de las religiones intervienen varias deidades;
- La religión no debe identificarse con prescripciones morales que controlan el comportamiento de los creyentes, pues muchas religiones desconocen la idea de que los dioses estén interesados en el comportamiento de los hombres;
- El fin único de la religión no es el de explicar cómo el mundo ha llegado a ser como es;
- Finalmente, la religión no puede identificarse con lo supranatural, porque algunas religiones como el confucionismo se basan en aceptar el mundo natural tal como es, sin necesidad de encontrar verdades detrás de el (Tomado de Giddens, 1992, p. 493).

Del mismo modo, existen ciertos elementos básicos que se encuentran presentes en todas las religiones, tales como:

- Todas las religiones involucran un conjunto de creencias y símbolos que se expresan en actitudes de respeto y admiración hacia seres y objetos;
- Todas las religiones practican rituales o actos de ceremonia que varían de acuerdo a la religión de la que se trate;
- Finalmente, en torno a todas las religiones se crea una suerte de comunidad moral, basada en una estructura social organizada que orienta las relaciones de los creyentes haciéndolos parte de un todo social más amplio (Adaptado de Giddens, 1992, p. 493; Levine, 2000, p. 503-504; y Calhoun, 2000, p. 363-367).

www.bdigital.ula.ve

Hechas estas aclaratorias, desde una perspectiva sociológica podemos considerar las siguientes definiciones:

- "Religión es cualquier grupo de creencias y practicas institucionalizadas que tratan acerca del ultimo significado de la vida" (Gelles y Levine, 2000, p. 502);
- "Una institución social que incluye creencias y prácticas basadas en una concepción de lo sagrado (Macionis y Plumier, 1999, p. 666).

- “Un sistema de creencias y practicas que están sostenidas como sagradas y supernaturales (Federico y Schwartz, 1983, G -7).
- “Conjunto de actividades humanas motivadas por una fe. Entendida así, la religión cumple una función de legitimación que permite unir al mundo y la sociedad construida por el hombre, que constituye su realidad cotidiana, con una realidad ultima, universal y sagrada” (Diccionario Larousse, 2004, p. 119);
- “Conjunto de creencias, de normas morales y de practicas que se refieren a la relación del hombre con la divinidad” (Enciclopedia de las Ciencias Sociales – Política, s/f, p. 547).

www.bdigital.ula.ve

III.- LA SITUACIÓN ACTUAL DE LAS RELIGIONES EN EL MUNDO: RELIGIONES PRINCIPALES Y NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Si bien es cierto que el actual escenario religioso es muy diverso, dado el creciente surgimiento de sectas y movimientos religiosos de toda índole, aun se puede identificar la existencia de cinco religiones principales en el mundo; consideradas como tales, en base a su historia, al desarrollo institucional del que gozan, y tomando en cuenta que aproximadamente las tres cuartas partes de la

población mundial pertenece a alguna de ellas (Tomado de Gelles y Levine, 2000, p. 519).

Estas religiones son el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam, el Budismo y el Hinduismo. Cada una de ellas, responden a doctrinas, creencias e historias diferentes, que han demarcado la evolución de las mismas en términos de expansión y del número de adeptos que actualmente poseen. A continuación, revisaremos cual es el desarrollo actual de estas religiones, consideradas como los pilares fundamentales de la religión como institución a nivel mundial.

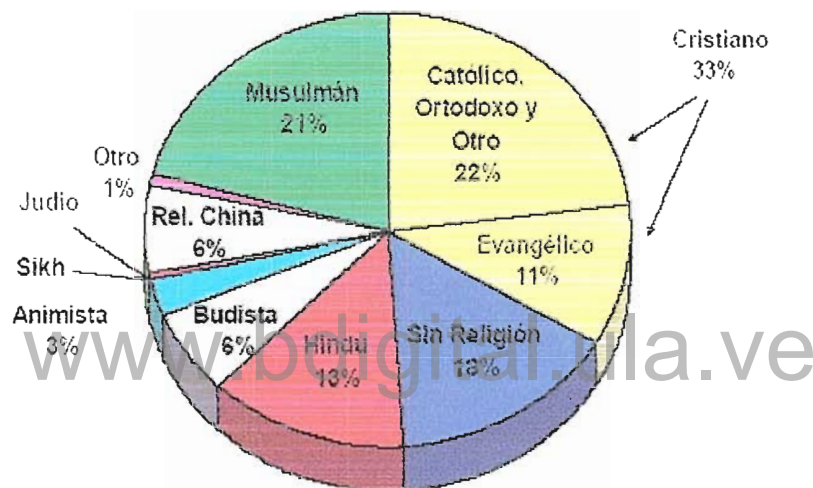
En terminos generales, la situación de las principales religiones esta caracterizada por un predominio de la religion cristiana, que abarca aproximadamente a un tercio de la poblacion mundial. Dentro de los cristianos encontramos a aquellos que se consideran evangélicos que representan el 11% de población mundial y el restante (22%) son católicos romanos, ortodoxos y otras religiones que se dicen cristianas (incluyendo Mormonismo, Testigos de Jehová y otras sectas) (Adaptado de Johnstone, 2001, s/p, [http:// www.comibam.org/transpar/esp/mug/pdf/mug-01e.pdf](http://www.comibam.org/transpar/esp/mug/pdf/mug-01e.pdf)).

La segunda religión más numerosa del mundo es el Islamismo que ha crecido mucho últimamente; de cada cinco personas del mundo, una es musulmana; le siguen el Hinduismo, el Budismo, y finalmente el Judaísmo. A las religiones principales habria que agregar a los animistas que son aquellas religiones que se desarrollan en torno a las creencias indígenas o tribales, que

asumen en la actualidad un caracter significativo (Adaptado de Johnstone, 2001, s/p, <http://www.comibam.org/transpar/esp/mug/pdf/mug-01e.pdf>).

Grafico # 1

Principales Religiones en el Mundo



Fuente: <http://www.comibam.org/transpar/esp/mug/pdf/mug-01e.pdf>.

Pasando al ámbito específico de cada una de estas religiones, encontramos que el desarrollo y expansión del **Judaísmo** ha estado profundamente determinado por dos acontecimientos históricos que marcaron su historia en el siglo XX, tales como fueron el exterminio de los judíos en Europa durante la segunda guerra mundial – donde mueren aproximadamente siete

millones de judíos -- (Gelles y Levine, 2000, p. 522), y la creación del Estado de Israel el 14 de mayo de 1948.

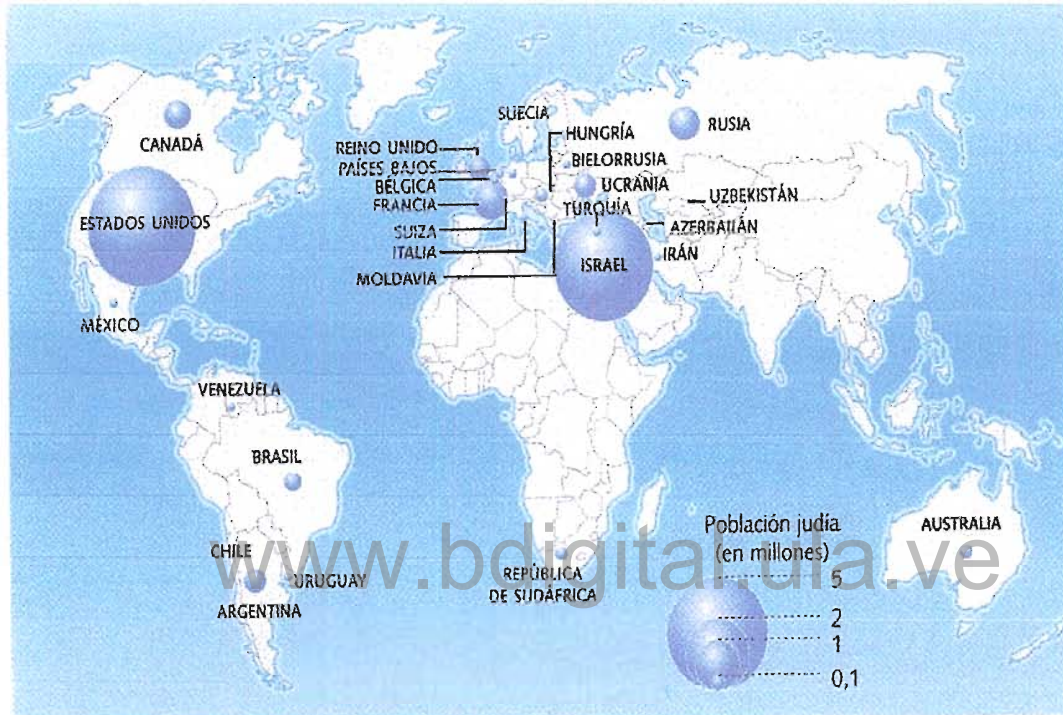
A pesar de representar un número relativamente pequeño de creyentes, el Judaísmo es considerado como una de las principales religiones del mundo, tomando en cuenta, que es la religión monoteísta más antigua en base a la cual surge tanto el Cristianismo como el Islam, que representan hoy día las religiones más numerosas en términos de creyentes.

En lo que respecta al desarrollo de su población, encontramos que para el año 2001, aproximadamente 13.200.000 de personas se identificaban como judías, de las cuales 4,9 residían en Israel (aproximadamente un 37% del total), mientras los 8,3 restantes habitan en otras partes del mundo. Para la fecha, la mayor concentración de población judía se encontraba en los Estados Unidos y Canadá donde habitaban 6.600.000. La mayor ciudad del mundo judío es Gran Tel Aviv, con 2,5 millones, a la que siguen Nueva York con 1,9 millones, Haifa con 655.000, Los Ángeles con 621.000, Jerusalén con 570.000, y el sudeste de Florida con 514.000 judíos (Tomado de <http://es.wikipedia.org/wiki/Juda%C3%ADsmo>).

Las últimas estadísticas del 2004, señalan que la población judía oscila en 18 millones de personas aproximadamente, ubicada principalmente en Israel, Estados Unidos, Francia, Rusia, Ucrania y Argentina, que son los países que albergan las comunidades judías más numerosas (Larousse, 2004, p. 19)

Mapa # 1

Distribución Actual de la Población Judía (2004)



Fuente:

Larousse, 2004, p. 19

En lo que respecta al Cristianismo, como ya lo habíamos señalado, es la religión con mayor número de creyentes a nivel mundial. El acelerado crecimiento, desarrollo y expansión de la religión cristiana, se debe en parte al proceso de conquista europea y a la colonización en el siglo XV. A partir de este proceso, y utilizando como mecanismo de conversión la figura de las misiones, el cristianismo penetra en los pueblos colonizados convirtiéndose en la principal religión de estas regiones.

Las cifras actuales, señalan que el Cristianismo cuenta para el momento con aproximadamente 1800 millones de fieles, de los cuales 500 millones representan a la población protestante, 300 millones a los ortodoxos y los otros 1000 millones a la población católica (Tomado de Larousse, 2004, p. 24).

www.bdigital.ula.ve

Considerando la situación específica de la población católica, encontramos que ésta ha experimentado importantes transformaciones en cuanto a su ubicación a lo largo del siglo XX. A principios de siglo, el continente americano representaba la región donde el catolicismo cobraba mayores adeptos, producto de las fuertes migraciones de hispanos hacia los Estados Unidos; situación que ha cambiado actualmente por el predominio de la población protestante.

Europa, que por tradición representó a la religión católica pierde fuerza respecto de la misma sobre todo en Francia, mientras que en Italia, Polonia e Irlanda la Iglesia Católica sigue jugando un rol social de gran importancia (p. 45).

La población católica también es mayoritaria en Andorra, Austria, Bélgica, Croacia, Hungría, Lituania, Malta, Mónaco, Portugal, San Marino, Eslovaquia, Eslovenia y España. En Alemania, República Checa, Países Bajos, Suiza, e Irlanda del Norte, los católicos están representados por números similares a los de los protestantes (Tomado de http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_cat%C3).

Por su parte, en los países de habla inglesa y por ende en toda la Mancomunidad Británica de Naciones, el catolicismo no ha encontrado un desarrollo significativo producto del desconocimiento histórico de estos países a la autoridad espiritual del Vaticano; mientras en América Latina la población católica sigue siendo mayoritaria a excepción de Cuba.

En Asia, el catolicismo es ausente, a excepción de Filipinas y Timor Oriental; en el Líbano son católicos la mitad de la población; en Palestina, la India y Siria existen minorías católicas destacables; mientras que en China, Corea y Vietnam están apareciendo pequeños focos de esta religión (Larousse, 2004, p. 45). En África, los católicos son más de 100 millones ubicados en Ruanda y Burundi (Tomado de http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_cat%C3%B3lica).

En cuanto a las expectativas de crecimiento del catolicismo estas se proyectan muy favorables, sobre todo en África, Asia, América Latina y Norte América:

... las proyecciones demográficas claramente indican que dicha proporción aumentará a tres cuartas partes en las próximas cuatro décadas. Se espera que entre 2004 y 2050 el número de católicos aumente en un 146% en África, 63% en Asia, 42% en América Latina y El Caribe, y 38% en Norte América, al tiempo que Europa registrará una disminución del 6% en su población católica en el mismo período" (Saenz, 2005, s/p. <http://www.prb.org/SpanishTemplate>).

Tabla # 1

Estimaciones y Proyecciones de la Población Católica por Región Mundial.

	Porcentaje católico	Población católica estimada	Población católica proyectada	Población católica proyectada	Cambio en la población católica, 2004-2050
Región del mundo	2004	2004	2025	2050	
África	17.9%	139.157.160	219.171.850	342.023.230	145.8%
Asia	4.3%	127.125.410	171.916.360	207.086.560	62.9%
Europa	36.4%	270.765.647	272.495.186	255.744.426	-5.5%
América Latina y El Caribe	83.3%	454.541.400	568.040.560	646.912.570	42.3%
Norte América	25.1%	82.000.000	97.000.000	113.000.000	37.8%
Oceania	26.8%	9.000.000	11.000.000	13.000.000	44.4%
Total mundial	21.6%	1.082.228.463	1.339.159.510	1.577.585.569	45.8%

Nota: Los cálculos del autor se basan en datos del Cuadro de la población mundial, 2004, del PRB, y los vistos en www.catholic-hierarchy.org.

Fuente:

Saenz, 2005, <http://www.prb.org/SpanishTemplate.cfm>.

En relación al Protestantismo, tanto luterano (ubicado en Alemania y Norte de Europa) como calvinista (ubicado en Francia y Suiza), hallamos que actualmente sufre una fuerte debilitación frente a las iglesias protestantes estadounidenses, que experimentan una gran expansión. En cuanto al Pentecostalismo, este se desarrolla de manera muy dinámica en América Latina, en África y en algunos países asiáticos, tales como Filipinas y Corea del Sur. Por su parte, la ortodoxia tradicional (Grecia) transita por un interesante proceso de secularización, al igual que la iglesia de Europa occidental y Rusia que experimentan procesos de transformación producto de la caída de comunismo soviético (Adaptado de Larousse, 2004, p. 41).

Luego del Cristianismo, el Islam -- religión principal del medio oriente -- es la religión con mayor número de fieles en el mundo. Para 1995, los musulmanes eran aproximadamente 1000 millones, ubicados en Rusia, Europa, China, India, Pakistán e Indonesia; calculándose que para la fecha alrededor de cinco millones de musulmanes estaban ubicados en América del Norte (Tomado de Gelles y Levine, 2000, p. 521).

Las cifras de crecimiento de la población islámica, señalan que para el año 2004 existían aproximadamente 1200 millones de musulmanes en el mundo, de los cuales los árabes solo representa 220 millones. Esta población está concentrada principalmente en Asia, específicamente en Indonesia -- que es el país musulmán más grande del mundo --, Bangla Desh, Pakistán y la India. De igual manera,

Tabla # 2

Diez primeros Países Protestantes en el Mundo (2001)

Rango	País	Población Protestante	% de Protestantes
1	Estados Unidos	162.653.774	55.0%
2	Reino Unido	44.726.678	74.0%
3	Nigeria	34.124.557	26.5%
4	Alemania	31.323.928	38.0%
5	Sudáfrica	30.154.013	68.0%
6	Brasil	28.500.000	15.4%
7	China	15.675.766	1.2%
8	Indonesia	14.276.459	5.9%
9	Kenia	12.855.244	38.0%
10	República Democrática del Congo	12.017.001	20.0%

Fuente:

http://es.wikipedia.org/wiki/Protestante#Situaci.C3.B3n_presente

el Islam se refuerza en algunas periferias africanas, mientras que en los países centrales de África es minoritario (Larousse, 2004, p. 65).

Considerada en relación a la población mundial, actualmente la población musulmana representa el 19,9% de ésta (Tomado de <http://es.wikipedia.org/wiki/Islam>); y es la religión que experimenta el crecimiento más acelerado, producto del incremento demográfico que distinguen a los países musulmanes y de la creciente conversión al islam.

Las cifras actuales de la Organización de las Naciones Unidas señalan que la población islámica supera los 1600 millones de personas, que representan el 26% de la población mundial, con una tasa de crecimiento de 6,5% (Tomado de http://www.webislam.com/numeros/2000/00_17/Poblaci%C3%B3n_musulmana). De todo este contingente, el 20% se encuentra en la región del sur del Sahara en África y el 30% en el subcontinente Indio. También hay importantes grupos musulmanes en China, Europa, Asia Central y Rusia.

En lo referente al Hinduismo, cabe destacar que es la religión más antigua del mundo, fuente de otras religiones como el Budismo. Es la religión principal de la India; para 1995 alrededor de 800 millones de personas, es decir, el 13% de la población mundial eran hindúes. Además de la India, la mayoría de ellos se ubican en Pakistán, en algunas regiones de África del sur, Indonesia, y Estados Unidos (Tomado de Gelles y Levine, 2000, p. 521). Para el año 2000, se estimó que el Hinduismo alcanzaba a tener 1037 millones de seguidores.

Por su parte, el Budismo, por ser una religión que se caracteriza por el poco formalismo doctrinal, se combina fácilmente con otras religiones como el Taoísmo y el Confucianismo, haciéndose difícil la cuantificación de sus seguidores. Las encuestas de 1995 señalan que alrededor de 300 millones de personas, es decir el 6% de la población mundial eran practicantes de esta religión, ubicados en Myanmar, Laos, Camboya, Sri Lanka, Tailandia, China, Corea, Japón, el Tíbet y Mongolia (Tomado de Gelles y Levine, 2000. p. 520).

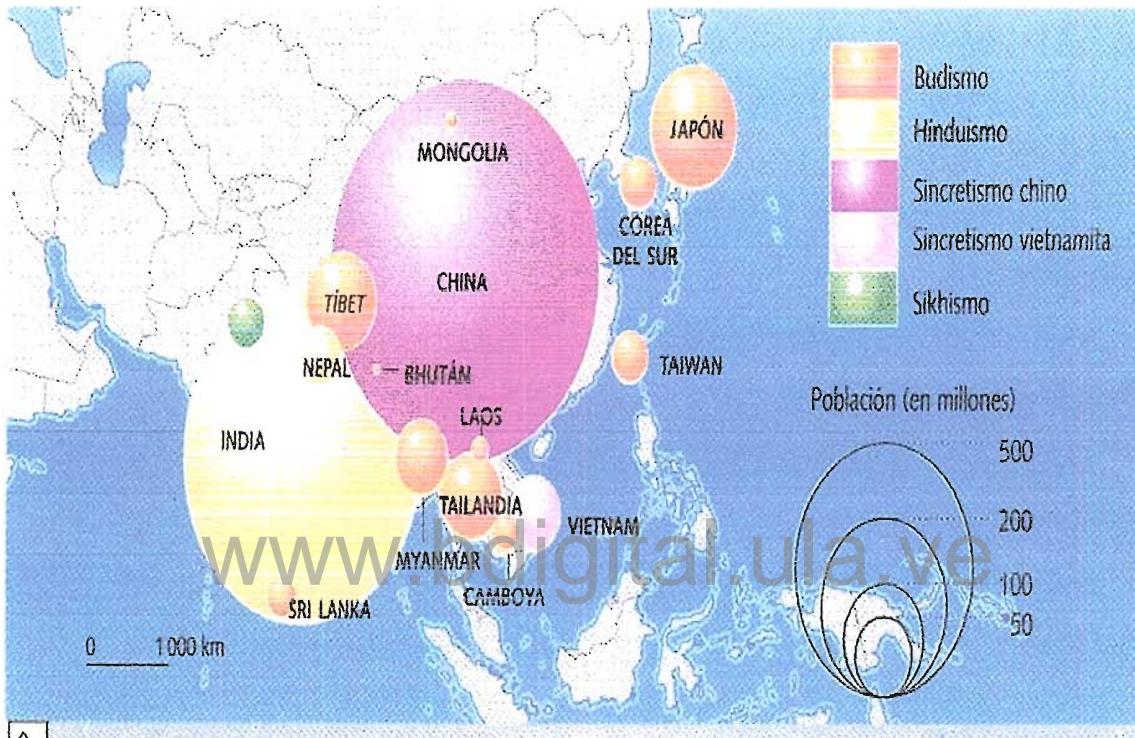
Para el año 2004, se señala que los creyentes budistas oscilan entre 300 y 400 millones de personas. A pesar de que en el pasado el Budismo fue una religión que gozo de muy poca expansión, en la actualidad hace presencia en occidente; ejemplo de ello es que en Europa habitan alrededor de 1 millón de budistas (Larousse, 2004, p. 76).

Además de estos datos empíricos que demuestran el notable crecimiento y globalización de las principales religiones, otra evidencia de la presencia y creciente surgimiento de la actividad religiosa, es la emergencia de nuevos movimientos religiosos que igualmente han asumido un alcance global.

Los nuevos movimientos religiosos (NMR) o nuevas religiones, constituyen sin lugar a dudas el producto más acabado de las transformaciones estructurales que ha experimentado la religión en el escenario de la modernidad, y su creciente presencia en el mundo representa la prueba más certera del actual pluralismo religioso. Como tales, aluden al desarrollo de un fenómeno religioso y

Mapa # 2

Localización del Budismo, Hinduismo y otras Religiones derivadas (2004)



Fuente:

Larousse, 2004, p. 78.

espiritualista que se suscita luego de la Segunda Guerra Mundial, caracterizado por la proliferación de numerosos grupos religiosos, que a pesar de tener su origen antes de 1950, alcanzan su difusión y expansión luego de esta fecha.

El carácter de estos movimientos es bastante heterogéneo y poco precisable, al punto de que no exista coincidencia en cuanto a las clasificaciones que de los mismos han llevado a cabo los especialistas en la materia. Ello, debido en gran parte, a la confluencia dentro cada uno de ellos de múltiples influencias dogmáticas y ritualistas que hacen muy difícil su clasificación y diferenciación.

Se diferencian de las sectas en que los mismos se definen por un liderazgo indirecto o directo -- pero que puede ser ejercido por varias personas --, numerosa cantidad de adeptos, gran expansión, localización mundial o continental, reconocimiento social, y relaciones armoniosas con las instituciones sociales y el resto de las religiones en general (Adaptado de Federigo, s/f, s/p, [http:// es.catholic.net / sectas apologetica](http://es.catholic.net/sectas_apologetica)).

Desde el punto de vista institucional asumen una estructura muy flexible, operando como denominaciones, es decir, como grupos religiosos que aceptan la participación voluntaria de sus miembros sin pruebas de mérito, bastando la afirmación formal de creencias y la voluntad de adhesión. No pretenden el monopolio exclusivo de la verdad religiosa, y consideran como normal la colaboración con otras religiones en la consecución de objetivos comunes.

Doctrinalmente, se puede plantear a modo general que, adoptan concepciones holísticas de la realidad y del ser humano, dando prioridad a la experiencia directa sobre el razonamiento abstracto, siendo la experiencia individual de cada cual el único criterio de verdad. De allí, que dentro de la mayoría de estos movimientos no existan dogmas establecidos en los que creer, ni doctrinas precisas.

En consecuencia que, la emergencia de los nuevos movimientos religiosos, constituyen sin lugar a dudas el rasgo más distintivo de una nueva etapa del desarrollo de las religiones en el mundo contemporáneo; representando espacios novedosos en los cuales la humanidad reinventa su espiritualidad, y constituyéndose en importante factores de acción social y política en las sociedades donde operan.

Tabla # 3

Principales Religiones del Mundo

Religión	Características	Población Mundial/ Ubicación
El Judaísmo	- Surge en el Oriente Próximo; en el año 1000 a J.C. - Primera religión monoteísta; reconocen a una misma divinidad "Yahvé, Dios de Israel" - El libro sagrado de la fe judía es la Tora, que se compone de los cinco primeros libros de la Biblia, cuya redacción se atribuye a Moisés. (La Tora, esta contenida en el Tanaj que son los 24 libros que componen el antiguo testamento). - El culto judío se celebra en el templo o sinagoga. - El liderazgo de la comunidad judía tradicional esta a cargo de un rabino. - Posee seis corrientes: el jasidismo (fundamentalismo judío ultra ortodoxo) creado en Polonia; el judaísmo ortodoxo; judaísmo conservador o judaísmo Masorti o tradicionalista desarrollado en los Estados Unidos; judaísmo reformado o liberal; judaísmo humanista secular.	Cuenta con aproximadamente 18 millones de seguidores. Ubicados principalmente en Israel, Estados Unidos, Francia; Rusia; Ucrania y Argentina, donde se hallan las comunidades judías mas numerosas.
El Cristianismo	- Surge en Palestina - Religión monoteísta - Su inicios corresponden con el nacimiento de cristo - Ven en Jesucristo al Mesías, hijo de Dios. - El Libro Sagrado es la Biblia. Se basan en la interpretación de los evangelios, redactados por los seguidores de cristo. - Se expresa en un gran numero de iglesias: La Iglesia Católica agrupada en torno al obispo de Roma; los ortodoxos, que rechazan la primacía del Papa ubicados en Grecia y en Europa Oriental; y las Iglesia Protestantes surgida del movimiento de la reforma.	Cuenta aproximadamente con 1800 millones de fieles: 1000 millones de católicos; 500 millones de protestantes y 300 millones de ortodoxos.
El Islam	- Surge en Arabia en el siglo VII de nuestra era. - Es una religión monoteísta, profesa la fe en un Dios todo poderoso: Alá. - El Libro Sagrado es el Coran, que representa la palabra de Dios que fue	Cuenta con aproximadamente 1200 millones de seguidores. Se ubica principalmente en Indonesia, Pakistán; Bangla Desh y la India que son los principales países musulmanes.

	revelada a Mahoma su profeta. Esta presente en los cinco continentes y se divide en dos grandes tendencias: los Sunnies que representan alrededor del 90% y que proclaman la sunna (tradición), y los Chiitas que residen sobre todo en Irán e Irak fieles a Ali, yerno de Mahoma que fue asesinado en el año 661.	
El Hinduismo	- Surge en la India - Su historia se remonta hace 4000 años. - Es una religión politeísta: no creen en las enseñanzas de una persona, ni en la existencia de un Dios único. Adoran a varios dioses: Brahma; Siva; Vishnú, etc. - No tienen un libro sagrado: sus creencias y prácticas se basan en las enseñanzas védicas contenidas en los cuatro Veda (Rig-Veda; Yajur-Veda; Sama-Veda y Atharva-Veda); también cuentan con los libros Brahmana; los Upanishad; el Smriti, etc.	Cuenta con aproximadamente 800 millones de adeptos. La mayoría de los hindúes habitan en la India; Pakistán; en algunas partes de África de sur, Indonesia y Estados Unidos.
El Budismo	- Se origina en el noreste de la India, en el siglo VI a.J.C. - Su fundador fue Siddhartha Gautama, más conocido como Buda o El Iluminado. - Carecen de un libro sagrado: Sus creencias se basan en las Cuatro Nobles Verdades anunciadas por Buda: todo es sufrimiento; el sufrimiento radica en el deseo del hombre de cometer actos egocéntricos; el fin del sufrimiento se logra mediante la superación de la ignorancia y de los deseos que derivan de la misma (Nirvana); el camino para dar fin al sufrimiento es la Octuple Senda: Disciplina moral, mental y sabiduría. - No creen en la idea de un Dios creador, el budismo se trata de una filosofía de vida que involucra totalmente a las personas y a la que se dedican toda su vida para liberarse de una condición que se ha vivido con insatisfacción. - Es una religión de gran variedad doctrinal, y de gran flexibilidad en el sentido de que se adapta a las necesidades espirituales de cada seguidor.	Posee actualmente entre 300 y 400 millones de fieles. Se ubica en varios Estados del lejano oriente; incluyendo Tailandia, Birmania; Sri Lanka; China, Japón y Corea.

Fuente: Elaboración Propia

Tabla # 4

Pluralismo Religioso

Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)	Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)
Aum shinrikyò; (1987).	Krishna o Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna; (1966).
The Bahá'í Faith o la Fe del Mundo de Bahá'í; (1863).	Testigos de Jehová; (1931).
The Brama Kumaris; (1963).	The Jesús Movement o la Gente de los Estados Unidos de Jesús; (1971).
The Branco Davidians o Rama Davidiana; (1929).	The Nation of Islam o la Nación del Islam; (1930).
Christadelphians o Hermanos de Cristo; (1844).	Orden del Templo Solar; (1984).
Ciencia Cristiana; (1879).	Rastafarianism o Movimiento Rasta; (1930).
La Iglesia de Jesús de los Santos de los Últimos Días (Mormons); (1830).	Sôkka Gakkai Internacional; (1848).
The Church of Scientology o la Iglesia de la Cienciología; (1954).	Spiritualism; (1875).
The Church Universal and Triumphant o la Iglesia Universal y Triunfante; (1958).	Theosophical Movement; (1956).
Eckankar; (1965).	Meditación Trascendental; (1934).
Elan Vital o Misión Ligera Divina; (1971).	Iglesia Mundial de Dios; (1975).
Gongo de Falun; (1992).	Templo del Sistema; (1966).
The Family o La Familia; (1968).	La Iglesia de Satán; (1947).
Iglesias Internacionales de Cristo; (1979).	Culto UFO; (1954).
Heaven's Gate o Puerta del Cielo; (1951).	La Sociedad de Auttherius; (1973).
	The Raëlian Church; (1975).

Fuente: Elaboración Propia

IV.- RESUMEN

Por constituir uno de los fenómenos sociales más pensados, reflexionados y discutidos en la historia evolutiva del hombre, definir la religión ha sido una de las labores más difícil en el campo de las Ciencias Sociales. De allí, que los especialistas en la materia han preferido analizar la religión desde diferentes perspectivas, antes de exponer definiciones de la misma al menos de manera explícita.

Hoy por hoy, no existe duda de que pervive de manera muy insistente el sentido de lo religioso, el cual encuentra nuevas formas de expresión institucional y doctrinal que difieren ampliamente de la situación de las religiones en el pasado. Producto de ello, las sociedades contemporáneas asisten a la presencia de un increíble pluralismo religioso, develado en la emergencia de movimientos religiosos de toda índole que ejercen una importante influencia en el ámbito público de las sociedades donde operan.

Finalmente, y a pesar de las miles de religiones diferentes que se practican en el mundo actual, el estándar de la religión como institución social es más claro si se toman en cuenta las cinco principales religiones a nivel mundial. La más numerosa de la ellas es el Cristianismo que cuenta con aproximadamente 1800 millones de seguidores, le sigue el Islam con 1200 millones de adeptos, luego se ubica el Hinduismo con 800 millones de creyentes, el Budismo con 400 millones practicantes y finalmente el Judaísmo con 18 millones de seguidores.

Todas estas religiones son bastante diferentes no solo en sus creencias sino en términos de su desarrollo y relación con otras instituciones, y el estudio de su evolución en términos de crecimiento y expansión denota la importancia y presencia creciente que asumen las religiones en el mundo contemporáneo.

www.bdigital.ula.ve

¹ El animismo era importante porque, según Tylor, "caracterizaba a las tribus muy bajas en la escala de la humanidad, y desde allí asciende, profundamente modificada en su transmisión, pero conservando desde el principio hasta el fin una continuidad intacta, hasta llegar a la elevada cultura moderna" (Citado en Herskovits, 1969, p. 381).

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO II

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO II

TEORÍAS CLÁSICAS DE LA RELIGIÓN: LOS ORIGENES DE UN DEBATE

I.- INTRODUCCIÓN

Dentro del ámbito de lo que se ha dado por llamar sociología de la religión, es fundamental acotar algunas perspectivas teóricas consideradas como tradicionales en el campo de la Ciencia Política en cuanto al estudio de la religión se refiere. Cada una de ellas, corresponden a los trabajos de Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, pensadores a partir de los cuales se construye este campo de conocimiento, por la amplitud y profundidad con que trataron el tema religioso y su incidencia en la sociedad.

A pesar de los distintos enfoques con los que trataron el hecho religioso, unos viendo en la religión un elemento fundacional del orden social, otros una fuente más de conflicto social, todos estos pensadores fueron portadores de la idea positivista del declive del hecho religioso con el advenimiento y desarrollo de la modernidad, y con ella del mundo de la ciencia y de la industria.

En el presente capítulo expondremos de forma muy general los aportes teóricos más importantes de cada uno de estos científicos sociales al estudio de la religión, haciendo énfasis en el argumento que desarrollaron en torno al papel

que jugaría la religión en el mundo moderno; ello, con la finalidad de dar cuenta de los orígenes de un debate que va a aperturarse un siglo más tarde, pero que sin lugar a dudas hunde sus raíces en los pronósticos que sobre el hecho religioso hicieron estos pensadores.

II.- LA RELIGIÓN UNIVERSAL DE AUGUSTO COMTE (1789-1857)

Con el advenimiento de la sociedad moderna, muchos han sido los sociólogos, y por extensión los teóricos sociales, que han argumentado el fin de la religión como manera de explicar el mundo y de dar sentido a la existencia humana.

En el caso de Comte, como fundador del positivismo, su posición respecto a la religión esta profundamente marcada por las ideas de este paradigma -- en torno al cual la humanidad debía abandonar la especulación de toda idea sobrenatural a favor de la investigación científica -- desarrolladas en sus obras *Curso de Filosofía Positiva* (1830-1842); *Discurso sobre el Espíritu Positivo* (1844); *Sistema de Política Positiva* (1851-1854) y *Catecismo Positivista o Exposición Sumaria de la Religión Universal* (1852).

Con su famosa teoría de los tres estadios – contenida en su obra “Curso de filosofía positiva” – Comte se convierte en uno de los principales fundadores de la tesis de la secularización como causa concomitante de la decadencia de la religión; al considerar a ésta última como propia de la infancia del hombre, la cual debía ser desplazada primero por la filosofía y luego por la ciencia a medida que iba aumentando en el hombre la comprensión racional del universo. Siendo por ello que, para Comte: “la percepción religiosa del mundo corresponde a un momento evolutivo de la humanidad ya superado y en la actualidad sustituido por la comprensión científica de la vida social” (Citado en Sánchez, 1998, p. 170, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

Con la ley de los tres estadios Comte identifica tres etapas básicas del desarrollo de la mente humana, caracterizadas por la búsqueda por parte de los hombres de formas particulares de explicar las cosas que le rodean. La primera de ellas, es el estadio teológico, en el cual son las fuerzas o seres sobrenaturales (dioses) quienes crean y regulan los fenómenos y quienes les asignan sus propósitos. Luego, identifica el estadio metafísico, que es un estado transitorio, en el que las fuerzas abstractas explican y dan sentido a las cosas del mundo. Y, finalmente la mente humana evoluciona hacia el estadio positivo, en el que el hombre pasa a conocer los fenómenos en si mismos y las relaciones entre ellos, no su naturaleza esencial ni sus causas últimas (Adaptado de Ritzer, 2001. p. 113).

Con la formulación de esta ley Comte dio explicación a un sin fin de situaciones; considerando que tanto las personas, la ciencia, así como la historia

del mundo pasaban por tal evolución; identificando al estadio teológico con la etapa de la infancia, al metafísico con la adolescencia y al positivo con la llegada de la madurez.

De este modo, Comte argumenta la trascendencia de la religión como propia de un estado ya superado por la historia del mundo, propia de la historia primitiva de la humanidad, la cual estaba destinada en el contexto de su época (siglo XIX) al estadio positivo, dominado por la racionalidad científica, y a partir del cual la humanidad pasaría a comprender mejor las leyes invariantes que los dominaban y adaptarse a ellas. El positivismo, para Comte, pondría fin a las convulsiones políticas que padecía una Francia en revolución, así, como a las crisis que se experimentaban en el resto de Europa (p.116):

www.bdigital.ula.ve

...es preciso, pues, sobre todo, en nombre de la moral trabajar con ardor en conseguir por fin el ascendiente universal del espíritu positivo, para reemplazar un sistema caído, que, tan pronto impotente como perturbador, exigirá cada vez más la presión de la mente como condición permanente del orden moral. Solo la nueva filosofía (la positiva) puede establecer hoy (...) convicciones profundas y activas verdaderamente susceptibles de sostener con energía el choque de las pasiones (Comte, 1998, p. 69-70, en Conde, s/f, p. 2. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf..>).

A pesar de haber argumentado el fin de las alucinaciones religiosas y el surgimiento de la ciencia como la nueva guía moral del naciente mundo industrial, Comte paradójicamente no podía imaginar una sociedad sin religión. La religión era un mecanismo importante de control social, de allí, la necesidad

de instituir una nueva religión que se adaptara al contexto de la nueva sociedad.

A esta nueva religión, le llamo: "Religión Universal o Religión de la Humanidad":

Siendo el hombre un ser esencialmente dogmático, necesita creer, de allí la necesidad de constituir una religión, cuyo objeto de culto no es Dios, que no existe -- que ha muerto podríamos decir con Nietzsche puesto que el hombre con su ciencia viene a ocupar su lugar -- sino el Gran Ser o la Humanidad. "La humanidad sustituye definitivamente a Dios sin olvidar jamás sus servicios provisionales" (Comte, 1998, p. 231, en Conde, s/f, p. 2. [http:// serbal. pntic. mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf](http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf)..).

Ante la decadencia de la religión, Comte pone al hombre o a su abstracto, la humanidad, en su lugar. Frente al caos reinante luego de la revolución era fundamental instaurar el orden y la estabilidad, debiendo la ciencia ocupar el lugar de regir sobre el caos que trunco el éxito de la revolución de 1789, porque la ciencia no cambia es estable y permanece tal cual es más allá del comportamiento de los hombres: "todos los fenómenos de cualquiera clase, orgánicos e inorgánicos, físicos y morales, individuales y sociales, están sujetos de manera continua, a leyes rigurosamente invariables" (Comte, en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>, s/f, p. 3); y por esto, "el dogma fundamental de la religión de la humanidad se resume, pues, en la existencia constatada de un orden inmutable, al cual están sometidos todos los acontecimientos"(p. 3).

De allí, que la esencia de la misma no es más que el conocimiento de las leyes sociales, sustituyéndose el amor a Dios por el amor a la humanidad; siendo esta última, por ende, el nuevo objeto de veneración religiosa. Se trataba, siguiendo las ideas de su maestro Saint Simón (1760-1825), de una religión en la que la idea de Dios no es más que la idea de la inteligencia humana generalizada.

Con ello, Comte se hace fundador en el ámbito sociológico de la muerte de Dios y por ende de la tesis de un orden social secularizado, en el que la religión deja ser el centro trascendente legitimador que fue en las sociedades premodernas, para dar lugar a las sociedades modernas basadas en la comprensión científica del mundo.

www.bdigital.ula.ve

No obstante la clara posición de Comte en avalar la secularización, la revisión de su pensamiento forma parte del actual debate sobre la creciente importancia asumida por la religión en medio de orden social "secular", dado los giros que experimenta -- en los últimos años de su vida -- su concepción sobre la religión positiva. Estos giros y contradicciones llevan a otros pensadores como Mill (1806-1873) y Littré (1801-1881) a considerar que el padre del positivismo había traicionado paradójicamente sus planteamientos positivistas originarios. En efecto, ya en sus últimos años, Comte, entre otras cosas:

... tratara de mantener un equilibrio entre ciencia y religión, así como recuperara el fetichismo para satisfacer la "seguridad corporal" y de tranquilidad emocional porque el hombre es "dogmático por naturaleza".

Parece que su creencia inicial de que el espíritu científico solo podía redimirse por medio de la razón, evoluciona hasta afirmar que lo único que puede salvar a esta es el amor y el sentimiento, y a través de ellas, la religión (Conde, s/f, p. 14, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>).

III.- LA RELIGIÓN EN LA OBRA DE CARLOS MARX (1818-1883)

Sin haber dedicado un estudio profundo al tema religioso, pero inspirado en los estudios teológicos y filosóficos realizados por otros pensadores, tales como Ludwing Feuerbach¹ de quien recibió una gran influencia, Carlos Marx hace de su enfoque una de las perspectivas clásicas y referenciales de la sociología de la religión, dada la naturaleza esencialmente crítica que le caracteriza.

Desde la perspectiva marxista, se entiende a la religión como uno de los tantos elementos ideológicos que conforman la superestructura, dirigida a legitimar las condiciones de dominación que se concretan en la estructura material; fungiendo la religión como una expresión más de los intereses de las clases dominantes y de alineación de las clases explotadas.

De allí, que Marx escribiera sobre la religión: "... es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el alma de condiciones deslamadas. Es el opio del pueblo" (Citado en Gelles y Levine, 2000, p. 506). Para Marx, la religión representa una fuente de dominación dentro de la sociedad; un

instrumento de la elite gobernante para dominar a las masas, disfrazar la explotación y crear la falsa conciencia de la justicia de los arreglos sociales.

Marx entendía que la religión no era un fenómeno autónomo que pudiera entenderse en términos de sí mismo -- idea ésta que explica porque Marx no dedicara un estudio exhaustivo sobre el tema --, su evolución necesariamente estaba ligada a la de los modos de producción: "El análisis marxista de la religión, parte de la misma como una de las múltiples formas de ideología, esto es de producción espiritual de un pueblo, de la producción de ideas, representación y conciencia, necesariamente condicionada por la producción material y sus correspondientes relaciones sociales" (Adaptado de Lowy, 1999, p.15).

Sus ideas en torno al tema religioso, se basaron en su convicción de que el hombre creó a Dios a su propia imagen. En la medida que las sociedades fueron evolucionando de pequeñas tribus a Estados, la religión fue progresando hacia el monoteísmo y la idea de un gran Dios, que concentraba el poder del Estado y el poder potencial de la acción colectiva humana. Para Marx, el gran desafío de la sociedad era reconocer la inexistencia de Dios ante el poder de la misma naturaleza humana:

...El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y, verdaderamente, la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó al dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, no es un ser fuera del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión que es

una conciencia absurda del mundo, porque son un mundo absurdo. La religión es la teoría general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su "point d'honneur" espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, directamente, la lucha contra aquel mundo, cuyo aroma espiritual es la religión (Marx, 1844, p. 83, 84,85, en Justos, s/f, s/p, [http:// www. federacionatea. org/ documentos/ Marx %20-Engels%20-%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20-Ideario.pdf](http://www.federacionatea.org/documentos/Marx%20-Engels%20-%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20-Ideario.pdf)).

En sus análisis sobre el tema en el contexto de las sociedades modernas capitalistas, señala a la religión como la fuente principal de alineación social, entendida ésta como: "la confusión que las personas experimentan cuando sienten que han perdido control sobre las instituciones sociales" (Gelles y Levine, 2000. p. 506). Aunque admite que en el pasado la religión estuvo relacionada con el progreso, su crítica a la religión en las sociedades capitalistas es total: "... cuando las personas abandonan la felicidad ilusoria de la religión empiezan a exigir felicidad real. La crítica de la religión – señala Marx – es desilusionar al hombre para que piense, actúe y forme su realidad como un hombre que (...) ha recobrado la razón". En una sociedad sin clases la religión sería irrelevante e innecesaria" (p. 507).

En base a tales consideraciones, señala el fuerte contenido ideológico de la religión, en tanto que la considera como portadora de un conjunto de creencias y valores que sirven de base para justificar las desigualdades de riqueza y de poder. La religión sirve para consolidar los intereses de los grupos dominantes

a expensas de las clases explotadas, que son preparadas a través de la religión para la humildad y la no resistencia a la opresión.

No obstante, dado el carácter dialéctico del análisis marxista, Marx capta el carácter contradictorio de la religión, la cual es entendida no solo como un mecanismo de legitimación de las condiciones de explotación existentes, sino como una forma de protesta frente a las mismas: "Aunque la posición de Marx ante la religión es obviamente crítica, Marx toma en cuenta el carácter dual del fenómeno religioso, asumiendo que el desaliento religioso es al mismo tiempo la expresión del verdadero desaliento y la protesta en contra del verdadero desaliento" (Adaptado de Lowy, 1999, p.15).

A pesar de las distancias que separan al marxismo con el positivismo comtiano en cuanto a la concepción que se desprende de la religión desde ambos paradigmas, no queda duda de que asumen un esquema parecido para explicar la evolución de la religión en la historia humana. "Tanto marxismo como positivismo sostuvieron que la historia humana pasa por una serie de etapas o estados, en los cuales el poder de la religión tradicional se encuentra gradual e irreversiblemente minado por la creciente influencia del Estado y la ciencia. La modernidad y la religión no combinan bien, no se mezclan" (Tomado de Valeriano, 2006, p. 2, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Para Marx cuando el socialismo construyera una sociedad más científicamente planificada e igualitaria, la religión ya no tendría una misión que

cumplir, porque ésta debía su existencia en gran medida a la necesidad de vincular a las personas con el antiguo régimen y proteger a éste de la rebelión (Adaptado de Calhoun et al, 2000, p. 376).

En consecuencia, la alineación religiosa – derivada de la alineación generada por el modo de producción – desaparecerá cuando gracias a la revolución acabe la explotación entre los hombres. La posición general de Marx era que el desarrollo capitalista había quebrantado el dominio de la religión sobre la sociedad y que la industrialización ocasionaba inevitablemente conciencias favorables a la secularización. La religión es fundamentalmente mistificación y falsa conciencia. De allí, que su futuro era desaparecer con la aplicación de la ciencia de la historia y la sociedad.

www.bdigital.ula.ve

IV.- ÉMILE DURKHEIM (1858-1917): VISIÓN FUNCIONALISTA DE LA RELIGIÓN

Émile Durkheim, pensador que es considerado como el pionero de la sociología de la religión, en su interés por estudiar los hechos sociales, dedicó parte importante de sus obras al estudio de los hechos sociales inmateriales, poniendo especial atención al estudio de la religión, a la que define como: "un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad

moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella (Citado en Diccionario Léxico de la Política, 2000, p. 641).

En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Émile Durkheim expone su tesis sobre el rol de la religión en la vida del hombre, la cual es considerada en la actualidad como un argumento indiscutible:

... la religión es constitutiva de la vida humana e irreducible a cualquier otro universo simbólico, como el científico, el económico, etc. Por ello, nada puede hacer pensar que su existencia en la historia de las sociedades humanas sea transitoria. Como afirma Durkheim, «hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que le proporcionan su unidad y personalidad (1992, p. 398, en Sanches, 1998, p. 172, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

Asumiendo una perspectiva funcionalista en el estudio del fenómeno religioso, Durkheim considera a la religión como factor clave del funcionamiento de la sociedad, como un elemento más de control social², que actúa de forma interconectada con la naturaleza global del resto de las instituciones sociales. Para Durkheim, la religión representa esa gran fuerza moral que hace posible la integridad del orden social necesario para la supervivencia de la vida humana.

Basado en estudios históricos y etnográficos, Durkheim sugiere que toda sociedad distingue entre lo sagrado – es decir, aquellos aspectos que se apartan y se consideran prohibidos, que infunden respeto, temor, obediencia misterio u honor -- y lo profano – es decir, aquellos aspectos mundanos cotidianos, comunes, útiles de la vida. Para este pensador, tal distinción ocurre en todo tiempo y lugar; siendo en función de tales ideas, que las sociedades organizan y dan origen a sus creencias religiosas (Tomado de Ritzer, 2001, p. 245).

En sus análisis de los pueblos primitivos y de las religiones totémicas³, concluye como los rituales y los cultos tienen como función cohesionar a la sociedad. La adoración colectiva por parte de estas comunidades a trozos de madera o de piedra pintada creaba una suerte de comunidad moral, sobre la cual descansaba la viabilidad de las unidades sociales:

Estos objetos santificados representan, pues, el sistema de derechos y obligaciones implícito en el orden social y la idea, no formulada pero presente en la mente de cada individuo, de que ese sistema dominaba su vida. Todos los objetos, actos y creencias consagradas, junto con las extraordinarias emociones que provocaban, constituían la expresión externa de las necesidades sociales internas; como afirma Durkheim en una famosa frase, Dios era “el símbolo de la sociedad” (Enciclopedia de las Ciencias Sociales, 1976, p. 223).

Partiendo del carácter uniforme y omnipresente con que se expresa el hecho religioso en las sociedades primitivas, Durkheim equipara a la religión con

la conciencia colectiva; constituyendo la religión, en el contexto de las mismas, la moralidad colectiva que todo lo abarca (Tomado de Ritzer, 2001, p. 244).

Con el advenimiento de la modernidad, Durkheim advierte sino la desaparición de la religión, si la reducción del dominio ejercido por la misma; la cual pasa a ser, ante el imperio del derecho y de la ciencia, una de entre varias representaciones colectivas, y por tanto una forma parcial, pero no por ello poco importante, de expresión de la moralidad colectiva en las sociedades modernas:

Durkheim cree que la consolidación de sociedades con una conciencia colectiva difusa, como tienden a serlo entrópicamente las sociedades industriales sólo puede significar la atenuación de la fuerza de lo sagrado, con lo que se abre la vía para grandes males sociales, pero también la oportunidad para una reorganización de lo sagrado. La religión es, más allá de sus dogmas y doctrinas, fuente identidad y de pertenencia, es una auténtica religación que impide la caída en la entropía anómica. La religión es todo aquello que nos vincula con el conjunto de la sociedad e impide que ésta degenera en una lucha bestial de todos contra todos (Valeriano, 2006, p.3 <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

En consecuencia, desde la visión Durkheimiana sin bien la fuerza de lo sagrado disminuye con la emergencia de las sociedades industriales, jamás avala su total desaparición, arguyendo contrariamente, que en el contexto de la modernidad – en el que las sociedades están sometidas a una profunda crisis religiosa -- la religión experimenta un proceso de cambio, transformación, metamorfosis, pero jamás su abolición:

Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo» (Durkheim, 1991, p. 398, en Sanchez, 1998, p. 172, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

A diferencia del enfoque Comtiano, desde el cual se desplaza a la religión por la ciencia como el nuevo referente de las sociedades industriales, Durkheim considera que a pesar del debilitamiento que causaría la ciencia sobre la religión, aquella nunca la reemplazaría totalmente: "la fe es ante todo un ímpetu para la acción, mientras para la ciencia no importa que tan lejos llegue, siempre permanece a una distancia de esto. La ciencia es fragmentaria e incompleta, avanza despacio y nunca se termina, pero la vida no puede esperar". La ciencia puede proporcionar la causa de los hechos, pero no establece la moralidad, la ciencia dice lo que es posible, pero no lo que se debe hacer (Durkheim, 1947, p. 479, en Gelles y Levine, 2000, p. 506).

Bajo tales supuestos Durkheim sostiene el argumento de la persistencia de la religión en el contexto de las sociedades modernas, pero expresada bajo nuevas formas que fueran consonas con los avances de la ciencia moderna; una religión fundada en valores humanísticos y políticos tales como la libertad, la igualdad y la cooperación social.

En relación con el enfoque de Marx, el enfoque Durkheimiano va a significar para la sociología de la religión la superación de la negación que el marxismo señaló a toda creencia religiosa al considerarla como falsa conciencia. Para Durkheim no existen religiones falsas, todas son verdaderas a su modo; todas responden de diferentes maneras a las condiciones dadas de la existencia humana; aunque la condición de sobrevivencia y persistencia del hecho religioso en la historia del hombre radica (en este argumento comparte el papel de excepción que el positivismo de Comte reservó a la religión) en que la misma desempeña ciertas funciones sociales básicas dirigidas todas al mantenimiento del orden social (Adaptado de Sanchez, 1998, p. 172-173, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

De este modo, Durkheim entiende al fenómeno religioso como un aspecto ineludible de la vida del hombre; acotando su capacidad de permanencia, reconstrucción y transformación histórico-espacial, y por ende la multiplicidad de formas que el mismo puede asumir. Esto nos permite reconocer en el enfoque de Durkheim uno de los paradigmas sociológicos más adelantados e influyentes respecto al tema, a pesar de que el mismo no deje de representar una visión reduccionista de lo religioso, en tanto que el sociólogo francés, ve al fenómeno religioso no como algo autónomo, irreductible, que hunde sus raíces en lo existencial, sino como algo secundario, reflejo de la conciencia colectiva y del orden social dado (Sánchez, 1998, p. 173, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

V.- LA RELIGIÓN EN LA OBRA DE MAX WEBER (1864-1920): UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

En la obra de Max Weber la religión ocupa un lugar destacado. Se podría decir que es Weber quien introduce el concepto de secularización en el ámbito sociológico a pesar de no haberlo desarrollado de forma sistemática. Muchos estudiosos de las investigaciones socio-religiosas de Weber afirman que éste en su interés por estudiar las condiciones que sentaron las bases para el surgimiento de la cultura occidental moderna esbozo una teoría de la secularización, que si bien no fue enunciada en tales términos – en tanto que en muy pocas ocasiones empleó el termino secularización – si fue expresada bajo los términos de la “racionalización” y el desencanto” (Adaptado de [http:// www. ugr. es/ ~jmrubio /CFR/Secularizacion_Weber.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm), p.1, s/f, s/p).

En sus obras *Ensayo sobre sociología de la religión* (1920), *Economía y sociedad* (1921), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), *El Excurso* (1915) y en la ultima parte de *La Ciencia como Vocación* (1919), Weber expone de forma clara su teoría de la secularización; además de otros textos menores del autor tales como *La introducción a la ética económica de las religiones universales* (1915-1919), y *Confucianismo y Puritanismo* (1915), en los que también deja ver aspectos importantes de sus formulaciones sobre el tema.

Acuñando su famosa frase “desencantamiento del mundo”, Weber alude al proceso de decadencia de la religión, el cual llega a su materialización con la

génesis de la sociedad moderna en la que la religión pierde el rol legitimador que jugaba en las sociedades premodernas, instituidas sobre la trascendencia religiosa y en el potencial de la misma como mecanismo cohesionador y legitimador de la unidad social.

La idea principal de Weber partía por admitir que desde el siglo XVI la civilización occidental había experimentado un proceso singular a partir del cual todas las esferas de la vida habían sido permeadas por la creencia de que las explicaciones de los acontecimientos y su funcionamiento se podían encontrar en la experiencia dentro de este mundo y en la aplicación de la razón humana (Adaptado de Valeriano, 2006, p. 3, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

www.bdigital.ula.ve

De esta manera, Weber entendió el proceso de secularización como parte de una tendencia global hacia la racionalización de las sociedades, a partir de la cual éstas adoptan en el ámbito económico, político, educacional y demás esferas sociales e individuales, normas y valores que se enfocan en la efectividad, eficacia y ecuaciones costo-beneficio. A partir del proceso de racionalización, se produce en palabras de Weber el "desencanto", es decir, "las cosas que una vez fueron consideradas con reverencia y temor, son despojadas de su significado religioso y terminan por ser mundanas" (Gelles y Levine, 2000, p.513).

La consecuencia de esta cosmovisión sería que las explicaciones que hicieran referencia a fuerzas externas a éste mundo serían progresivamente

abandonadas. A este proceso de racionalización y desencantamiento o desmistificación Weber le dio el nombre de secularización, que constituía tanto el proceso como el resultado del proceso.

En el excuso, Weber plantea la situación de tensión y conflicto entre la religión y el mundo; desarrollando las contradicciones o incompatibilidades lógicas que existen entre la dimensión religiosa y la mundana en sus diferentes niveles y manifestaciones. El punto central de esta tensión se hallaba en la incompatibilidad de la ética de la fraternidad – propia de las religiones de salvación –, con los valores y estructuras del mundo moderno e industrial.

La dimensión en la que dicho conflicto se hace más evidente, según Weber, es la económica, dado que la moderna estructura capitalista tiende a la despersonalización, siendo renuente ante toda ética. Ello se traduce en una relación irreconciliable con las religiones de salvación -- Weber se refiere al cristianismo expresado en todas sus denominaciones -- que ven con recelo la acumulación de los valores económicos por considerarlo contrario al principio de la fraternidad:

En las antiguas religiones su vinculación con la riqueza es armoniosa. El conflicto surge entre la religión sublimada de salvación y la economía racionalizada. La raíz de dicho conflicto se encuentra en la plasmación "práctica" de la economía racional, regida "por precios monetarios que se originan en la lucha de intereses entre los hombres en el mercado". Y puesto que la moneda es lo más abstracto e impersonal que existe en la vida humana, "a medida que el cosmos de la moderna economía capitalista

racional fue siguiendo más sus propias leyes inmanentes, se fue haciendo más inaccesible a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad (Weber, 1983, p. 443-446, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm, s/f, s/p).

No obstante, Weber deja claro la situación paradójica de como la ética de los virtuosos, que ve con desconfianza la posesión económica de bienes y que propone el ascetismo como forma de huir del mundo, genera el surgimiento de una racionalidad que termina sentando las bases para la producción de la riqueza que rechazaba. La salida de esta paradoja fue la racionalización de la riqueza, propuesta por la ética profesional puritana que, en tanto religión de virtuosos, renunció al universalismo del amor, racionalizando toda actividad en el mundo considerándola como servicio a la voluntad positiva de Dios y como signo del estado de gracia (Weber, 1983, p. 444, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm, s/p).

Con esto Weber deja ver que la secularización no se da en un proceso lineal en el que la religión desde su ética de salvación rechaza al mundo económico capitalista, por considerarlo contrario a su espíritu y sus principios, sino que: "más bien es el mundo racionalmente evolucionado, abstracto y objetivo, el que se hace ajeno a la ética religiosa, de una forma absolutamente autónoma y obedeciendo a una lógica propia, que quizá en un principio ha estado ligada a planteamientos religiosos muy racionalizados, pero que ya han dejado de ser

religiosos" (Oviedo, 1990, p. 68, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularización_Weber.htm).

En la Ciencia como Vocación (1919), Weber desarrolla de manera más radical la incompatibilidad entre la religión y el mundo moderno. Parte por considerar en primer lugar la incompatibilidad entre la ciencia y la religión. La ciencia es atea, teniendo por ende un carácter esencialmente desencantador, su premisa es la objetividad y la renuencia a los juicios de valor.

Por otro lado, en la modernidad la religión entra en declive ante el surgimiento del politeísmo religioso, es decir, la incapacidad de la ciencia de lidiar con los valores termina ubicándolos en el ámbito de lo privado, generando un pluralismo relativista: "En la "muerte de Dios" se origina un "desencanto" que conlleva el "politeísmo". Mediante este concepto Weber expresa la metáfora del regreso de los "antiguos dioses", que aspiran a dominar nuestra vida, reanudando su "eterna disputa" para apropiarse los distintos y valores" (Weber, 1975, p. 216-218, en http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularización_Weber.htm, s/f, s/p).

Con el término «politeísmo» no se quiere expresar más que la consecuencia irónica del clima monoteísta, que signó el desarrollo del «racionalismo occidental» en su etapa de máximo despliegue. Eso sí, el «nuevo politeísmo», que es equiparado a la pérdida «del» sentido, conlleva una sociedad sumamente tecnificada y burocratizada - la «jaula de hierro» - en la que existe

sólo un mundo de «jugadores sin corazón», un «mundo sin hogar», en el que termina imponiéndose la «razón instrumental» y «funcional» o «pragmática», totalmente «indiferente» al problema religioso-teológico. Lo que más preocupa a Weber es la disecación de la significatividad última en la sociedad moderna (Weber, 1975, en [http:// www. ugr. es/~ jmrubio/ CFR/ Secularizacion_.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_.htm), s/f, s/p).

Finalmente, Weber argumenta el fin de toda profecía en su función de donación de sentido en el mundo tecnificado. La ciencia no tiene como fin dar respuesta a las preguntas últimas del hombre, de allí que las mismas deben ser respondidas por el mismo hombre quien debe decidir por si mismo quien es Dios para él y quien es el demonio (Weber, 1975, p. 217, en [http:// www. ugr. es/~ jmrubio/ CFR/Secularizacion_Weber.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm))

El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del pathos grandioso de ética cristiana». «A quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirles que vuelvan en silencio, llana y sencillamente, y sin la fríste publicidad habitual de los renegados, al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias, que no habrán de ponerles dificultades». Sólo se le pondrá una condición: el «sacrificio del intelecto». Tendrá que asumir, pues, dignamente, y con clara conciencia, la imposibilidad de conciliar razón y fe, ciencia y creencia (Weber, 1975, p. 218-230, en [http:// www. ugr. es/~jmrubio/CFR/ Secularizacion_Weber.htm](http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm), s/f,s/p).

Consecuentemente, para Weber la incompatibilidad del mundo moderno con la religión crece en la medida en que aquel avanza y se diferencia. El desencantamiento del mundo para Weber es un proceso que se gesta no solo desde el pensamiento teórico, sino también desde la racionalización de una ética religiosa que terminó generando -- sin proponérselo -- una mentalidad económica que favoreció la acumulación de capital.

En este sentido, el argumento principal de Weber es que en el mundo moderno la religión no perece, sino que existe en una confusa situación en un mundo técnico dominado por la razón instrumental. Con la exposición y desarrollo de la incompatibilidad entre la religión y la cultura moderna occidental Weber expone una aproximación teórica al proceso de secularización. Con ello, Weber se adelanta a visualizar la compleja situación de las religiones en el mundo actual, poniendo sobre el tapete muchos de los argumentos que hoy día son esgrimidos por aquellos que aseguran un creciente proceso de desecularización en el contexto de algunas sociedades en el mundo.

Demás está acotar, los aporte de Weber en la construcción de la sociología de la religión, dado que representa dentro de los clásicos uno de los enfoques más completos en torno al tema. Ello, no solo por la dedicación que presto al estudio de las grandes religiones y su influencia en la historia humana, sino por haber trascendido la mirada simplista de la religión como una mera fuerza conservadora, viendo en la misma una fuente de cambios y

transformaciones sociales de suma importancia. Así lo hace ver en su obra *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), en la cual señala a la religión protestante como factor clave para el surgimiento del sistema capitalista en Europa occidental; siendo ésta una de las obras más referenciales de este pensador.

VI.- RESUMEN

Ya en los inicios del desarrollo de la sociológica sus grandes precursores compartían consensualmente la idea de que el hecho religioso desvanecería ante la emergencia de las sociedades modernas industriales. Augusto Comte, Carlos Marx, Émile Durkheim y Max Weber a pesar de haber asumido a la religión desde diferentes perspectivas en su manera de influir en la sociedad – Durkheim como la celebración del orden social, Marx como instrumento de opresión y Weber como agente de cambio social – todos asumieron la visión positivista de que la religión en el mundo moderno es una mera supervivencia del pasado primitivo del hombre, condenada a desaparecer en el mundo científico e industrial.

Comte lo planteo asumiendo que la religión sería reemplazada por la ciencia como el nuevo referente o la nueva guía moral del mundo moderno, en el cual el hombre abandona las alucinaciones religiosas por la comprensión

científica y racional del universo. Mientras Marx, bajo su mirada radicalmente crítica y falseadora de la religión, considera que con la instauración del comunismo la misma desaparecería, dado que la esencia de la religión es crear en las masas la ilusión de un orden social justo. El destino de la religión es desaparecer gracias a la materialización de las leyes de la historia y la sociedad.

Durkheim sin bien no advierte la desaparición de la religión, si anuncia la reducción del dominio ejercido por la misma, la cual pasa a ser, ante el imperio del derecho y de la ciencia, una de entre varias representaciones colectivas, y por tanto una forma parcial, pero no por ello poco importante, de expresión de la moralidad colectiva en las sociedades modernas.

www.bdigital.ula.ve

Weber, asumiendo una visión más compleja en el estudio de la religión, argumenta que ésta no desaparece en el contexto de las sociedades modernas e industriales, sino que existe en una situación ambigua en un mundo técnico dominado por la razón instrumental. Así, bajo los términos de desencantamiento y desmitificación Weber hace una aproximación al concepto de secularización en el ámbito de la sociología de la religión.

Tales explicaciones nos permiten identificar y deducir tres argumentos básicos y originarios del actual debate sobre la secularización o desecularización de las sociedades actuales: El primero de ellos, el argumento de que la ciencia mina toda creencia acabando con la religión; el segundo, el argumento de que

la religión como expresión del orden social, en las sociedades modernas y anómicas, su debilidad se expresa en la debilidad de la organización social que caracteriza a las mismas; y finalmente, el argumento de que las religiones en su encuentro con el mundo moderno, y producto de su incompatibilidad con el mismo, entran sin pretenderlo en una fase de racionalización de sus propias creencias, llegando un momento en el que la misma se hace innecesaria en absoluto.

Estas tres posiciones constituyen el punto de partida de un debate de suma importancia en la actualidad, que circunda en torno a reforzar o a rebatir estos argumentos sumándoles nuevas explicaciones que permitan dar cuenta de un fenómeno que ciertamente fue objeto de reflexión por la nascente empresa sociológica en el siglo XIX, pero que cobra vida y complejidad en el contexto del mundo contemporáneo. Develar la trayectoria y condiciones de este debate será el objetivo de los capítulos siguientes.

¹ Ludwig Feuerbach escribió una celebre obra titulada "La esencia del cristianismo". (1841). Según Feuerbach, la religión consiste en ideas y valores producidos por los seres humanos en el curso de un desarrollo cultural, pero erróneamente proyectados en fuerzas divinas o dioses (Giddens, 1992, p. 499).

²Para Durkheim las representaciones religiosas son constitutivas de la sociedad. Existen dentro de la mente de los individuos, inhibiendo sus impulsos egocéntricos, disciplinándoles para que puedan tratar objetivamente con la realidad externa. Esas representaciones compartidas, con su capacidad de dirigir y de controlar la motivación personal, son las que hacen posible la sociedad. Durkheim señaló claramente la gran importancia que tiene la acción religiosa en cuanto a proporcionar estímulo a los individuos para participar positivamente en la vida social y controlar su tendencia a retirarse de la vida social (Enciclopedia de la Ciencias Sociales, 1976, p. 229).

³ Un tótem es un emblema sagrado que los miembros de un grupo o clan tratan con reverencia y temor. Las cosas escogidas como tótem (lagarto, oruga, pez, árbol) no son, en sí mismas, inspiradoras de temor; pero los miembros de un clan ven el objeto como intermediario entre ellos y lo sobrenatural (Gelles y Levine, 2000, p. 505).

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO III

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO III
DEBATE SECULARIZACIÓN- DESECULARIZACIÓN
PRIMERA PARTE: EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN Y SUS CRÍTICOS

I.- INTRODUCCIÓN

Guardando sus orígenes en los albores de la teórica sociológica, la formulación teórica del paradigma de la secularización tiene lugar en los años setenta. En esta década se perfilan, en manos de importantes autores, un conjunto de formulaciones que, combinado y complementando las contribuciones de los clásicos -- sobre todos los aportes de Weber y Durkheim -, dan lugar a la constitución de una teoría de la secularización.

Convertida en uno de los axiomas de la teoría de la modernización, la secularización se hace un símbolo inevitable de la misma, asumiéndose modernidad y secularización como dos procesos que marchan en paralelo de forma inseparable. De tal modo, que una sociedad moderna debía aportar como atributos inherentes a la misma mayor complejidad, racionalización, individuación y bajos niveles de religiosidad.

En el presente capítulo nos proponemos exponer de forma breve los aspectos más relevantes del paradigma de la secularización, valiéndonos de trabajos que han sistematizado resueltamente los aportes de sus principales

hacedores; para luego desarrollar el objetivo de este capítulo que es aperturar el debate que circunda en torno a dicho paradigma. Este debate tiene lugar en la década de los ochenta y va a estar representado por nuevas formulaciones que, objetando radicalmente las bases de la teoría clásica de la secularización, ofrecen nuevos aportes teóricos a los procesos de cambio religioso en el mundo contemporáneo.

II.- EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN: DEFINICIÓN Y ASPECTOS GENERALES

Considerando la importancia que tiene precisar los términos que son objeto de debate, etimológicamente, el término secularización proviene del latín medieval **saecularis** y del inglés **secular**. Partiendo del primer termino, la secularización alude a la apropiación de los bienes de la iglesia por parte del Estado. Desde el segundo, indica el fenómeno en virtud del cual a partir del siglo XIII, la sociedad europea experimento un proceso de separación y alejamiento de la religión cristiana, afirmando su propia autonomía en relación con la iglesia y los preceptos religiosos y morales propuestos por la misma:

De allí, que la secularización signifique, por una parte, la afirmación de la autonomía de los valores mundanos y seculares en relación con Dios, la Iglesia y los valores cristianos; y por otra, el proceso histórico, de muchos siglos de duración, de lucha entre la religión, que procuraba mantener en el mundo su propia influencia y su propia tutela, y el mundo, que procuraba ser

autónomo en relación con la religión y basarse en principios no religiosos, rigiéndose por normas y ordenamientos no conformes o hasta contrarios a aquellos propuestos por la religión (s/a, s/f, s/p, <http://www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0414/>).

Desde el ámbito de la sociología de la religión, la secularización ha sido asumida con múltiples significados según los distintos enfoques. Así encontramos, por ejemplo, la concepción de la secularización como cambio de lo sagrado a lo profano (E. Durkheim); como el paso de la sociedad sagrada a la sociedad secular (H. Becker); como "el desencantamiento del mundo" (M. Weber); el "desvanecimiento de la religión" (L. Shiner), y como "el abandono silencioso de las prácticas religiosas por parte de amplios sectores de la población" (Citado en Del Pino, s/f, s/p, <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/0214400x/articulos/CHCO9292110177A.PDF>).

Del mismo modo, el término es definido como: "la remoción del control religioso de la vida social" (Gelles y Levine, 2000, p. 513); como el fenómeno a partir del cual, "la religión pierde influencia sobre las distintas esferas de la vida social" (Giddens, 1997, p. 521); y finalmente como: "el proceso a partir del cual la sociedad moderna pasó a preocuparse más por los asuntos mundanos y menos de los espirituales" (Nord, 1995, Citado en Calhoun et al, 2000, p. 375).

Anthony Giddens (1997) señala a los efectos de entender dicho proceso, que el mismo se materializa a través de la disminución de las cifras de miembros

de las organizaciones religiosas; a través de la reducción de la influencia social, riqueza y prestigio ejercida por las iglesias y otras organizaciones religiosas; y finalmente, tiene que ver con la disminución de las creencias y valores espirituales, o dicho en otras palabras, con la disminución de la religiosidad en las personas, la cual es reemplazada por respuestas científicas y racionales del comportamiento humano y otros eventos (Adaptado, p. 521).

Como paradigma teórico la secularización logra su desarrollo en la década de los setenta. Durante ésta década y comenzando los ochenta la crisis religiosa era un tema dominante en el ámbito de la sociología y de la historia de la religión; convirtiéndose la teoría clásica de la secularización en el axioma central de explicación de los cambios experimentados por la religión en el contexto de la modernidad.

Esta tesis en su versión cuantitativa postulaba: "que mientras progresaba la mentalidad científica, en las sociedades industriales avanzadas había cada vez menos religión y tampoco faltaba quien prospectaba como futuro evolutivo de la religión su propia extinción" (Introvigne, s/f, p.1 http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf). En otras palabras, el advenimiento de las sociedades modernas – y con ellas el dominio de la racionalidad científica -- conllevaría de forma ineludible a la declinación, cuando no a la extinción del hecho religioso.

Muchos señalan como extraño que el paradigma de la secularización haya logrado tal dominio explicativo dentro de una ciencia tan debatida en su fuero interno como la sociología. No obstante, se argumenta que fue la necesidad de conducir a la sociología de la religión al papel central que otrora había tenido, lo que explica que la comunidad de sociólogos del momento asumieran de forma unísona los presupuestos de este paradigma:

Se ha defendido que en la emergencia de la teoría de la secularización, los protagonistas de este enfoque estaban interesados sobre todo en devolver a la sociología de la religión una posición dentro del conjunto de la sociología. En el período de entreguerras, por diversas razones, la sociología de la religión de raíz weberiana o durkheimiana no había tenido la continuidad necesaria y se había visto desplazada por una sociología religiosa confesional, centrada en las estadísticas de observancia y teóricamente marginal (Valeriano, 2006, p.5, <http://www.ifs.csic.es/practica/estilico/esteban.pdf>).

En este contexto de rescate de la disciplina, surgen un conjunto de aportaciones teóricas que permiten hablar de la secularización como paradigma. Así, destaca como uno de los primeros instrumentos de interpretación la obra *The Secular City* (1966) del teólogo baptista estadounidense **Harvey Cox**, en la cual resume su noción sobre la secularización, a partir de la idea de que la religión esta "marchitándose": "Para algunos la religión proporciona una afición, para otros una marca de identidad nacional o étnica, para otros un deleite estético. Para menos personas proporciona un sistema incluyente y ordenado de valores y explicaciones personales y cósmicas" (p.66, en Gelles y Levine, 2000, p.513).

No obstante, si de señalar una obra referencial se trata, resalta entre ellas como la más importante el trabajo de **Peter Berger** *El Dóse de lo Sagrado* (1967); obra ésta que es considerada como la más relevante en cuanto a la constitución de la teoría clásica de la secularización, dada la excelente articulación que hace Berger de sus argumentos.

En esta obra, Berger ve a la secularización como el producto de una serie de elementos subjetivos y objetivos – tales como la emergencia del monoteísmo, del protestantismo y de la industria moderna -, asumiendo de forma indiscutible el enfoque weberiano en la explicación de este proceso:

...la secularización tiene raíces religiosas, ya que todo comienza con el proceso de racionalización religiosa que tuvo lugar en el judaísmo antiguo. Simplificando lo sobrenatural gracias al monoteísmo, codificando, rutinizando y racionalizando lo que Dios demandaba, aportando, en suma, predictibilidad a lo divino, este estilo de pensamiento permitió el crecimiento de la ciencia y de la tecnología y ayudó al auge del capitalismo y la industria, que crearon las condiciones en las cuales grandes segmentos de la población pueden vivir sin dar a la religión demasiada importancia (Valeriano, 2006, p. 6, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Considerando a la racionalización como el motor de la secularización, Berger acota el papel del protestantismo en el desarrollo de las fuerzas racionalizadoras que terminaron eliminando los elementos sacramentales y rituales del catolicismo, estableciendo la clara separación entre lo sagrado y lo

profano. Tras ello, la iglesia – institución típica del cristianismo – se diferencia de la sociedad perdiendo el control sobre el resto de las dimensiones de la vida social.

En un nivel institucional, el proceso de autonomía de la sociedad respecto de la religión se traduce en la emergencia de un pluralismo religioso en el que: "las instituciones religiosas se constituyen en agencias de mercado, y las tradiciones religiosas se vuelven mercancías de consumo" (Berger, citado en Burity, s/f, s/p, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity10.doc>). Y en un nivel subjetivo se manifiesta en una fuerte crisis de sentido producto del derrumbe de una visión del mundo establecida, duradera e incuestionable (Comentado por Valeriano, E, 2006, p.6, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Tras la crisis de credibilidad y el fuerte pluralismo religioso, Berger expone como las religiones se racionalizan basándose más en lo terrenal, en su lucha por la supervivencia y por endosarse mayores adeptos. Para Berger la secularización es como una epidemia de racionalización que atraviesa a todas las esferas de la sociedad incluyendo la religión, la cual deja, por consiguiente, de ser el dosel de lo sagrado que garantizaba en las sociedades preindustriales la integración de la sociedad.

Aunado a los aportes de Berger, el paradigma de la secularización encuentra apoyo en los trabajos de Thomas Luckmann, David Martín, y Bryan Wilson. **Thomas Luckmann** en 1963, escribe su libro *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, en el cual asume una posición distinta del

proceso. A diferencia de Berger, señala que la secularización no implica el declive de la religión, sino que por el contrario la misma significa un sin fin de procesos tras los cuales la religión se privatiza, sin dejar de tener importancia. Es decir, Luckmann entiende a la secularización como la eliminación del discurso religioso como núcleo básico legitimador de la vida social y la aparición de la experiencia religiosa vivida individualmente (Adaptado de Sánchez, 1998, p.179, <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf>).

De igual forma lo hace **David Martín** en su libro *A General Theory of Secularization* (1978) y **Bryan Wilson** en su obra *La Religión en la Sociedad* (1969), en las que asumen la secularización de forma diferente. Este último contribuyó activamente en formular el modelo clásico de la secularización, a la que considero como: "un proceso preferentemente cualitativo, en el que la religión, a pesar de seguir interesando a muchas personas, ya no determina la mayoría de las elecciones culturales, políticas y sociales" (En Introvigne, s/f, p. 2, http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf).

Expuestas estas interpretaciones -- que por razones de síntesis por pueden ser suficientemente explicadas -- y a pesar de las distancias que existen entre las mismas, muchos señalan sus coincidencias en puntos centrales que definen al paradigma de la secularización. Oliver Tschannen en su obra *The Secularization Paradigm: A Systematization* (1991), ha hecho un importante esfuerzo en sistematizar las diversas teorías que contiene este paradigma señalando que: "aunque estas teorías no son compatibles teóricamente entre sí -- no pueden ser

combinadas en una teoría mayor que las englobe -- comparten, sin embargo, ciertas presuposiciones y categorías analíticas que permiten su sistematización en un paradigma de la secularización" (Frigeiro, F, 1998, s/p, [http:// bibliotecavirtual.clacso.org. Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

Del análisis que hace de todos estos aportes, Oliver destaca que el paradigma de la secularización esta constituido por tres elementos claves que son diferenciación, racionalización y mudanización; además de otros conceptos que se aglutinan subordinados sobre éstos como son automización, privatización, pluralización y colapso de cosmovisión (Valeriano, 2006, p. 8 y Frigeiro, 1998, s/p). Partiendo de tales conceptos, que considera elementales en la constitución de este paradigma, lo describe de la siguiente forma:

www.bdigital.ula.ve

... la religión se habría diferenciado progresivamente de otros dominios de la vida social, emergiendo eventualmente como un dominio institucional específico dentro de un nuevo tipo de estructura social compuesta de varias instituciones (educación, política, economía, etc.). Al mismo tiempo, las diferentes instituciones no religiosas nacidas de este proceso de diferenciación empiezan a trabajar sobre criterios racionalmente relacionados a sus funciones sociales específicas, independientemente de cualquier control o guía religiosa. De manera crucial, la economía y el Estado empiezan a trabajar de manera racional por su propia lógica interna. El impacto de estos procesos sobre la esfera religiosa es muy acusado. Las instituciones religiosas pierden cierta especificidad y se hacen más mundanas. Las organizaciones religiosas empiezan a atender más directamente a las necesidades psicológicas de sus miembros antes que a su salvación (Valeriano, 2006, p. 8, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

A la par de estos procesos básicos la religión experimenta la *automización* de las otras esferas sociales respecto de la misma, perdiendo el control sobre ellas; se *privatiza* en tanto que cada individuo construye de forma privada la creencia que mejor se adapta a su estilo de vida; y se *pluraliza*, de tal modo que las denominaciones religiosas comienzan a competir, en una suerte de mercado religioso, por sumar adeptos -- que son libres de escoger la opción religiosa de su preferencia -- demarcando límites de competencia (Adaptado de Frigeiro, 1998, s/p [http:// bibliotecavirtual. clacso. org. Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

Finalmente, el *colapso de la cosmovisión y la no creencia*, son producto del mismo escenario de pluralismo religioso, tras el cual ninguna religión puede arrogarse el dominio de la verdad absoluta. Todas las denominaciones se disputan la correcta interpretación del universo, generando una crisis de credibilidad que a nivel individual se puede manifestar como no creencia (Frigreiro, 1998, s/p).

Dentro de esta narrativa de procesos se concluye con la premisa del desencantamiento del mundo, que se traduce en la minimización de la esfera de lo sagrado, la cual cediendo el dominio legitimador del que había gozado en la sociedades pre-modernas a la racionalidad científica, termina perdiendo relevancia e importancia en la sociedad:

En consecuencia, la esfera de lo sagrado se ve cada vez más restringida, y se produce un desencantamiento del mundo, en la medida en que se recurre a explicaciones científicas para comprender fenómenos que en otras épocas eran interpretados de acuerdo con la doctrina religiosa. Por otro lado, se produce una separación de la Iglesia hegemónica del Estado, una quiebra del

monopolio religioso y el desarrollo de un mercado religioso en el cual el individuo puede escoger qué fe profesar. La existencia de varias fes que compiten por la preferencia de los individuos, añadido al creciente poder de la ciencia, debilita las posibilidades de la religión de ser la principal fuente de legitimación (Frigeiro, 1998, s/p, [http: // bibliotecavirtual. clacso. org. Ar/ ar/ libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

Bajo estos preceptos teóricos el paradigma de la secularización logra su materialización en la década de los setenta, ofreciendo una interpretación particular de las relaciones entre la religión y la modernidad, sintetizada en la tesis del declive de lo sagrado en el contexto de la misma. Cierta o falsa, lo cierto es que una década después este axioma comenzaría a ser cuestionado dando lugar a un debate del que hoy por hoy aun no se ha dicho la ultima palabra.

www.bdigital.ula.ve

III.- LA SECULARIZACIÓN EN DUDA: PRINCIPALES CRÍTICOS

A pesar de haber constituido el paradigma de la secularización uno de los dogmas más ampliamente aceptados en el ámbito de la sociología y de otras ciencias sociales, en las últimas décadas el mismo ha sido fuertemente cuestionado en manos de sociólogos que, lejos de asociar a la modernidad con el recogimiento de las religiones, asumen que en el escenario de la misma la

religión experimenta una serie de transformaciones que evidencian su durabilidad e importancia en el contexto de las sociedades de hoy.

La secularización empezó a ser crecientemente cuestionada en torno a los años ochenta. La vigorosa emergencia de nuevos y viejos movimientos fundamentalistas con gran capacidad para definir el escenario político internacional y el creciente surgimiento de nuevas religiones constituían, entre otras evidencias, la mejor prueba de una realidad social no secularizada:

... cada vez más, los investigadores perciben que, si bien la religión puede haber perdido importancia en varias áreas de la vida social, no necesariamente ha disminuido su relevancia para las personas. Prueba de ello la constituyen los altos índices de creencia en Dios en los distintos países, los numerosísimos nuevos grupos religiosos que se expanden por todo el mundo y las corrientes renovadoras que surgen dentro de las iglesias instituidas (Frigeiro, 1998, s/p, [http:// bibliotecavirtual. clacso. org. Ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf)).

La idea de la decadencia y retirada de la religión del mundo moderno, fue y es puesta en entredicho, no solo por sociólogos que nunca fueron disuadidos por la misma, tal como es el caso de Hadden, Stark, Iannaccone, entre otros, -- quienes la han considerado como una simple doctrina, ideología, mito, e inclusive han propuesto eliminar el término de toda discusión -- sino por algunos de sus principales hacedores, tal como es el caso de Peter Berger, quien a pesar de haber aportando tanto a la articulación de este paradigma, una década

después hace una revisión de sus ideas originarias, constituyéndose en la actualidad en uno de sus principales detractores.

Luego de haber sido una de las figuras protagónicas de la teoría de la secularización, **Peter Berger** asume una posición distinta respecto al papel de las religiones en la modernidad. Su criterio actual parte por considerar que la teoría de la secularización no es una teoría de alcance general, sino que la misma quizás solo sea válida para un periodo muy determinado de la historia europea.

En la nueva visión Bergeriana la modernización no ha tenido los mismos efectos secularizadores en todas partes, de tal modo que así como la secularización en algunas sociedades del mundo a ido paralela al proceso de modernización, en otras partes la modernización ha generado fuerzas contra-secularizadoras que ponen en jaque la valides de la teoría:

Para hacernos una idea válida de la situación global de la religión hoy en día, uno de los tópicos comunes que tenemos que desechar es el de que nuestra época es de secularización. Es decir, tenemos que desterrar la idea de que la modernidad y el declive de la religión son fenómenos inseparables. A mí me quedó claro trabajando como sociólogo de la religión; al igual que la mayoría de los estudiosos de dicho ámbito, tuve que desecharla ante la evidencia apabullante de los datos empíricos. Curiosamente, muchos teólogos que se afanan en adaptar el cristianismo a la presunta visión del mundo del "hombre moderno" sí que siguen manteniendo esa idea. No; nuestra era no es la de la secularización, más bien al contrario: estamos en un momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global (Berger, s/f, p. 65, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Berger parte por reconocer que el tema de la secularización es muy complejo dada la misma naturaleza de las relaciones entre la religión y la modernidad. Para él, por ejemplo, la secularización a nivel societario no esta relaciona con la secularización individual o a nivel de las conciencias. Muchas instituciones religiosas han experimentado un enorme retroceso en el poder que tenían en algunas sociedades, pero ello no quiere decir que sus creencias hayan desaparecido en las vidas de individuos; de igual forma existen instituciones con gran poder social y político a pesar de que muy pocas personas sigan sus creencias (Berger, 1999, comentado en Valeriano, 2006, p. 12, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Siguiendo tales premisas y asumiendo una visión global de la cuestión religiosa, Berger no avala la validez de una teoría general de la secularización, construyendo una nueva tesis en la que afirma la desecularización del mundo, destacando como única excepción de su tesis el caso de Europa:

... la mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre –y en algunos lugares más religioso que nunca–, aunque existen dos excepciones. Una es sociológica y la otra geográfica. La excepción sociológica es la élite cultural transnacional, que consiste fundamentalmente en gente con una educación elevada de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales. Permítanme llamar a esto el “club de cultura universitaria”. La excepción geográfica es Europa central y occidental. He llamado a esto “eurosecularidad”. Tanto los datos conductuales como los subjetivos (esto es, datos sobre prácticas y creencias religiosas manifiestas) indican que tales regiones europeas constituyen una excepción. También parece que la secularización forma parte del paquete de una cultura europea común, que se ha extendido de norte a sur (sobre todo en España e Italia durante la

posguerra) y de oeste a este (tras el fracaso del comunismo). Irlanda, que en su día fue el país más católico, resulta un caso fascinante en este sentido, pues su "europeización" ha conllevado un notable declive del dominio cultural de la iglesia católica. El centro mismo de esta secularidad europea se puede localizar en la Alemania del Este y en la República Checa. Hay algunos otros casos locales interesantes, como Australia y Quebec; que quizás podrían describirse como casos de "europeización a distancia (Berger, s/f, p. 66 <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Los elementos que soportan la nueva teoría Bergeriana reposan en las mismas condiciones generadas por el pluralismo religioso, a las que en su obra *El dosel de lo Sagrado* atribuyo la decadencia de la religión. El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Las institucionales se traducen en el establecimiento de una suerte de mercado religioso – esto para Berger no implica que se puedan aplicar los términos de la economía de mercado al estudio de la religión -- lo que quiere decir que las instituciones religiosas deben competir por capturar clientela. Ello, genera un nuevo tipo de relaciones entre las instituciones, que además de competir deben emprender acciones tendientes a regular la competencia¹ (Berger, 2006, p. 3, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf).

De igual forma el pluralismo religioso tiene importantes consecuencias cognitivas: "Ello puede resumirse en una frase: la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia" (Berger, 2006, p. 4, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf). De tal modo, que no dándose

ninguna religión por sentada el individuo debe escoger y construir su propia creencia:

El individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes no dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. Ahora debe reflexionar acerca de los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que escoger. Una religión que se escoge, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentado. No es necesariamente menos fervorosa, ni tampoco cambian forzosamente sus proposiciones doctrinales. Lo que varía no es tanto el qué sino el cómo de la creencia religiosa. Por tanto, un católico moderno puede profesar las mismas doctrinas y entregarse a las mismas prácticas que sus antepasados de una aldea católica tradicional. Pero él ha decidido —y debe continuar decidiendo— creer y conducirse así. Ello transforma su religión en algo más personal y más vulnerable. Dicho de otro modo, la religión se subjetiviza y la certeza religiosa resulta más difícil de alcanzar (Berger, 2006, p. 4, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fernandois_1.pdf).

Más allá de las consecuencias generadas por el pluralismo religioso, y orientándose a la causas del mismo, Berger considera que la creciente centralización del mercado como punto de referencia de la organización de las sociedades modernas, de la acción del Estado, de la colectividad y del individuo, ha generado las condiciones de posibilidad del actual pluralismo religioso, motivado en parte por el mismo fracaso del mercado como eje de dicha organización y facilitado por los márgenes de libertad y participación que han tenido que desarrollar las democracias en el contexto de la modernidad:

La ascendencia del mercado en el plano económico, seguida de una "victoria ideológica" de los valores del mercado, es simultánea a un proceso de apertura en el campo religioso, mediante el cual nuevos actores religiosos han venido ganando y desplazando padrones vigentes de relaciones entre religión y política, religión y economía, religión y cultura. Gran parte de esos actores proviene de sectores sociales – pobres, negros, mujeres, por lo general de poca instrucción y sin tradición de participación sociopolítica – hasta entonces sin representación o visibilidad importante, pero objeto de intensa movilización en el contexto de la democratización o del impacto negativo de las políticas económicas de las últimas tres décadas (Buryti, s/f, s/p, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburyti10.doc>).

En esta perspectiva, la situación del mercado genera unos niveles de incertidumbre social suficientes -- innovación tecnológica, desempleo, fuerte competitividad, pérdida de posibilidades de cambio y realización y profundas desigualdades económicas -- que abocan al hombre a la búsqueda de unas condiciones mínimas de estabilidad personal, que por el hecho de no poder ser conseguida dentro de los parámetros de la modernidad, es buscada a través de aquellos aspectos de la comunidad que no se han visto afectados por el "progreso", tales como la religión y la moralidad, los lazos de sangre y de raza (Buryti, s/f, s/p, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburyti10.doc>).

Tales condiciones, conducen tanto a Peter Berger como Thomas Luckman (1997) a afirmar que parte del pluralismo religioso presente en las sociedades contemporáneas, tiene que ver con lo que llaman crisis latente de sentido; a partir de la cual el hombre moderno no cuenta con verdades únicas, nada se da por supuesto y no existen valores comunes que oriente la acción. Producto de

ello, emergen nuevas experiencias religiosas que florecen en muy diferentes direcciones y muchas de las cuales se concretan en el ámbito de lo privado (Adaptado de Martínez, s/f, pp.1-2, <http://www.fes-web.org/revista/archivos/res01/10.pdf>.)

Todo ello, conlleva a que Berger sostenga: si la ecuación "modernidad es igual a secularización" no se sostiene, hay otra proposición mucho más sostenible: "la modernidad favorece el pluralismo":

No hay ningún gran misterio en esto. Resulta de la ruptura del aislamiento de las comunidades culturales, ya que la gente y las ideas se mueven libre y masivamente por todas las fronteras culturales. El pluralismo tiene una consecuencia muy importante: mina el estatus de las creencias y valores que se dan por sentados, un proceso que afecta a la religión tanto como a cualquier otro componente de la cultura. Esto no quiere decir –como mantiene la teoría de la secularización– que la gente abandone creencias y valores, sino más bien que estos ahora son elegidos más que sobreentendidos. Es decir, que el pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree, sino cómo lo cree (s/f, p. 66, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Algunos de los datos empíricos aportados por Berger para apoyar su tesis desecularizadora, se refieren al crecimiento global y avasallante de dos religiones tal como son el islamismo renaciente y el protestantismo popular (Pentecostalismo). El Islamismo, interactúa en toda la vasta región que va desde China hasta el océano atlántico, incluyendo Europa y Norteamérica donde adquiere una notable presencia. Mientras el Pentecostalismo: "se ha estado

propagando como reguero de pólvora por toda Latinoamérica, África subsahariana y zonas de Asia oriental, y ha penetrado en grupos tan improbables como los gitanos europeos y tribus rurales de la India" (Berger, 2006, p. 2, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf). Ello, sin menospreciar la globalización menor de otras religiones como el Catolicismo, el Judaísmo, el Hinduismo y el Budismo.

Otro autor que se retracta de sus pronósticos secularizadores iniciales es **Harvey Cox**, quien treinta años después de su libro *The Secular City* cambia de opinión cuando escribe en su obra *Fire from Heaven* (1995) que: "hoy es la secularidad y no la espiritualidad, que puede estar próxima a la extinción". En relación a sus posiciones iniciales manifestó:

www.bdigital.ula.ve

Quizás era demasiado joven e impresionable cuando los académicos hacían estas tristes previsiones. En todo caso las había absorbido demasiado fácilmente y había intentado pensar cuáles eran sus consecuencias teológicas principales. Sin embargo, ahora está claro que las propias predicciones estaban equivocadas. Quien las hacía (...) admitía que la fe hubiera podido sobrevivir como herencia cultural, quizás en algunos reductos étnicos o en las costumbres familiares, pero insistían en que se había acabado la religión como fuerza capaz de dar forma a la cultura y a la historia. Todo esto no ha ocurrido. Al contrario, antes de que los futurólogos académicos tuvieran tiempo de llegar a cobrar su primera jubilación, un renacimiento religioso – de cierto tipo – ha empezado a manifestarse en todo el mundo (1995, p. XVI, en Irivignone, p. 2 http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf).

En sus estudios sobre el retorno de lo sagrado Cox trata de enfocar qué tipo de religiosidad es la que emerge en la época postmoderna; señalando – al igual que Berger -- al pentecostalismo carismático como la mejor señal del redimensionamiento de lo religioso. Cox hace énfasis en la importancia de los signos, de los milagros, de las curaciones, la demonológica, la escatología y el fin del mundo como las características de esta nueva espiritualidad (Comentado en Irvignone, p.3, http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf).

Paralelo al nuevo enfoque de Berger y Cox la posición de **Jeffery Hadden** representa una de las críticas más fuertes a la teoría de la secularización. En su artículo *Toward Desacralizing Secularization Theory* (1987) señala como el concepto de secularización está cargado de elementos ideológicos y doctrinales antes que teóricos, arguyendo que solo así se explica que a pesar de sus pocas evidencias empíricas éste axioma haya podido permanecer intocable. “Si los sociólogos no lo hemos hecho es, en su opinión, porque hemos sacralizado nuestro compromiso con la secularización” (Comentado en Valeriano, 2006, p. 9, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Hadden formula lo que para él es la esencia de la teoría de la secularización en los siguientes términos: “en su momento, el mundo estaba lleno de lo sagrado --en el pensamiento, en la práctica y en el mundo de las instituciones. Después del Renacimiento y la Reforma, las fuerzas de la modernización barren el planeta y la secularización, un proceso histórico que lo acompaña, relaja la dominación de lo sagrado. A su debido tiempo, lo sagrado

desaparecerá, excepto posiblemente, de la esfera privada" (Hadden, 1987, p. 598, comentado en Valeriano, 2006, p. 10, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

De acuerdo con su postura, el que la comunidad de sociólogos haya estado tan comprometida con la idea de la secularización, se explica por la herencia dejada por los precursores de la disciplina, quienes habiendo desarrollado un pensamiento secularizador, éste fue transmitido a las futuras generaciones en forma de una ideología que debía ser admitida más allá de toda prueba:

Según Hadden, la teoría de la secularización actual fue una creación de teóricos europeos de los años cincuenta que romantizaron el pasado religioso de sus países de origen, y construyeron la tesis con materiales heredados del evolucionismo. De hecho, la ideología de la secularización descansa más en creencias sobre el pasado que sobre el presente. Pero estas creencias no se acompañan con datos o pruebas, ni con la refutación de hipótesis alternativas de cambio religioso. Ha sido este abandono lo que ha mantenido intacta la teoría (Hadden, 1987, p. 602, en Valeriano, p. 10).

En su intento por demostrar el carácter reduccionista de esta teoría, Hadden ha realizado comparaciones entre la situación de la religión en el siglo XX y la situación de la misma en la Edad Media en pleno apogeo del cristianismo. No obstante, tales pruebas han generado muchos debates que inclusive han conducido a fortalecer la teoría clásica; ello en parte por los pocos datos disponibles y por la dificultad de medir a la secularización.

No obstante, muchos otros contraargumentan que tampoco se puede reducir la teoría de la secularización a sus componentes más empíricos y verificables. Estos ni siquiera serían válidos en todo el mundo occidental: "En particular, Estados Unidos mantiene tasas sorprendentemente altas de participación religiosa si se compara con Europa. Ni Japón ni los países de industrialización tardía parecen acompañados de una conspicua secularización (Valeriano, 2006, p. 11, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>). Con ello, Hadden se une a la posición de Berger de que la secularización no es una teoría de alcance general, sino una propuesta que explica realidades sociales muy específicas del mundo actual.

Uniéndose al sector de los acusadores, el sociólogo estadounidense **Rodney Stark** además de ser un ferviente crítico del paradigma secularizador, forma parte de los hacedores de la llamada *teoría económica de la religión*, con la cual se propone un nuevo marco explicativo a los procesos de cambio religioso en el mundo actual. Al desarrollo de este nuevo paradigma se le suman los aportes de **Roger Finke** y **Laurence Ianncone** quienes, junto a otros autores, representan los máximos exponentes de este nuevo enfoque.

Frente a la incapacidad de la teoría de la secularización para explicar el fenómeno del cambio religioso Stark propone con este nuevo enfoque: "una teoría coherente, derivada de unos supuestos limitados, que dé cuenta de las variaciones reales, de la pervivencia de la religión y explique de manera auténticamente científica, dentro de lo posible, la religión" (En Valeriano, 2006,

<http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>). Se trata de una teoría que aplicando los principios de la elección racional al hecho religioso representa una alternativa teórica para explicar los cambios suscitados en el área.

Dentro de este marco de análisis se parte por señalar el carácter ilusorio de la teoría de la secularización, de acuerdo con la cual se pronosticaban tres elementos que deben ser objeto de revisión. Tales elementos son, primero, el haber afirmado el carácter gradual de la modernización y la secularización; segundo, el haber pronosticado un mayor grado de diferenciación; y tercero, la afirmación de la secularización de las conciencias. El carácter falseable de este paradigma radica, según los exponentes de la teoría económica, en el último pronóstico, es decir, el referido a la secularización de las conciencias, el cual según sus argumentos nunca ha ocurrido:

Según Stark, esta secularización de las conciencias individuales no se ha producido, y además, en el largo plazo nunca se ha demostrado un declive de la participación religiosa en Europa. La verdadera pregunta sería por tanto, siguiendo a Grace Davie, por qué pese a las altas tasas de creyentes en Europa, éstos no ven la necesidad de participar en las instituciones religiosas con regularidad. La irreversibilidad de la secularización es un mito, como lo demuestra el renacer religioso en el este de Europa después de décadas de monopolio ateo. Y, finalmente, pese a que la mayoría de los estudios de la secularización se centran en el marco cultural cristiano, sus tesis se suelen extrapolar implícita o explícitamente a otros marcos; "sin embargo, nadie se ha molestado en explicarle esto a los musulmanes" (Stark, 1999, p. 251-253, en Valeriano, 2006, p. 13, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Entre los supuestos que caracterizan al enfoque económico es importante acotar que se considera el estudio de la religión en dos niveles. Un primer nivel, el individual, el cual se analiza enfatizando las relaciones de intercambio entre los humanos y lo sobrenatural. Un segundo nivel, el colectivo, el cual es examinado utilizando los conceptos de la oferta y la demanda. A diferencia de otros enfoques que solo han enfatizado en la demanda, a la que de paso la identifican con la necesidad, la teoría económica de la religión introduce la variable oferta, adoptando una visión normal de la demanda, la cual se considera como más o menos constante en todo tiempo y lugar. En este sentido, según la opinión de Stark:

... muchos otros enfoques sobre la religión se han concentrado en la demanda también (aunque se olvidan de la oferta), para lo que suelen utilizar el término necesidad; suelen proponer que "la gente se acerca a la fe motivada por privaciones sociales, deseos sublimados, neurosis, ignorancia, miedo, el complejo de Edipo, la falsa conciencia, o cualquier otro defecto, carencia o necesidad que puedan tener los seres humanos. El enfoque económico por el contrario adopta una visión "normal" de la demanda religiosa y la entiende como más o menos constante en todo tiempo y lugar. La religión es el intento de asegurarse recompensas socialmente deseadas cuando no hay medios alternativos. La vida humana implica por su propia naturaleza privaciones y aflicciones de diversos tipos que no pueden ser satisfechos por medios mundanos. Las ideas religiosas constituyen una guía para la obtención de recompensas, y son por tanto en sí mismas valiosas recompensas (En Valeriano, 2006, p. 14, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

De este modo, restando importancia a la demanda religiosa, la teoría economía de la religión da en el blanco al paradigma de la secularización. Éste, partiendo de la misma, formula el supuesto de que las personas han dejado de asistir a las iglesias porque ha habido un cambio de preferencias; escenario que conduce a la conclusión simplista de que la gente a dejado de asistir a las iglesias porque no siente necesidad de la religión.

En consecuencia, dejando de lado el enfoque de la demanda, esta nueva orientación teórica se concentra en el estudio de la oferta, en la cual ubica fundadas razones del cambio religioso: "Si partimos del supuesto de que la demanda religiosa es más o menos constante, aunque a veces sea latente, el cambio religioso es producto de transformaciones en el lado de la oferta. En suma, la demanda religiosa permanece relativamente constante, mientras que la oferta es mayor o menor, y el nivel agregado de participación religiosa depende de la diversidad y de la energía de las empresas religiosas que se dedican a ofertar" (Stark, en Valeriano, 2006, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Siguiendo estos argumentos, y haciendo un paralelismo con la microeconomía, ésta teoría considera que en lo religioso también los individuos tienen gustos variados, unos demandan mucho, y otros menos. En consecuencia ninguna empresa religiosa esta en capacidad de satisfacer tanta diversidad, generando que el estado natural de las religiones sea el pluralismo religioso. Esta posición resulta muy bien explicada por Finke cuando señala lo siguiente:

Como una única firma religiosa no puede moldear su atractivo para atender las necesidades de un segmento del mercado sin sacrificar su atractivo para otro, la oferta y la diversidad de la religión aumentan... Debido a la diferenciación subyacente a las preferencias de los consumidores, la competencia religiosa y el pluralismo crecerán, salvo que exista una regulación del Estado (1997, p. 51, en Frigerio, s/f, p. 37, <http://www.uca.edu.ar/sp/sec-ekonomicas/sp/ocsntacultad/ublicaciones/oletin/oledigi/um034/cbol3403.pdf>).

La consecuencia inmediata de tal regulación es la supresión del pluralismo religioso por parte de las religiones establecidas, que generan una suerte de monopolio religioso. Estas religiones, no producen incentivos para atraer a su mercado, siendo esto: "... lo que explica la situación de apatía religiosa a pesar de que la demanda y la creencia estén ahí, como revelan las encuestas. Así se puede resolver la paradoja de los "creyentes sin pertenencia" (David, 1990, en Valeriano, 2006, p. 15).

De este modo, en una situación de mercado religioso dominado por monopolios, las demandas religiosas no pueden ser debidamente satisfechas, salvo aquellas que son capturadas por las sectas con altos niveles de compromiso. Éstas son, según Stark, las características propias del escenario europeo donde las iglesias establecidas monopolizan el mercado, no generando incentivos para mantener sus clientelas, lo cual se traduce en una baja participación religiosa:

Según Stark, donde más avances ha conseguido la secularización ha sido precisamente entre cierto tipo de clero de las empresas monopolistas, prácticamente ateo, perezoso e incapaz de atender las demandas del público... Es allí donde el clero está mejor pagado, como en Alemania y Escandinavia, donde podemos esperar las tasas más altas de secularización. En Estados Unidos también podemos encontrar clero negligente o semi-ateo, especialmente entre los protestantes liberales, pero la situación de competición impide que sus efectos se hagan sentir tanto. (En Valeriano, 2006, p. 16).

Un escenario contrario ocurre en continentes como Latinoamérica, en donde se experimenta un resurgir religioso. En este caso, ha sido la incompetencia del clero católico lo que ha hecho posible el espacio ganado por el protestantismo, cuya entrada al mercado ha generado a su vez nuevas expresiones del Catolicismo, el renacimiento del Islam y el surgimiento de nuevas religiones que se expresan en forma de sectas. De igual forma, ocurre en Italia en donde la desregulación religiosa ha favorecido la desecularización.

Laurence Iannaccone, principal exponente de esta teoría -- considerado uno de los especialistas más destacados en cuanto a investigaciones sociológicas cuantitativas en el tema de la religión -- en su libro *Introduction to the Economics of Religion* publicado en 1998 expone una serie de datos que fortalecen los presupuestos de esta teoría, al corroborar la falsedad del pronóstico según el cual a medida de que la ciencia y la tecnología avanzan la religión inevitablemente debe declinar:

Mientras que el número de personas que se declaran ateas y agnósticas baja casi por todas partes, en casi todos los países del mundo (excepto algunos países europeos que estuvieron sometidos durante mucho tiempo a la propaganda anti-religiosa por parte de los regimenes comunistas), el numero de aquellos que declaran creer en alguna forma de poder superior a la persona humana o en una vida después de la muerte o que afirman dedicar algún tiempo a formas de rezo o meditación llega alrededor del ochenta por ciento de la población, alcanzando puntas de más del ochenta por ciento en países no secundarios, Estados Unidos incluidos (p. 1468, en Introvigne, p. 3, [http: // www. unav. es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf](http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf)).

Expuestos estos argumentos, bajo la teoría económica de la religión se llega a la siguiente conclusión: "en la medida que una economía religiosa es pluralista, los niveles generales de participación religiosa son altos. Inversamente, en la medida que una economía religiosa este regulada, y este monopolizada por dos a más firmas, los niveles generales de participación religiosa serán bajos" (Stark y Ianncone, 1993, p. 253, en Frigerio, p. 36, [http://www. uca. edu. ar/ esp/sec-feconomicas /esp/ docs-nfacultad/publicaciones/boletin/boledigi/num034/ ecbo13403. pdf](http://www.uca.edu.ar/esp/sec-feconomicas/esp/docs-nfacultad/publicaciones/boletin/boledigi/num034/ecbo13403.pdf)).

De esta manera, la teoría de la elección racional aplicada al mundo religioso se constituye en una alternativa muy atrayente para explicar los procesos de secularización y desecularización que experimentan algunas sociedades, basándose en los niveles de regulación del mercado de creencias. Dando por sentado que si algún día Peter Berger afirmo que el pluralismo religioso había

acabado con el dosel de lo sagrado, contrariamente la historia había demostrado, que dicho pluralismo era la mejor garantía del vigor religioso en el mundo contemporáneo.

Finalmente, a la par de estos aportes teóricos, sociólogos como Robert Bellah, Joan Estruch, Franco Ferraroti, y la socióloga norteamericana Nancy Ammerman, entre otros, desarrollan argumentos científicos de suma importancia, que siguiendo la línea de los ya expuestos, han colaborado en la tarea de poner en entredicho la fortaleza del paradigma de la secularización; abriendo a la sociología de la religión a nuevas explicaciones que pretenden estar a la altura de la complejidad que asume el estudio de la religión en el mundo actual.

www.bdigital.ula.ve

IV.- RESUMEN

Como paradigma teórico la secularización logra su desarrollo en la década de los setenta en manos de importantes sociólogos tales como Harvey Cox, Peter Berger, Thomas Luckman, Bryan Wilson y David Martin, entre otros, quienes a partir de sus aportaciones teóricas logran la articulación de este paradigma, el cual se convertiría durante esa década en el axioma central de explicación de los cambios experimentados por la religión en el contexto de la modernidad.

Más allá de las versiones cuantitativas y cualitativas de la tesis de la secularización; versiones éstas que demarcan las diferencias existentes entre las

interpretaciones teóricas del proceso, existen importantes puntos de encuentro que permiten afirmar la existencia y constitución de la teoría de la secularización como paradigma.

Los puntos de encuentro de los distintos enfoques se basan en el compartir una serie de conceptos sobre los cuales definen el proceso de secularización y por tanto el papel de las religiones en el mundo moderno. Tales conceptos son: *diferenciación* de la religión respecto del resto de las esferas de la sociedad, y *racionalización* y *mundanización* de la misma. Además de los conceptos de *automización* y *privatización* de la religión, *pluralización* y *colapso de cosmovisión*.

No obstante el predominio explicativo gozado por la teoría clásica de la secularización, bajo la cual se pronosticaba el declive de la religión, cuando no su desaparición, en el contexto de las sociedades modernas, a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la misma comenzó a ser cuestionada en manos de sus propios hacedores y de un importante grupo de sociólogos que nunca fueron disuadidos por los principios explicativos de la misma.

Destacan entre sus principales críticos Harvey Cox y Peter Berger quienes haciendo una revisión de sus posiciones originarias declaran el carácter parcial de la teoría de la secularización y formulan un nuevo enfoque, el de la *deseccularización* de las sociedades, bajo el argumento de que el pluralismo religioso lejos de implicar el decaimiento de la religión propicia su efervescencia.

De igual modo, destacan entre sus críticos el sociólogo J. Hadden, y Rodney Stark, Laurence Ianncone y Roger Finke, estos últimos principales fundadores de la teoría económica de la religión, que se pronostica como un nuevo paradigma teórico que, aplicando los principios de la elección racional al fenómeno religioso, propone ser una alternativa científica al estudio de la religión en el mundo contemporáneo.

Estas y otras posturas teóricas derivadas de expertos en la sociología y la historia de la religión, constituyen una posición crítica, que además de pretender demostrar las debilidades de la teoría de la secularización, proponen su necesaria revisión y sustitución por otros principios explicativos que den cuenta de la verdadera situación de la religión en el mundo actual. Ello como punto de partida, de la subsiguiente toma en cuenta de los fenómenos políticos, sociales y culturales que se derivan del derrumbamiento del dogma de un orden social secular.

¹ Por ejemplo, el judaísmo estadounidense ha hecho ingentes esfuerzos por inmunizar a los judíos contra actividades misionales cristianas. Con todo, las instituciones religiosas rivales también negocian entre sí para regular la competencia. Lo anterior ayuda a aclarar, al menos en parte, el fenómeno conocido como "ecumenicidad": la concordia ecuménica entre las iglesias cristianas supone, por lo menos parcialmente, acuerdos explícitos o implícitos de no incursionar en el territorio del otro. Hasta hace algunas décadas ese proceso de negociación entre iglesias protestantes estadounidenses se conocía como "cortesía" ("comity"). Las denominaciones protestantes se distribuyeron entre sí ciertas áreas para sus actividades de propagación, asignando una determinada zona a, por ejemplo, los presbiterianos; las demás, por ende, se comprometieron a mantenerse alejadas de ese territorio (Berger, 2006, p. 4, http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf).

www.bdigital.ula.ve

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO IV

CAPITULO IV
DEBATE SECULARIZACIÓN – DESECULARIZACIÓN
SEGUNDA PARTE: LOS DEFENSORES DE LA SECULARIZACION ORTODOXA

I.- INTRODUCCIÓN

De cara a enfrentar los embates sufridos por la teoría clásica de la secularización no han faltado quienes hayan salido en su defensa. La tutela de este paradigma ha estado en manos de un grupo minoritario de sociólogos, que convencidos del carácter secular del mundo moderno, le siguen utilizando como referencia explicativa aunque con algunas reservas y modificaciones. Tal es el caso de los británicos Ronald Inglehart, Pippa Norris y David Bruce, quienes representan los máximos defensores de la secularización ortodoxa.

De este modo, en el intento de continuar develando la trayectoria de este debate, en el presente capítulo reflejaremos la otra cara de la discusión en torno a la secularización, es decir, los argumentos de aquellos para quienes la misma constituye una característica esencial de las sociedades modernas. Desarrollaremos estas perspectivas, las cuales siendo defensoras del paradigma tradicional, lo asumen introduciendo algunos límites y nuevas variables explicativas que redefinen el modelo clásico de la secularización.

Finalmente, expondremos algunas perspectivas teóricas que representando una síntesis y refinación de este debate nos serán de mucha ayuda para trazar algunas conclusiones sobre el cambio religioso en el mundo actual. Ello, como puerta de entrada a nuestro análisis subsiguiente, referido a la importancia que tienen estos procesos en la configuración de la política actual.

II.- LOS DEFENSORES DE LA SECULARIZACIÓN ORTODOXA

Del mismo modo que la crítica al paradigma de la secularización ha generado nuevos enfoques de explicación a los cambios religiosos, su defensa también ha estimulado la generación de nuevos modelos que, defendiendo la idea del paradigma originario, introducen nuevos elementos de explicación.

Tal es el caso del modelo de secularización propuesto por los británicos **Ronald Inglehart y Pippa Norris** (2004), en su estudio titulado: *Sagrado y Secular: La Religión y la Política Mundial*, en el que intentan demostrar que: "el proceso de secularización, entendido como la erosión de prácticas, valores y creencias religiosas, se ha producido sobre todo entre los segmentos sociales más prósperos de las naciones postindustriales, ricas y seguras" (Norris e Inglehart, 2004, p. 4, en Valeriano, 2006, p. 17, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

La tesis formulada por Norris e Inglehart trata de vincular el nivel de secularización de las sociedades con factores como el crecimiento económico, la igualdad socio-económica y el desarrollo humano. Es decir, para ellos, la secularización de las conciencias es un hecho real, y la misma está relacionada con los sentimientos de vulnerabilidad a riesgos físicos, personales y de la sociedad en su conjunto. De tal modo, que los niveles altos o bajos de estos factores inciden directamente en los niveles de secularización de las diversas sociedades.

En este sentido, se sostiene, por ejemplo, que altos niveles de seguridad existencial significaran una erosión de los valores, creencias y prácticas religiosas dentro de una sociedad. Mientras, inversamente, la pobreza, las desigualdades económicas y las fallas en el desarrollo humano, generan un clima social de incertidumbre cuyo resultado es el aumento de la religiosidad.

De igual modo dentro de este enfoque se introducen otras variables como las tasas de fertilidad para explicar el grado de secularidad. Así, se argumenta que mientras las tasas de fertilidad sean bajas y las familias tengan mayor acceso a la planificación familiar la importancia de la religión es mucho menor. A diferencia de los países pobres en los que la planificación familiar es escasa, en cuyo caso la religión juega un papel de gran importancia en el reforzamiento de la estructura familiar.

Valiéndose de datos se setenta países que presentan distintos grados de desarrollo, Norris e Inglehart aceptan la tesis de la secularización, agregándole a la misma dos dimensiones que la redefinen: La primera, que los niveles de secularización están vinculados con los del desarrollo de una sociedad, a través del surgimiento de la seguridad existencial; y la segunda, referida a que no consideran, como si lo hacían los defensores clásicos del paradigma, que el desarrollo y la secularización sean un proceso lineal o universal.

Otro intento de defensa del paradigma lo encontramos en el enfoque de la diferenciación, el cual parte por considerar la distinción entre la secularización a nivel individual y al nivel societal. Para este enfoque no existe duda del declive de la importancia social de la religión, a pesar de que la misma sigue siendo relevante a nivel individual. Para **Bryan Wilson**, uno de sus exponentes, no se necesita que la mayoría de los individuos hayan perdido todo su interés en la religión. Sostiene que lo más importante es que la misma deje de ser significativa en el funcionamiento de la sociedad.

Simplemente, desde este enfoque, asumiendo el proceso de secularización desde un punto de vista cualitativo, se defiende la idea de que la religión se ha diferenciado del resto de la estructura social más amplia, lo cual corrobora su declive en la sociedad, a pesar de que pueda tener alguna importancia en los valores personales de los actores sociales.

Dicho esto, destaca entre las posturas más firmes de este enfoque, el trabajo de británico **Steve Bruce**, quien se ha dedicado a contrargumentar las críticas – ya expuestas – que sociólogos como Hadden y Stark han formulado sobre el paradigma. Para ello ha recopilado y sistematizado un importante conjunto de evidencia empírica que refuta, según sus argumentos, las posturas asumidas por los críticos. Bruce afirma estar del lado correcto del debate en torno a la secularización, cuando afirma:

A medida que se industrializaban, las sociedades se dividían entre los verdaderos creyentes y los que dejaban de serlo. La cosmovisión religiosa cedió el paso a una cultura pública crecientemente secular. Hacia la mitad del siglo XIX, la religión se había separado tanto de la vida cotidiana que sus partidarios podían ser contados. Sea lo que sea lo que contemos, afiliación, asistencia, ceremonias religiosas para marcar los ritos de paso, o los indicadores de creencia, ha habido un gran descenso en todos los indicadores religiosos (Bruce, 2006, p. 414, en Valeriano, 2006, p. 17, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Partiendo de la complejidad de las relaciones entre modernización y religión Bruce considera imposible hablar de un teoría de la secularización unificada. Combinado aportaciones de clásicos como Durkheim y Weber, y de otros como Berger, Wilson y Martin, elabora un modelo sintético que corrobora el carácter secular del mundo moderno. De este modo, Bruce defiende la ortodoxia, pero en el contexto del marco cultura occidental.

Para Bruce, existen tres factores elementales que explican la indiferencia hacia la religión, tales como son el monoteísmo, la Reforma Protestante y el individualismo moderno. De estas tres fuentes principales se derivan otros factores importantes en la explicación de la secularización, como lo son la tecnología y la industrialización, el relativismo cultural y la diferenciación estructural (En Valeriano, 2006, p. 18, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Con su modelo de análisis – que no hace más que sintetizar los argumentos sobre los cuales nace el paradigma –, Bruce se dedica a cuestionar la teoría económica de la religión, y más específicamente los argumentos de Roger Stark. En este último sentido, señala que la relación que se hace desde esta teoría entre la vitalidad religiosa y el pluralismo social no arrojan los resultados esperados por la misma.

www.bdigital.ula.ve

Además de ello acota, respecto de lo señalado por la teoría económica sobre los bajos niveles de participación religiosa en Europa que: “en Europa la identificación religiosa es mucho mayor en países monopolizados por una iglesia – como Irlanda y Polonia, por ejemplo– que en países más plurales y diversos, como Gran Bretaña. O, comparando los países bálticos, en Lituania, abrumadoramente católica, la identificación religiosa es mayor que en Letonia y Estonia, más diversas” (En Valeriano, 1998, p. 18).

En consecuencia, para Bruce: “cualquier apoyo puntual que pueda encontrar la teoría de la elección racional relacionando la diversidad y la

vitalidad religiosa mediante una comparación de varios países en un momento dado, queda cuestionado por los estudios diacrónicos realizados para un país en concreto. En la medida en que las sociedades se hacen más diversas, devienen más seculares (2006, p. 427, en Valeriano, 2006, p. 18, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Por lo demás, Bruce no está de acuerdo con la estrategia de aplicar los principios de la elección racional a la religión; ésta no es una preferencia, sino una identidad heredada, que de ser cambiada por el individuo, éste mismo debe pagar un costo personal. Y contradictoriamente a lo que postula la teoría económica, afirma que solo en las sociedades altamente seculares, con un comportamiento religioso reducido, la gente tendrá opción a cambiar de religión (2006, p. 427, en Valeriano, 2006, p.19).

Frente al caso específico de la realidad estadounidense, que es el modelo de estudio utilizado por los críticos para avalar una supuesta desecularización, Bruce considera contrariamente que la religión en este país no tiene el protagonismo que los críticos le asignan. El cristianismo ha perdido mucho poder, incluyendo la nueva derecha cristiana, que según su juicio, realmente no ha alterado el sistema político estadounidense.

El estudio de la religión en este país tiene que contar con variables como el tipo de sistema político, que siendo federal, ha propiciado la generación de subculturas de cristianos conservadores que logran a través de una serie de

mecanismos – medios de comunicación, escuelas, universidades y empresas -- alguna hegemonía en dicha sociedad.

En relación a los señalamientos sobre el fracaso de la teoría clásica al señalar el carácter lineal entre modernización y secularización, acota que no necesariamente es así, debido a una serie de factores, propios de ciertas realidades sociales, que pueden interferir en el desarrollo paralelo de ambos procesos. De este modo, sostiene, que la religión permanecerá siempre que tengan una función social importante que cumplir:

En particular, el proceso se retrasará allí donde la religión encuentre o retenga otro “trabajo que hacer” que el de conectar a los individuos con lo sobrenatural. El proceso no tiene por qué ser gradual. En particular, la religión puede mantener su importancia en el propio proceso de la modernización, o incluso aumentarla temporalmente, en especial en etapas tempranas y medias. El desarraigo físico y cultural puede sobrellevarse mejor gracias a una religión compartida. La iglesia ofrece algo así como un grupo de apoyo que comparte sus valores y habla un idioma reconocible; al mismo tiempo, también tiene contactos con el nuevo mundo social al que se han de adaptar las nuevas generaciones de trabajadores. La religión también puede encontrar un “trabajo extra que hacer” como garante de la identidad de un grupo. Allí donde la cultura, la identidad y la autoestima de un grupo social o una sociedad se encuentren desafiadas, la secularización se inhibirá, porque la religión puede proporcionar recursos para la defensa cultural de un grupo de estatus, una etnia o una nación. Así lo atestiguan, por ejemplo, el papel jugado por el catolicismo en Polonia frente al mundo soviético y en Irlanda frente a la colonización protestante (Bruce, comentado en Valeriano, 2006, p. 20-21, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

No obstante, a pesar de que el proceso no es lineal, Bruce sostiene que es irreversible, es decir, una sociedad que este en proceso de modernizarse consecuentemente va a ser una sociedad secularizada, aunque los dos procesos no se den de forma gradual. Ello, aun con la emergencia de nuevas religiones que resulten muy llamativas; el destino de la religión es dejar de tener el poder de articular la sociedad. Lo contrario solo puede materializarse en sociedades donde no se respete la autonomía del individuo. En este sentido señala:

En Occidente, podemos cambiar de dioses igual que cambiamos de electrodomésticos, pero esto no nos va a llevar a un consenso sobre la religión como el que había anteriormente. Si permitimos que el individuo elija, los anhelos espirituales extendidos por la sociedad no van a generar una serie de creencias compartidas. No es probable que en Occidente se abandone el grado de autonomía individual actual (Bruce, en Valeriano, 2004, p. 21 <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Ya para concluir con su postura, Bruce cree que el resultado de esta serie de procesos no necesariamente tiene porque ser el ateísmo; para Bruce esta conclusión es concederle demasiada importancia a la religión. La situación real de las religiones en la modernidad se traduce en su declive de poder, prestigio y popularidad; es decir, un escenario en la que la religión pervive ante la indiferencia pública, como producto de la pérdida de su relevancia para el sistema social.

III.- UNA REFINACIÓN DE LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN: JOSE CASANOVA

José Casanova, español radicado en los Estados Unidos y profesor de Sociología de la New School University de Nueva York, en su obra *Religiones públicas en el mundo moderno* (2000) ofrece una teoría de la secularización refinada, que tiene como propósito clarificar algunos malentendidos del debate y reemplazar aspectos importantes de la discusión.

Según Casanova, el primer malentendido se refiere al término mismo de secularización, el cual es utilizado en sentidos distintos por europeos y norteamericanos. Los europeos lo utilizan en una doble acepción: la primera, para referirse al ubicuo e innegable proceso histórico de contracción del tamaño, poder y funciones de las instituciones eclesásticas frente a otras instituciones seculares; y la segunda, para referirse al declive de las prácticas y las creencias religiosas de los individuos; para ellos ambos procesos están lógicamente conectados. (En Valeriano, 2006, p. 22, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Por su parte, los norteamericanos asumen el término secularización más relacionado con las conciencias individuales, es decir, se apegan más a la segunda concepción de los europeos, pero no porque no estén de acuerdo con la secularización de la sociedad, sino porque la dan por hecho:

Desde la independencia, Estados Unidos siempre han sido una sociedad secular. Pero no han visto ninguna evidencia de que este incuestionable hecho haya conducido a un declive progresivo de las prácticas y creencias religiosas, sino más bien al contrario. Consecuentemente, muchos sociólogos de la religión norteamericanos tienden a descartar la teoría de la secularización como un mito europeo (Casanova, 2003, p. 18, en Valeriano, 2006, p. 23[http: //www. ifs. csic. es/ practica/ estlaico/ esteban.pdf](http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf)).

Otro de los malentendidos se refiere a si la secularización es un proceso específicamente occidental o cristiano, o si más bien esta relacionada con el proceso de industrialización o más específicamente con la modernización. De allí, las dificultades de cómo interpretar las relaciones entre la secularización y la modernidad fuera del marco occidental.

Esto hace que se hallen en el debate posiciones que solo son validas para Europa y otras – tal como la propuesta por la teoría económica – solo aplicables a la realidad estadounidense. Casanova ataca a tales posiciones como parroquialista o provincianistas, porque dejan en oscuridad la situación de la religión en el resto del mundo:

El modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. El paradigma alternativo americano que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados religiosos funciona relativamente bien en el caso de Estados Unidos, pero no en Europa. Ninguno ofrece una explicación válida de las variaciones internas en el marco de Europa. Y lo que es más importante, ninguno sirve mucho para abordar otras zonas y religiones del mundo. Necesitamos dirigir de nuevo

nuestra atención más allá de Europa y de Occidente, historizar y contextualizar nuestras categorías, y adoptar una perspectiva más global, lo cual debería ayudar a relativizar las pretensiones universales de evoluciones históricas particulares (Casanova, s/f, p. 74, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Dadas estas ambigüedades, Casanova propone trascender el debate en cuestión al que considera como una discusión estéril, que ha llegado a un punto muerto, planteando la necesidad de asumir una perspectiva global que permita dar cuenta de la situación real de las religiones en el mundo contemporáneo.

Para ello, traza como primera línea de la discusión disociar la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, puesto que: "el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transformación de la cristiandad occidental y pudiera no ser directamente aplicable a otras religiones mundiales con modos de estructuración de lo sagrado y lo profano muy diferentes" (Casanova, 2003, p. 23, en Valeriano, 2006, p. 23 -24, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Casanova señala que en Europa se dio el triunfo del secularismo como teoría teleológica del desarrollo religioso y ello hace que la situación europea sea incomparable. De allí, que señale: "ha sido nuestra tendencia a unir procesos de secularización a procesos de modernización, antes que a las pautas de fusión y disolución de las comunidades políticas, religiosas y sociales, es decir de iglesias, estados y naciones, lo que está en la raíz de nuestro punto muerto teórico"

(Casanova, 2003, p. 26, en Valeriano, 2006, p. 22, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Por otra parte, no está de acuerdo con hablar del resurgir de las religiones, como si previamente la misma hubiese desaparecido. Para él la situación experimentada actualmente por las religiones tiene que ver con el contexto estructural de la condición humana contemporánea. Más precisamente, según sus estudios de la materia, la evolución actual de la religión está relacionada con tres aspectos.

El primero de ellos, se refiere a la evocación por parte de la condición global de aspectos cuasi-religiosos que tienen que ver con la naturaleza de la humanidad, la correcta organización de la sociedad y del orden mundial, y la preservación de la ecología global:

... los discursos universalizantes relacionados con temas de la humanidad en su conjunto son de por sí discursos religiosos, independientemente de si se basan en fuentes tradicionales "religiosas" o en las modernas "seculares". Las visiones de la humanidad global marxista, feminista o ecologista compiten a este nivel con las visiones reformuladas del cristianismo, el islam o el budismo. Los proyectos de globalización que compiten y son rebatidos –incluyendo las guerras culturales sobre la religión y el humanismo secular– operan a este nivel. Todo lo que tiene que ver con "lo profundo de la vida" se convierte por definición en religión (Casanova, s/f, p. 74, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

En segundo lugar, Casanova señala que los procesos de globalización tienden a exacerbar las cuestiones de identidad común, individual y colectiva. La conciencia reflexiva de un mundo global conduce a la relativización de la identidad personal del propio yo en relación a la existencia de una humanidad global: "Hoy, como siempre, la religión está intrínsecamente unida a procesos de formación de identidad individual y colectiva, ya sea en la forma de reafirmación y reconstrucción de identidades religiosas tradicionales como en la construcción de otras nuevas" (Casanova, s/f, p. 75, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

En último lugar, la situación actual de las religiones está dada por la relativización de la nación considerada como comunidad fundamental. De ello se desprende una gran acentuación de lo local y lo global sobre lo nacional; en éste contexto cobran vida las religiones mundiales que se constituyen como sistemas culturales significantes y comunidades imaginadas como transnacionales que compiten con las identidades nacionales.

Ahora bien, saliendo de las condiciones estructurales a las que Casanova atribuye la razón de la actual evolución de las religiones, y ya pasando a su postura sobre el fenómeno en sí, Casanova frente a interpretaciones como la del retorno de lo sagrado o la de la desecularización, prefiere referirse a la desprivatización de la religión. Terminó este, que le permite abordar tres cuestiones clásicas de la teoría tradicional de la secularización, tales como lo son

la emancipación de las esferas seculares de la religión, la privatización de la religión, y finalmente el declive general de las creencias y prácticas religiosas.

En este último sentido, lo primero que señala es que la interconexión de estos tres procesos se da forma inteligible solo en el contexto europeo, pero no en otros como en los Estados Unidos, donde la separación del Estado de las Iglesias, no conlleva ni a la privatización de la religión ni al declive de la misma.

Para Casanovas desde los años ochenta la humanidad asiste a un desprivatización de la religión. Luego de haber resistido las religiones décadas de marginación producto de las fuerzas secularizadoras, las mismas emergen para recuperar sus espacios de cara a enfrentar los embates generados por la modernidad:

Lo que era nuevo en los 80 fue el hecho de que las tradiciones religiosas de todo el mundo –protestantismo, catolicismo, judaísmo, islam, hinduismo y budismo– rechazaran aceptar los roles marginales y privatizados que habían reservado y prescrito para ellas las teorías de la modernidad, teorías políticas liberales. Por todo el mundo las religiones están entrando en la esfera pública y en el campo de batalla de la protesta política no sólo para defender su feudo tradicional –como hicieron en el pasado– sino también para participar en las mismas luchas de cara a definir y sentar las fronteras modernas entre las esferas privada y pública; entre legalidad y moralidad; entre familia, sociedad civil, economía y estado; entre naciones, estados y civilizaciones en el sistema global emergente (Casanova, s/f, p. 76, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Consecuentemente la desprivatización de las religiones se traduce en una participación importante de las mismas en la esfera pública; es decir, las religiones se potilizan a nivel global, como la nueva condición que deben asumir ante las situaciones generadas por la globalidad. No obstante, Casanova es enfático al señalar, que la politización de las religiones no genera ni una resacralización de la sociedad, ni un cambio en la cultura política secular.

Con estas observaciones José Casanova no solo depura el debate en torno a la secularización, acotando los puntos débiles y las inconsistencias terminológicas y teóricas del mismo, sino que formula una versión más refinada de esta teoría, en donde asumiendo un enfoque global y comparativo, entiende el carácter complejo que asume en la actualidad el hecho religioso.

www.bdigital.ula.ve

Se entiende así, que el estudio de la religión no se puede asumir de forma lineal y universalizante, sino que el cambio religioso asume sus propias particularidades según las diferentes áreas del mundo. De tal modo, que la historia, la cultura, la naturaleza y génesis de las creencias religiosas, y las formas que asume en cada realidad social el proceso de modernización, entre otros, son elementos determinantes de la evolución, expresión, importancia y papel desempeñado por las religiones en un determinado escenario social tanto a nivel societal como a nivel individual.

Finalmente, como si esta labor clarificadora fuera poca, con su idea de la desprivatización de la religión pone en claro la repolitización de las mismas, las

cuales están llamadas a ejercer un importante papel en la esfera pública global y domestica. Con ello abre el debate sobre el papel de las religiones en la política mundial, y por ende obliga a repensar los supuestos seculares derivados de las teorías de la modernidad y de las políticas liberales:

Hoy en día debería ser prioritaria en la agenda de las ciencias sociales la tarea de elaborar una sociología y una antropología reflexivas del secularismo. En efecto, es destacable que la tendencia posmoderna de la deconstrucción del racionalismo ilustrado y de las grandes narrativas teleológicas, todavía no haya dirigido una mirada crítica hacia el autoexamen reflexivo de sus propias premisas secularistas. El discurso hegemónico del secularismo todavía espera su deconstrucción genealógica (Casanova, s/f, p. 76-77, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

www.bdigital.ula.ve

IV.- RESUMEN

De cara a enfrentar las críticas formuladas a la teoría tradicional de la secularización, surgen nuevos modelos de explicación, que con el objetivo de defender al paradigma tradicional, introducen nuevas variables, salvedades y excepciones, que validan según sus defensores la idea originaria de esta teoría.

Uno de los modelos más interesantes está representado por los trabajos de Norris e Inglehart, quienes tratan de vincular el proceso de secularización con el nivel o grado de desarrollo de una sociedad. De tal manera que las sociedades más desarrolladas, que presenten un fuerte sistema de seguridad social tenderán

a ser más seculares que las sociedades subdesarrolladas en donde la pobreza, los riesgos e incertidumbres sociales abocan al hombre a una mayor religiosidad.

En esta perspectiva también se inscribe la teoría de la diferenciación que tiene como máximos representantes a Bryan Wilson y Steve Bruce. Estos asumen que para avalar el proceso de secularización no importa si la religión sigue siendo relevante para los actores sociales; lo realmente trascendental es que la misma haya dejado de ser primordial para la estructura o el sistema social.

Partiendo de esta idea -- que no considera la secularización de las conciencias individuales --, se desarrollan un conjunto de críticas a los acusadores del paradigma, poniendo énfasis en los supuestos de la teoría económica, la cual según los autores antes mencionados, no cuenta con datos suficientes que avalen su teoría sobre el cambio religioso.

Más allá de los impases de este debate, surge una tercera postura representada por el español José Casanova quien cumple con la importante labor de refinar la teoría de la secularización, aclarando confusiones terminológicas e incongruencias teorías que, según su criterio, han conducido al debate y a los debatientes a un punto muerto.

Casanova señala los malentendidos respecto al termino mismo de la secularización y también acota la confusión sobre si considerar a la secularización como un proceso relacionado netamente con la cristiandad europea o como un

fenómeno que tiene que ver más con el proceso de modernización. Tales inconsistencias conducen a que de este debate se produzcan dos alternativas explicativas que solo son aplicables al contexto europeo o al contexto norteamericano, dejando sin explicación la situación global del cambio religioso.

En base a ello propone replantear el debate, disociar algunas variables – tales como secularización y modernidad, y asumir un método histórico y comparativo que permita dar cuenta de la secularización o de la desecularización no de forma universalista, sino atendiendo a los contextos propios, que hacen de la evolución de la religión un proceso particular de cada una de las realidades sociales.

www.bdigital.ula.ve

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO V

CAPITULO V

RELIGIÓN Y POLÍTICA CONTEMPORANEA

I.- INTRODUCCIÓN

Una vez visto el debate en torno a la secularización de las sociedades, labor ésta que nos permitió exponer algunos argumentos teóricos que avalan la suerte de proceso desecularizador en el contexto de algunas sociedades, en el presente capítulo nos proponemos trazar la importancia de estos procesos para la Ciencia Política contemporánea.

www.bdigital.ula.ve

Este objetivo no será alcanzado haciendo un estudio detallado y exhaustivo de las relaciones entre la religión y la política actual, sino que, más bien, trazaremos de forma muy general algunas conexiones entre ambas dimensiones, que llaman a repensar sobre los fundamentos seculares de la política y el Estado.

Este estudio lo estructuraremos haciendo, en primer lugar, un análisis del impacto actual de la religión en la configuración de la política mundial y de las Relaciones Internacionales como disciplina, para luego exponer algunos ejemplos de la influencia de la misma a nivel de la política doméstica de los Estados.

II.- RELIGIÓN Y RELACIONES INTERNACIONALES

Luego de muchos siglos de divorcio entre la política y la religión, el mundo contemporáneo asiste a una indiscutible repolitización de la religión, la cual reaparece luego de siglos de alejamiento e indiferencia pública, a cumplir un papel de suma importancia en la política mundial.

En el ámbito de la Ciencia Política las discusiones sobre los nexos entre ambas dimensiones son de vieja data. No obstante, luego de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) pierde relevancia el estudio de la religión como variable importante de la política mundial. Va a ser después de la Guerra Fría (1989), y más precisamente, posterior a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002, que resurge el interés por estos nexos a nivel de los discursos políticos y académicos.

El punto de partida de este renovado interés es el reconocimiento de que resurgimiento global de la religión -- que genera un aumento de las creencias, prácticas y discursos religiosos en la vida pública y privada, además de propiciar el papel creciente de individuos, grupos no gubernamentales, partidos políticos, comunidades y organizaciones religiosas en la política doméstica de los Estados Nación --, tiene implicaciones significantes para la política internacional, al punto de ponerse en duda el carácter secular de la misma (Adaptado de Thomas, 2005, p. 26).

El elemento histórico que marca el origen de la secularización en la práctica de las relaciones internacionales es la Paz de Westfalia (1648), que significó la separación entre la autoridad espiritual y la temporal. Así, nace el Estado – Nación como entidad política soberana, independiente de la autoridad espiritual. A partir de este momento, se sostiene que surge un nuevo sistema mundial basado en las siguientes reglas:

- Los Estados son el cuerpo político legítimo en el sistema internacional.
- Los Estados dejan de buscar cambiar las relaciones entre la religión y la política de otros Estados.
- Los Estados juegan un papel mucho menos importante en el bienestar de la religión que antes de Westfalia.

www.bdigital.ula.ve

No obstante, más que reconocer la importancia del Estado soberano como la autoridad máxima del sistema internacional, la verdadera importancia de la síntesis de Westfalia es la idea de que los Estados forman un sistema político mundial, basado en el derecho internacional y el balance de poder; que constituyen una ley y un poder que opera más arriba de los Estados, y de los que depende la estabilidad del sistema internacional (Gross, 1968, p. 54-55).

De este modo, luego de haber constituido la religión una “causa belli” entre y dentro de los Estados, luego de Westfalia, muchos argumentan que sucede un periodo de disminución del protagonismo de la religión en los conflictos entre Estados. De hecho, de acuerdo con el analista Holsti, en el

periodo que va desde 1648 hasta 1731, solo se van a dar tres guerras en las que la religión jugó un factor importante; estas guerras se dieron entre europeos y musulmanes.

Sin embargo hay que acotar que la religión seguía estando presente ideológicamente en el ámbito de la política y del Estado. En efecto, si bien la Paz de Westfalia significó formalmente el momento fundacional del Estado Nación y del orden mundial moderno secularizado, ello no implicó que la religión haya desaparecido del escenario internacional y que haya dejado de cesar en su influencia. Todo lo contrario, la religión como una dimensión ineludible de la vida del hombre siguió existiendo y ejerciendo un papel de primer orden tanto en lo interno de los Estados como a nivel transnacional. De allí, que partamos de la idea de que la Paz de Westfalia significó una separación parcial pero no total, o mejor dicho, una separación aparente entre la dimensión terrenal y la espiritual.

Efectivamente, el complejo nudo entre la Iglesia y el Estado no quedaría disuelto a partir de 1648. El mejor ejemplo de ello, lo constituye la existencia de los Estados pontificios (estos existieron en Italia hasta el siglo XVIII), en los cuales las autoridades religiosas siguieron ejerciendo funciones temporales. Pensemos de igual forma, en el papel cohesionador que jugó la religión en la gesta conquistadora como colonizadoras de almas, o en la oposición ejercida por la cristiandad europea contra el Islam que se extiende hasta el siglo XIX; ejemplo éste que demuestra como los conflictos interreligiosos siguieron su continuidad luego de 1647.

De igual forma, la permanencia de la religión se corrobora cuando se devela el relevante papel que jugó en la génesis de la actual sociedad internacional. En efecto, la expansión de la sociedad internacional europea que tuvo lugar en el siglo XIX y XX al resto del mundo no solo fue de carácter político, económico y militar, sino que también constituyó un encuentro de civilizaciones y de sus respectivos sistemas culturales. De allí, que los principios religiosos, sobre todo el principio cristiano, siempre estuvo presente en la constitución del orden internacional y fue un criterio legitimador para pertenecer a la misma:

No es difícil, por lo tanto, observar que el proceso que dio una dimensión mundial a la sociedad internacional estuvo fuertemente marcado por una frontera identitaria (cristiana) que, una vez más, en el escenario internacional, imponía la articulación dentro-fuera como lógica de las relaciones internacionales. El elemento religioso estaba entre los criterios que manejaban los juristas del siglo XIX para determinar los principios del orden internacional y, con ello, los principios de pertenencia legítima a la sociedad internacional. En este sentido, es especialmente ilustrativo el caso del Imperio Otomano. Clasificado legalmente en la categoría de *pueblo semicivilizado* —y, por lo tanto, con el reconocimiento de un grado de soberanía limitada—, fue admitido en la sociedad internacional en 1856. Asimismo, entre los restantes pueblos identificados como *semicivilizados*, Japón solicitó la revisión de los tratados desiguales con Occidente en 1868 y entró a la sociedad internacional a finales del siglo XIX, siendo el primero de los estados de civilización no cristiana que se integró plenamente en la familia de las naciones civilizadas, aun entrando después que el Imperio Otomano. Igual ocurrió con China que pasó a formar parte de la sociedad internacional a finales del siglo XIX (Iranzo, 2006, p.57 <http://www.ucm.es/UCM/revistas/cps/15784576/articulos/.PDF>).

Otro elemento que reafirma como la paz de Westfalia no represento el transito inmediato de la Cristiandad Europea a la Europa secularizada, se encuentra en los limites de la anulaci3n de la religi3n como causa de guerra. En efecto, a pesar de que este acontecimiento hist3rico anula a la religi3n como "causa belli", instaur3ndose con ello el principio de no intervenci3n en los asuntos internos, la superioridad jur3dica europea llevara en el siglo XIX a formular la intervenci3n para la protecci3n de minor3as cristianas como causa de guerra justa.

Ejemplo de ello, fueron las intervenciones humanitarias llevadas a cabo durante el siglo XIX en el imperio Otomano para la protecci3n de colectivos que no eran sus nacionales, sino que eran los blancos cristianos. Por el contrario, los programas contra los jud3os no provocaron ninguna intervenci3n por parte de los poderes europeos, como tampoco las masacres llevadas a cabo por Rusia contra los turcos en Asia Central en 1860 u otros asesinatos en masa que han marcado la historia (Adaptado de Iranzo, 2006, p. 59, <http://www.ucm.es/UCM/revistas/cps/15784576/articulos/.PDF>).

Finalmente, la naciente sociedad de Estados se conglomeraba en torno a tres tratados que ten3an un claro velo religioso. Tal es el caso del mismo Tratado de Westfalia que a pesar de haber inaugurado un orden pol3tico "secular", se habr3a con una alusi3n a la Sant3sima Trinidad; en el Tratado de Utrecht (1713), la Rep3blica Cristiana aparecer3a mencionada por 3ltima vez como unidad hist3rica y cultural y, finalmente, el gran Congreso de Viena (1815) cl3max de la sociedad

europea decimonónica, estaba exclusivamente reservado para los poderes europeos y cristianos (Adaptado de Iranzo, 2006, p. 60).

Estos elementos nos permiten reafirmar que luego de Westfalia el hecho religioso persiste en el ámbito político, de tal modo que el rol de ambas esferas solo esta aparentemente separado. La religión y la política o la Iglesia y el Estado siguen manteniendo relaciones, nexos, encuentros y desencuentros, según los distintos escenarios sociales, lo único es que luego de 1648 tales nexos se redimensionan en tanto que la religión pasa a ser más que un instrumento de la política, la principal herramienta justificadora del Estado.

No obstante estas observaciones sobre los límites reales de esta separación, la "Síntesis de Westfalia" marca formalmente el momento fundacional de las Relaciones Internacionales modernas, basadas en la concepción de un orden mundial secularizado moderno: "Con el fin de las guerras de religión y la firma de los Tratados de Münster y Osnabruck (1643- 1648), el principio formulado en la Paz de Augsburgo (1555), *cujus regio ejus religio*, adquiría estatus legal, proclamando con fuerza de ley que la religión quedaba, desde entonces, relegada a los asuntos internos de los Estados emergentes y supeditada a la decisión de los príncipes" (Iranzo, 2006, p. 51).

Así, en el ámbito teórico ello va a determinar el surgimiento de las Relaciones Internacionales como una disciplina positivista y por ende esencialmente secular, para la cual la religión es un factor –premoderno, difícil de

articular teóricamente, y cuyo estudio y efectos debían ser silenciados. Estas condiciones epistemológicas definirían la evolución de la disciplina y su forma de captar la realidad internacional.

Esta última va a ser interpretada bajo dominio explicativo del paradigma realista y su visión estatocéntrica de las relaciones internacionales; el cual enfatizando en los actores Estados, resta importancia al contexto histórico, la cultura, la identidad, y por tanto la religión, en el estudio de la realidad internacional.

Paralelo al enfoque realista dominante, emergen otras teorías tales como la idealista o la de la interdependencia, que intentan focalizar la importancia de otros factores y de otros actores más allá de los Estados en la configuración de la política mundial. No obstante, ninguno de ellos hace una verdadera consideración de la importancia de la religión en el desarrollo de la política exterior, incluyendo a los análisis marxistas y neomarxistas que no se alejan de la visión secularizada de esta última.

Esta tendencia secularizadora se enfatiza mucho más con la llegada de las teorías de la modernización que alcanzaron a ser moda en los años cincuenta y sesenta en los Estados Unidos de América y otros países del mundo. Estas enfatizaban la pérdida de importancia de la religión en los países del "tercer mundo", los cuales pronto se harían seculares con los procesos de industrialización, urbanización, nacionalización y protagonismo de la ciencia. Esta

secularización minaría no solo el sistema de creencias, sino su expresión externa y manifestaciones publicas.

No obstante, no se trata simplemente de que tales enfoques minimizaran a priori el papel la religión en el curso de la política mundial, sino que más bien estos estaban avocados al estudio de la realidad internacional del momento. El siglo XX fue un siglo marcado por dos grandes enfrentamientos mundiales que culminan para dar lugar a la Guerra Fría. Durante esta guerra la preocupación fundamental en el sistema internacional era la seguridad, la posibilidad eventualmente asegurada de una destrucción en manos de las dos superpotencias rivales de entonces – Estados Unidos y la Ex Unión Soviética --. Ello hace que la disciplina pusiera énfasis en el estudio específico de ese aspecto de la realidad internacional, perdiendo fuerza la observación de otros fenómenos, procesos y hechos internacionales, entre los que se encontraba la religión.

Con ello, queremos decir, que la religión siempre estuvo presente en el sistema internacional, lo único que con una dimensión menos intensa que otros fenómenos que ocupaban la mirada y la atención de la disciplina. Es por ello que, como ya habíamos señalado, va ser la culminación de la Guerra Fría (1989) lo que conlleva a la disciplina a un paréntesis de su déficit explicativo, porque es a partir de la finalización la misma que la disciplina comienza a centrar su mirada sobre otros fenómenos, entre ellos el religioso, que ya venía asumiendo por sí solo un importante dinamismo.

Esta mirada sobre la religión se vuelve aun más aguda luego de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002, que evidencian la importancia demostrada por las identidades religiosas en la reconfiguración del orden político mundial de entonces. A partir de allí, se toma conciencia del vacío teórico y de la necesidad de ser creativos.

En este último sentido, es importante acotar los aportes de Samuel Huntintong quien con su teoría del *Choque de Civilizaciones* (1993) avizora la importancia de las civilizaciones, es decir, de culturas más o menos cerradas con tradiciones impermeables, en los conflictos que caracterizarían al siglo XIX. Para Huntintong luego de la Guerra Fría las civilizaciones se constituirían en los actores políticos más importantes del escenario internacional y los conflictos a partir de entonces no serían ni entre ideologías políticas ni entre Estados Nación:

Los estados-nación seguirán siendo los actores más poderosos del panorama internacional, pero los principales conflictos de la política global ocurrirán entre naciones y grupos de naciones pertenecientes a diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política global. Las fallas entre las civilizaciones – de carácter religioso -- serán los frentes de batalla del futuro (Huntintog, S, 1997, p. 440).

Consecuentemente, se reconsidera el estudio de la religión en el ámbito de las Relaciones Internacionales, se reconoce que el estudio exclusivo de los intereses y poderes de los Estados son insuficientes para comprender la variedad de los fenómenos internacionales, y que los acontecimientos develaban la

importancia del estudio de la identidad y de la cultura en el curso de los asuntos mundiales; la religión se convierte entonces en una variable fundamental como formadora de estas dos dimensiones.

Partiendo de ello, la religión se constituye para las Relaciones Internacionales en un factor que por el momento no podría ser olvidado. En consecuencia: "los resortes religiosos de la actual política internacional someten a los teóricos a un doble desafío: primero, el reconocimiento de la religión como factor constitutivo y explicativo de las Relaciones Internacionales y segundo, y más importante, bajo qué lectura van a introducir el factor religioso en caso de reconocer su alcance explicativo" (Irranzo, 2006, p. 41).

Por lo demás, esta toma en cuenta de la religión obliga a la disciplina a repensar sus propias categorías, tales como el concepto de sociedad internacional, Estado y orden mundial, que habiendo sido concebidos en términos netamente seculares, ahora se ven atravesados, por diversas y encontradas variables culturales, identitarias y por ende religiosas que les alteran, dificultado su comprensión.

Toda esta revisión que se hace a lo interno de la disciplina, no es más que el reflejo mismo de la evolución experimentada por la religión desde la emergencia del mundo moderno; evolución ésta que sin pretenderlo determino no solo el nacimiento de la sociología sino el resto de las disciplinas sociales, las cuales habiendo nacido fundadas bajo el principio de la secularidad se ven

obligadas -- a fuerza de la voz insilenciable de los hechos -- a repensar el lugar que le han adjudicado al estudio de la religión.

Además de estas referencias históricas y teóricas que permiten en algo cuestionar los orígenes "seculares" de la sociedad internacional, a continuación propondremos una suerte de lista en la que expondremos, a groso modo, algunos factores estructurales que nos permiten avalar la importancia de la religión en la política mundial contemporánea:

- El resurgimiento global de la religión y sus implicaciones significantes en la política internacional. Se trata según Robert Wuthnow de un proceso de "reestructuración de la religión" a un alcance global, que se traduce en el ámbito político en una importante participación de comunidades y organizaciones religiosas en la política domésticas de los Estados con implicaciones significantes en la política internacional de los mismos.
- El resurgimiento al nivel mundial del fundamentalismo religioso. Los movimientos fundamentalistas constituyen proyectos de base religiosa destinados a restaurar lo que se da por sentado en la conciencia del individuo y por tanto, necesariamente en su entorno social y/o político. Los proyectos fundamentalistas abundan en el mundo no occidental, por ejemplo, en Rusia existen agrupaciones bastante grandes que desearían establecer un régimen donde, una vez más, se unificaran la Iglesia y el Estado (una versión radical de lo que en el pensamiento político ortodoxo se

ha denominado *sinfonía*). De igual modo, grupos influyentes en Israel quisieran dar una nueva forma a la sociedad de manera que toda su estructura política se basara en la ley religiosa, como un Estado *haláquico*. Grupos aun más influyentes en India aspiran a reemplazar su constitución secular por el Hindutva, concebido como un hinduismo coercitivo impuesto a todos los ciudadanos, incluida la numerosa minoría musulmana.

- No obstante los movimientos fundamentalista del mayor alcance global son el islámico y el evangélico. En relación al fundamentalismo Islámico, encontramos que el mundo musulmán esta constituido aproximadamente por 1,1 mil millones de personas ubicadas en los cinco continentes. La importancia que asume el fundamentalismo islámico en la política global radica en las facciones más extremas del islamismo y su choque frontal con el paradigma de la modernidad. Y lo que es sumamente importante hoy en día, la ideología islámica procura crear un Estado teocrático basado en la ley islámica, un Estado de la *sharia* impuesto a toda la sociedad. En su versión más ambiciosa éste es el sueño *yihadista* de un califato renovado que abarque la totalidad del mundo islámico (y, como resulta imaginable, también territorios que alguna vez fueron musulmanes, por ejemplo los Balcanes y "Al-Andalus").
- La emergencia de nuevos movimientos religiosos, que se constituyen como fuentes importantes de identidad colectiva, pero también en focos de intolerancia y violencia política. Tal es el caso de los movimientos religiosos

militantes extremos considerados como "organizaciones políticamente activas basados en creencias religiosas cuyos miembros son fanáticamente devotos a la promoción de sus creencias religiosas" (Kegley y Wittkopf, 2000, p. 220). Los internacionalistas consideran que estos actores religiosos tienden a estimular cinco tipos específicos de actividades internacionales:

1. El irredentismo: es decir, esfuerzos de grupos religiosos y etnonacionalistas para ganar el control del territorio por la fuerza, con el fin de unificar un grupo anteriormente separado por fronteras y muy a menudo establecidos por los poderes coloniales en el pasado.
2. La secesión o las rebeliones separatistas: llevadas a cabo por minorías religiosas o étnicas que luchan por lograr su independencia de un Estado ya existente, haciendo en algunos casos uso de las armas. Ejemplos de este tipo de acción sería países como Nigeria, Líbano, Costa de Marfil y Uganda, en el que existen este tipo de facciones religiosas.
3. La migración: llevada a cabo por minorías religiosas escapando de la depresión y de persecuciones religiosas en sus países de origen.
4. La creación de comunidades o diásporas: comunidades de inmigrantes viviendo dispersas de sus países madres pero que aun

mantienen la identificación con ellos en aspectos como la política, la economía, la sociedad y lo más importante la vinculación emocional. Estas comunidades ha hecho uso de la tecnología de la información para mantener comunicación con otras poblaciones. Ejemplo, las comunidades judías establecidas en países de Europa.

5. El uso de la violencia extrema a través del terrorismo internacional.

Finalmente, y dejando de lado los elementos estructurales que dan cuenta de la importancia del factor religioso en el escenario internacional, para pasar a hechos facticos que corroboren que las guerras religiosas no son un elemento de la pre-modernidad, nos parece importante citar a Ignacion Ramonet cuando afirma:

Los principales conflictos que han enlutado el planeta son en parte conflictos religiosos, tales como: El conflicto de Kosovo entre ortodoxos y musulmanes, Cachemira entre musulmanes e hindúes, y Chechenia entre ortodoxos y musulmanes. Otros conflictos endémicos característicos de este cambio de milenio tienen la misma connotación: Próximo Oriente entre musulmanes y judíos; el caso de los Balcanes entre ortodoxos, católicos y musulmanes; Afganistán entre fundamentalistas islámicos, y musulmanes moderados; el Sur de Sudan entre musulmanes y cristianos; Argelia entre fundamentalista islámicos y musulmanes moderados, entre otros. (s/f, s/p, [http: // www.iglesiaviva. org /220 /220 -41 -RAMONET. pdf](http://www.iglesiaviva.org/220/220-41-RAMONET.pdf))

Conflictos como estos son expresión de la continuidad e influencia del factor religioso en la dinámica de las relaciones internacionales. Es indiscutible que desde siempre las religiones han constituido factores importantes de la política mundial, pero en la actualidad más que nunca -- dado el redimensionamiento y las transformaciones operadas en lo interno de las religiones -- el escenario internacional asiste a un rearme de las identidades religiosas y étnicas, que se constituyen en estructuras capaces no solo de proponer a cada individuo una filosofía de vida, -- ante el quiebre de valores y las incertidumbres de la vida--, sino de asumir un activismo político dispuesto a conquistar el poder aunque sea por las armas y la violencia.

www.bdigital.ula.ve

Tabla # 5

Conflictos Actuales con una Dimensión Religiosa

Actores		Año
Filipinas	Insurrección Islámica	1970
EUA	Afganistán	1980
Sudan	Darfur	1983
Sri Lanka	Guerra Civil	1983
Uganda	Conflicto Civil	1984
Somalia	Guerra Civil	1991
Argelia	Insurgencia Islámica	1992
Rusia	Insurrección Chechenia	1992
Nigeria	Desórdenes Religiosos	1997
Costa de Marfil	Rebeldes Islámicos	2002
Pakistán	Guerra de Waziristan	2003
Tailandia	Rebeldes Islámicos	2001
EUA	Irak	1990
Yemen	Sheik al-Houti	2004
Israel	Líbano- Hezbola	2006

Fuente: Kirby, R, 2006, p. 20

II.- RELIGIÓN, ESTADO Y SOCIEDAD

De igual forma como la evolución del hecho religioso ha generado un viraje en la disciplina de las Relaciones Internacionales, producto de la importancia que asumen las identidades religiosas en la configuración de la misma, a nivel interno de los Estados el reflujo de las religiones se traduce en nuevas formas de articulación entre la religión, el Estado y la sociedad.

En efecto, las transformaciones que experimenta el hecho religioso se reflejan en lo interno de los Estados en el surgimiento de nuevos mecanismos de interacción e incidencia de las religiones en el ámbito público, lo cual se traduce en un importante rol socio-político ejercido por las religiones en los distintos contextos sociales.

Desde una visión global, este proceso de politización es considerado e interpretado como la respuesta religiosa a los cambios y transformaciones que ha implicado el advenimiento del mundo globalizado. Ante tal escenario, como ya lo habíamos señalado en capítulos anteriores, las religiones asumen un importante protagonismo en la esfera pública nacional, no solo en la defensa de su propia tradición, sino en las luchas de cara a definir y sentar las fronteras modernas entre las esferas privada y pública; entre legalidad y moralidad; entre familia, sociedad civil, economía y Estado.

Tal es el caso, del pentecostalismo que ha generado una verdadera revolución cultural, dados los alcances sociales, económicos y culturales que ha suscitado el surgimiento de una clase media protestante emprendedora y cada vez más influyente en el ámbito sociopolítico de las sociedades donde opera.

Vista su relación positiva con la cultura global emergente, principalmente en cuanto a sus consecuencias psicológicas y morales, tales como la de propiciar una religiosidad individualizada, que se mide en contra de las colectividades y las jerarquías tradicionales, es considerado como una dinamita cultural, razonablemente temida por aquellas sociedades que mantienen una cultura tradicional:

Por lo menos en Latinoamérica, el pentecostalismo constituye con razón una "escuela de capitalismo" (y por tanto un vehículo para la movilidad social en una economía modernizante), y quizás incluso una "escuela de democracia" (mucha gente que nunca ha tenido voz propia, aparece creando y manteniendo instituciones propias). Thabo Mbeki, el presidente de Suráfrica, ha hablado de un "Renacimiento Africano". Sería un curioso giro de la historia si este renacimiento estuviera constituido esencialmente por una religión que empezó en Los Ángeles (Berger, s/f, p. 68, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

En otros supuestos las religiones operan resentando una cultura alternativa a la cultura global emergente, tal como es el caso de Islam, el cual se globaliza como un fenómeno popular y de elite. Demás está acotar la importancia política del islamismo, si se toma en cuenta la trascendencia que asume a nivel global el

extremismo islámico y su choque frontal con el paradigma de la modernidad. De este modo, las comunidades musulmanas traspasan sus propias fronteras, ofreciendo a otros entornos sociales alternativas de Estado, política y religión, en fin proponiendo una modernidad alternativa a la modernidad inspirada en la cultura occidental.

Por su parte, el catolicismo, a través de las actividades de la Iglesia Católica se globaliza impactando en las sociedades tanto a nivel de las elites como a nivel popular. A nivel de las elites, hayamos el Opus Dei de considerable influencia política en países latinoamericanos, al estar históricamente ligado con partidos políticos de derecha; y a nivel popular a través de la existencia de movimientos tales como los Legionarios de Cristo, Comunión, y Liberación que cuentan con gran apoyo e interés dentro de los mismos.

En este orden de ideas, se considera que en los procesos de consolidación de las democracias el papel desempeñado por la Iglesia Católica y demás movimientos religiosos católicos ha sido determinante, a tal punto que Samuel Huntington y otros pensadores afirmen que la tercera ola de democratización fue eminentemente católica:

Esto podría verse claramente como un ejemplo de la globalización del catolicismo, o como un acuerdo por parte del catolicismo con lo que la teoría del “gobierno mundial” –de John W. Meyer y otros– define como la difusión global de modelos culturales de acción política y la institucionalización hegemónica global de los principios de los derechos humanos, las normas

democráticas, y los procesos y modelos de crear constituciones (Casanova, s/f, p. 74, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Más allá de la globalización de estas religiones y del impacto socio político que las mismas han generado en los distintos Estados, los nuevos movimientos religiosos representa un escenario rico de interacciones de las religiones en el ámbito público. A pesar, de que la naturaleza de su relación con la sociedad tiende a ser por lo general acrítica, tendiendo a adaptarse con mucha facilidad al *status quo*, ello no descarta que algunos asuman actitudes contraculturales de suma importancia.

Es indiscutible el influjo creciente que ejercen los mismos en la orientación de las actitudes y opciones sociopolíticas de sus miembros, bien sea para eliminar en ellos las inquietudes sociales y políticas o para intensificarlas; ejerciendo un rol importante en la lucha por la defensa de los derechos humanos, en la transformación de las estructuras sociales, económicas y políticas injustas, y en el rechazo de valores culturales determinados, legislaciones nacionales y políticas de gobierno.

Tal ha sido el caso de los Cristadelfos y los Testigos de Jehová, que se caracterizan por ser grupos religiosos pacíficos, que se niegan a apoyar o a formar parte de ocupaciones de carácter militar. Mientras otros, apoyan agendas políticas muy fuertes como es testimonio de ello, la reelección de George W. Bush en el 2004, quien contó con el poder de los votos de los grupos evangélicos

conservadores sobre todo del centro del país (Adaptado y traducción propia de Scotland, 2005, p. 8).

Otros movimientos, han desarrollado a partir de sus creencias y valores religiosos organizaciones políticas como es el caso del grupo religioso japonés Aum Shinrikyo y su organización Partido Supremo de la Verdad, y el grupo Hindú Meditación Trascendental y la conformación del Partido de Derecho Natural, que fue creado con el único fin de influir en el apoyo o desafío de políticas de gobiernos nacionales. También destaca el grupo The Branch Dadvians y The Family, ambos de origen estadounidense, y Osho Internacional de origen Hindú, que asumen una visión más liberal de los valores sociales, al promover dentro de sus miembros el libertinaje sexual (p. 8).

www.bdigital.ula.ve

De igual forma, las organizaciones religiosas gozan de gran poder en moldear el debate público y las políticas gubernamentales. De ello son ejemplo los partidos nacionalistas Hindúes en la India; los movimientos islámicos en Turquía; los cristianos ortodoxos en Rusia; los cristianos conservadores en los EEUU; los judíos ultra ortodoxos y los nacionalistas ortodoxos en Israel; y los evangélicos en América Latina.

Estos grupos han llegado a tener una gran influencia sobre temas sociales como leyes sobre el matrimonio, la educación, las políticas exteriores, las minorías religiosas y las instituciones del Estado; además de la influencia demostrada en la configuración de las políticas de los Estados en el sistema mundial.

En este último sentido, precisemos el papel desempeñado por la Iglesia Católica después del Vaticano II y su abrazo a los derechos humanos y la democracia, en el proceso de democratización en Polonia, España, Portugal, las Filipinas y varios países de América Latina. En otro contexto, acotemos el poder ejercido por las comunidades judías en los Estados Unidos en controlar el sistema político norteamericano y legitimar la política exterior estadounidense proisraelí. O finalmente el rol que desempeñan organizaciones islámicas musulmanas como la Hermandad Musulmana en proveer servicios sociales en varias naciones.

Pero más allá de moldear las políticas internas y externas de los Estados, las religiones también influyen en la elaboración de sus constituciones políticas. Ello no solo ha ocurrido en el mundo islámico, en donde la religión es ley de la nación, sino en varios países donde la "Saria", es decir, la ley islámica, ha llegado a ser "la ley pública", como por ejemplo, en Sudan, Irán, Arabia Saudita, Pakistán, Malasia y en doce estados de Nigeria. Y en el contexto del mundo occidental, es muy importante acotar, las presiones del Vaticano porque se reconozca a Dios en el proyecto de constitución de la Unión Europea.

Más allá del impacto de las religiones establecidas y de los nuevos movimientos religiosos en la esfera pública, no podemos dejar de lado el papel desempeñado por los movimientos religiosos militantes extremos que sirven en lo interno de los Estados como mecanismos de control ante diversas situaciones. Primero, frente a gobiernos considerados como corruptos y demasiados seculares; segundo, contra las fallas de los mismos en atender las necesidades básicas de la

población; tercero, en pro de la estatalización de la religión; cuarto, en la marginación de propuestas políticas que no son consonas con sus creencias religiosas; y quinto, en el uso de la violencia y de la coerción para lograr sus fines.

Hechas estas consideraciones, se contextualiza la puesta en escena de la religión y su clara incidencia en tres aspectos que están profundamente asociados al paradigma político de la modernidad, tales como:

- La no-desaparición gradual de la religión de la escena pública, la cual se esperaba dada la institucionalización de esferas laicas de participación y representación social y política o a la secularización de la conciencia individual;

www.bdigital.ula.ve

- El fracaso de las utopías secularizadas en su intento de construir alternativas históricamente victoriosas y aseguradoras de la libertad; y finalmente;
- La desagregación de la zona de consenso moral y político que le daba plausibilidad a las ideas de emancipación y progreso bajo la modernidad, fragmentando el cotidiano y las estructuras macrosociales en microesferas de fruición o vivencia comunitaria (cp. Lambert, 1999; Laclau, 1996; Touraine, 1994; 1999; Melucci, 1996:163-75, Citado en Burity, s/f, p. 3, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity10.doc>).

Todo ello nos lleva a precisar el nuevo carácter que asumen las relaciones entre política y religión en las sociedades actuales. Reconociéndose, que si bien es cierto, hoy día es más difícil evidenciar el influjo legitimador de la religión sobre la política, ello responde a las complejas transformaciones que la misma ha experimentado en el contexto de la globalidad; permitiéndole liberarse de cualquier compromiso político y posibilidad de instrumentalización, profundizando su potencial crítico en defensa del hombre. En palabras de J. M. Mardones, "la modernidad secularizada puede ser así la gran ocasión para que la religión muestre su lado crítico, desinteresado y militante, en pro del hombre" (En Sánchez, C, 1998, p. 183).

IV.- RESUMEN

www.bdigital.ula.ve

Los procesos de cambio religioso han hecho una exigencia para la Ciencia Política en general y para las Relaciones Internacionales como disciplina independiente reconocier el papel otorgado a la religión en sus ámbitos de estudio.

A pesar de la concepción netamente secularista del orden internacional con la que nace la disciplina de las Relaciones Internacionales, el fin de la Guerra Fría y más precisamente los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002, invitan a la disciplina a reconocer la importancia de la religión en curso de la política

mundial y a replantear los supuestos seculares de categorías como Estado, sociedad internacional y orden mundial.

A lo interno de los Estados el cambio religioso se ha traducido en la emergencia de nuevos mecanismos de articulación entre la religión, el Estado y la sociedad. Se trata de un proceso en el que las religiones se politizan ejerciendo un importante protagonismo en la esfera pública de las sociedades donde operan, apoyando o desafiando gobiernos, proyectos políticos, legislaciones y más ampliamente paradigmas de vida.

La globalización de las principales religiones y la emergencia de nuevos movimientos y organizaciones religiosas de toda índole, ejerciendo un papel importante en la esfera pública internacional y doméstica, validan sin lugar a dudas el regreso de la religión al escenario de la política, y la necesidad de teorizar sus implicaciones para la política actual.

CONCLUSIONES

En el ámbito de las Ciencias Sociales la religión ha sido uno de los temas más estudiados en la historia evolutiva del hombre. Profundas reflexiones sobre el tema se han esbozado desde la filosofía, la antropología y la sociología, tratando de indagar sobre la naturaleza del fenómeno religioso y su influencia en la evolución de las sociedades humanas.

En lo que respecta a la definición del término, tal como lo afirma el filósofo alemán Murray, la religión al igual que la poesía y el resto de las cosas vivas no puede definirse. De allí, que los estudios sobre el tema han preferido el análisis de la religión desde diferentes perspectivas, ante la difícil tarea de exponer una definición universalmente satisfactoria de la misma.

Antropológicamente, la religión es considerada como uno de los tantos aspectos de la cultura que emanan directamente de las necesidades del hombre y de la naturaleza de la vida social. Desde este ámbito del conocimiento, la religión es simplemente la creencia en una fuerza o poderes mayores, que existen para garantizar el orden en la vida del individuo.

Sociológicamente, las definiciones sobre la religión han tenido como propósito desentrañar el papel que juega la misma en el individuo y en la

sociedad en general; como elemento clave de la comprensión de la acción social y de la fundación del orden social.

Dentro del ámbito de la sociología de la religión, se identifican cuatro perspectivas clásicas en cuanto al estudio de la religión se refiere. Cada una de las cuales corresponden a los trabajos de Augusto Comte, Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, pensadores sociales a partir de los cuales se construye este campo de conocimiento, por la amplitud y profundidad con que trataron el tema de la religión y su incidencia en la sociedad.

Durkheim destacó en sus estudios a la religión como una celebración del orden social, en tanto que la misma constituye esa gran fuerza moral que hace posible la integridad del orden social necesario para la supervivencia humana. Karl Marx, la percibió como un instrumento de opresión usado por la clase gobernante para encubrir la explotación económica de las masas y conducir las a la falsa creencia de la existencia de un orden social justo. Y Max Weber, la consideró como una fuerza promotora de cambios sociales de gran relevancia, tal como lo hizo ver en su obra "La Ética protestante y el espíritu del capitalismo", donde señala como la reforma protestante fue elemento clave de una revolución cultural que dio soporte al surgimiento del capitalismo.

No obstante las visiones encontradas que tuvieron sobre el hecho religioso, todos compartieron la idea positivista del declive de la religión con el advenimiento de la modernidad. Comte señalando que en esta etapa de la

evolución humana la religión sería reemplazada por la ciencia; Marx augurado su desaparición con la aplicación de las leyes de la historia y de la sociedad; Comte, acotando su declive como fuente de la conciencia colectiva ante la presencia de la ciencia y el derecho; y Weber pronosticando su incomoda existencia en un mundo técnico dominado por la razón instrumental.

El haber sido la religión objeto de reflexión por la nascente empresa sociológica del siglo XIX parecía pronosticar la importancia que asumiría en los próximos siglos el estudio de la misma en el ámbito de las Ciencias Sociales. Hoy por hoy las sociedades asisten a la emergencia de un escenario rico en experiencias religiosas de toda índole, que demuestran la complejidad que asume el fenómeno religioso en la actualidad.

www.bdigital.ula.ve

El crecimiento de las principales religiones mundiales, aparejado al surgimiento de nuevos movimientos religiosos de toda índole, da cuenta de la presencia creciente que tiene el fenómeno religioso en las sociedades actuales. Dando lugar a la necesidad de asumir una visión más compleja en torno al papel que tienen las religiones en la configuración del mundo contemporáneo.

A pesar de haber proclamado la ilustración la muerte de Dios y haber favorecido la secularización del mundo el diagnóstico de que las religiones se convertirían en productos residuales del mundo moderno y científico, las sociedades actuales contemplan la transformación del fenómeno religioso y su incidencia en el ámbito socio- político de las mismas.

Ello abre el debate en torno al alcance de las teorías secularizadoras que auguraba la decadencia de la religión con el advenimiento de la era moderna, y los nuevos enfoques de la sociología de la religión que argumentan que en la modernidad la religión lejos de desaparecer lo que hace es experimentar todo un proceso de transformaciones que reafirman su notable presencia.

El debate en torno a la secularización comienza con el surgimiento paradigmático de la teoría de la secularización gracias a los trabajos de científicos sociales como Harvey Cox, Peter Berger, Thomas Luckman, Bryan Wilson y David Martin, quienes a partir de sus aportaciones teóricas logran la articulación de este paradigma, el cual se convertiría durante una década en el axioma central de explicación de los cambios experimentados por la religión en el contexto de la modernidad.

No obstante el predominio explicativo gozado por la teoría clásica de la secularización, a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la misma comenzó a ser cuestionada en manos de sus propios hacedores y de un importante grupo de sociólogos que nunca fueron disuadidos por los principios explicativos de la misma.

Destacan entre sus principales críticos Harvey Cox, Peter Berger, J. Hadden Rodney Stark, Laurence Ianncone y Roger Finke, quienes con sus posturas además de pretender demostrar las debilidades de la teoría de la secularización,

proponen su necesaria revisión y sustitución por otros principios explicativos que den cuenta de la verdadera situación de la religión en el mundo actual.

Dentro de este marco explicativo, no se trata de afirmar que lo secular este muriendo y que estemos asistiendo a un simple reencantamiento del mundo, ni se trata de dar respuesta a preguntas absolutas como la de si las sociedades de ayer o de hoy fueron o son religiosas o seculares. Se trata más bien, de ubicar el actual retorno de lo religioso como parte de un proceso en el que la religión encuentra nuevas formas de expresarse y de adaptarse a las transformaciones socio-culturales que han experimentado las sociedades modernas con la llegada de la globalización.

En este contexto, la religión asume un importante protagonismo tanto a nivel individual, como social, no existiendo duda alguna de que en la actualidad pervive de manera muy insistente el sentido religioso, el cual encuentra nuevas formas de expresión institucional y doctrinal que difieren ampliamente de la situación de las religiones en el pasado.

De las confusiones terminológicas y de las inconsistencias teorías del debate de la secularización se concluye la necesidad de asumir un enfoque global y comparativo, que permita captar el carácter complejo que tiene el hecho religioso en la actualidad. En base a ello se propone replantear el debate, disociar algunas variables – tales como secularización y modernidad – y adoptar un método histórico y comparativo que permita dar cuenta de la secularización o

de la desecularización no de una forma universalista, sino atendiendo a los contextos propios, que hacen de la evolución de la religión un proceso particular de cada una de las realidades sociales.

Se concluye así que el estudio de la religión no se puede asumir de forma lineal y universalizante, sino que el cambio religioso expresa sus propias particularidades según las diferentes áreas del mundo. De tal modo, que la historia, la cultura, la naturaleza y génesis de las creencias religiosas, y las formas que asume en cada realidad social el proceso de modernización, entre otros, son elementos determinantes de la evolución, expresión, importancia y papel desempeñado por las religiones en un determinado escenario social tanto a nivel societal como a nivel individual.

www.bdigital.ula.ve

Jose Casanova con su idea de la desprivatización nos permite aseverar que el cambio de la religión ha implicado la repolitización de las mismas, las cuales están llamadas a ejercer un importante papel en la esfera pública global y nacional; dejando con ello claro el importante papel de las religiones en la política mundial y doméstica, y obligando repensar los supuestos seculares derivados de las teorías de la modernidad y de las políticas liberales.

En el ámbito de las Relaciones Internacionales el cambio religioso se ha traducido en una suerte de revisión de los fundamentos seculares del orden mundial. La crisis de identidades religiosas surgida luego de culminar la Guerra Fría

y los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002 han significado un necesario giro en la disciplina.

Se entiende que el estudio reducido del Estado y de los intereses del mismo es insuficiente para dar cuenta del curso de la política mundial. La identidad, la cultura y por ende la religión asumen, de este modo, una importancia crucial en la comprensión de la variedad de los fenómenos internacionales.

Ello conduce a repensar categorías como Estado, Sociedad Internacional y Orden Mundial que, concebidos en términos netamente seculares, ahora son el escenario en el que coexisten un sin fin de identidades, muchas de ellas identidades encontradas, identidades en conflicto, que hacen difícil su comprensión teórica.

A nivel de la política doméstica hallamos nuevas formas de interacción entre la Religión, el Estado y la Sociedad. En efecto, la presencia de un increíble pluralismo religioso, develado en la emergencia de movimientos religiosos de gran variedad que ejercen un importante dominio en el ámbito público de las sociedades donde operan, al apoyar o desafiar valores culturales, legislaciones, políticas gubernamentales y más ampliamente paradigmas de vida, revela como la religión esta influyendo de forma inexorable en la configuración de la política de los diferentes Estados.

De este modo, el crecimiento y expansión de las principales religiones del mundo; la emergencia avasallante de los nuevos movimientos religiosos; los estudios teóricos y datos extraídos del debate en torno a la secularización; el concepto de privatización o politización de las religiones; y los datos facticos que denotan la presencia e influencia creciente de las religiones en la política mundial y doméstica de los Estados, nos permiten afirmar, al menos de manera parcial, nuestra hipótesis de investigación, de acuerdo con la cual queda en evidencia que *la religión sigue siendo una variable importante en la configuración de la política contemporánea como resultado del proceso de desecularización que experimentan algunas sociedades a nivel mundial.*

Por lo demás, queda anunciar que la fuerza insilenciable de los hechos invitan a todas las Ciencias Sociales fundadas bajo los términos reduccionistas del paradigma positivista, a retomar el estudio de la religión como una variable importante en sus diferentes ámbitos.

Para la Ciencia Política significa reconocer que el divorcio forzoso de la religión y la política la han convertido en una ciencia que, a fuerza de considerar a la religión como un elemento pre-moderno, ha silenciado episodios de suma importancia de la historia política de la humanidad. Asumir la idea de una secularización completa de la política, y por ende del Estado, ha distorsionado la investigación inteligente de la política contemporánea.

En base a ello queda una ardua labor para los politólogos de reinventar los conceptos, categorías, teorías y modelos de análisis de la política; entendiendo que el carácter secular de nuestro objeto de estudio tiene límites, y que por tanto nuestra ciencia debe asumir nuevos paradigmas epistemológicos que nos permitan lograr la visión más acertada de la realidad.

Finalmente, haber tocado un tema tan sociológico como éste nos invita a asumir una nueva visión sobre nuestro futuro inmediato. Lo esperado en las sociedades modernas desde el surgimiento de la racionalidad se ve completamente negado, dado que muy por el contrario de significar la modernidad la caída de los dioses, al parecer ésta los ha llevado a otro estadio en la vida del hombre, en la cual si bien la identidad religiosa no constituye un tema de debate público, sí constituye un elemento fundacional de las intenciones más recónditas y determinantes de la acción social y política contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N (dir). (1997), **Diccionario de Filosofía**, Bogota: Fondo de Cultura Económica.

Arnaiz, A. (1999), **Ciencia Política. Estudio Doctrinario de sus Instituciones**, México, D.F: Universidad Autónoma de México.

Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), **Diccionario Léxico de la Política**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

www.bdigital.ula.ve

Bellah, R. (1964), "**Religious Evolution**". En American Sociological Review 29, pp. 358-314.

Berger, P. L. (1967), **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, Nueva York: Traducción [El Dosel Sagrado, España: Kairós]

_____ (1999), **The Secularization of the World. Resurgent Religion and World Politics**, Washington, D. C: Ethics and Public Policy Center.

Berger, P y Luckmann, T. (1997), **Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. La Orientación del Hombre Moderno**, España: Paidós

Blancarte, R. "**Religión**". Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D.F: Fondo de Cultura Económica, pp. 639-642.

Bobbio, N., Matteucci, N, y Pasquino, G. (2000), **Diccionario de Política**, México D.F: Siglo Veintiuno Editores.

Boissieu, C (dir). (2004), **Colección Larousse. El Mundo Contemporáneo: Religiones en el Mundo ¿En que Creemos?**, México D.F: Ediciones Larousse.

Bruce, S. (2001), "**Christianity in Britain, R. I. P**", Sociology of Religion, 62 (2), pp. 191-203.

_____ (2006), "**Secularization**" en R. Segal (comp.), The Blackwell Companion to the Study of Religion, Malden: Blackwell.

Burdeau, G. (S/F), **El Estado**, Madrid: Seminarios y Ediciones, S. A.

Calhoun, G., Light, D, y Séller, S. (1991), **Sociología**, Madrid: Mc Graw Hill.

Calhoun, G., Light, D, y Séller, S. (2000), **Sociología**, Madrid: Mc Graw Hill.

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

Cisneros, I. **"Ciencia Política"**. Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D.F: Fondo de Cultura Económica, pp. 41-44.

Chalboud, R. (1999), **Estado y Política. Derecho Constitucional e Instituciones Políticas**, Caracas: Ediciones Liber.

Chittister, J y Martin, M. (1983), **Fath & Ferment**, Minneapolis: Augsburg.

Cogley, J. (1968), **La Religión en una Época Secular**, Caracas: Monte Ávila Editores.

Comte, A. (1968-1970), **"Curso de Filosofía Positiva"**, En Ouvres, Vol VII, Paris: Antropos.

_____ (1998), **Discurso sobre el Espíritu Positivo**, Madrid: Alianza

_____ (S/F), **Catecismo Positivista**. Andrés Bilbao (Trad), Madrid: Ed. Nacional

Cox, H. (1966), **The secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective**, Nueva York: Macmillan.

_____ (1995), **Fire from Haven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reschaping of Religion in the Twenty-First Century**, Massachusetts: Addison-Wesley

Davie, G. (1990), "**Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?**", Social Compass 37: 455-69.

Dahrendorf, R. (2006), "**El Fin del Secularismo**", El Nacional, p. 3

Durkheim, E. (1947), **The Elementary forms of Religious**, Nueva York: Free Press. (Trabajo Original Publicado en 1912).

Durkheim, E. (1991), **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**, Madrid: Alianza

www.bdigital.ula.ve

Estruch, J. (1994), "**El Mito de la Secularización**". En Díaz- Salazar, R; Giner, S; y Velasco, F (eds). Formas Modernas de la Religión, Madrid: Alianza, pp. 267-281.

Ferrarotti, F. (1994), **El Destino de la Razón y las Paradojas de lo Sagrado**. En Díaz- Salazar, R; Giner, S; y Velasco, F (eds). Formas Modernas de las Religión, Madrid: Alianza.

Ferrater, J (dir). (1980), **Diccionario de Filosofía**. Madrid: Alianza Editorial.

Finke, R. (1997), **"The consequences of religious competition: Supply side explanations for religious change"**. En Rational Choice Theory and Religion. Lawrence Young, ed. Nueva York: Routledge.

--- (1990), **"Religious deregulation: origins and consequences"**. Journal of Church and State, 32, pp. 609-626.

Finke, R, Guest, A y Stark, R. (1996), **"Pluralism and religious participation, New York: 1855-1864"**. American Sociological Review, 61, pp. 203-218.

Gelles, R y Levine A. (2000), **Sociología**, México D.F: Mc Graw Hill.

Giddens, A. (1992), **Sociología**, Madrid: Alianza Editorial.

Hadden, J. (1987), **"Toward Desacralizing Secularization Theory"**. Social Forces 65 (3).

Herskovits, M. (1969), **El Hombre y sus Obras. La Ciencia de la Antropología Cultural**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Huntintong, S. (1997), **El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial**, Madrid: Paidós.

Iannaccone, L. (1998), "**Introduction to the Economics of Religion**". Journal of Economics Literature, Vol XXXVI, pp. 1465-1496.

Inglehart, R. y P. Norris. (2004), **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide**, Cambridge: Cambridge University Press.

Jellinek, G. (1999), **Teoría General del Estado**, México D:F: Oxford University Press.

Lawson T., Jones, M, y Moores R. (2000), **Advanced Sociology through Diagrams**, Oxford: Oxford University Press.

Lowy, O. (1999), **Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina**, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Luckmann, T. (1963), **Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft**, Freiburg: Rombach. Traducción [La religion invisible, Salamanca: Sígueme].

_____ (2001), "**Berger and his collaborator(s)**". En Woodhead, L. y otros (comps.).

Maduro, O. (1977), **Marxismo y Religión**, Caracas: Monte Ávila Editores

Macionis, J, y Plumier, K. (1999), **Sociología**, Madrid: Prentice Hall.

Mardones, J. M. (1994), **Las Nuevas Formas de la Religión**, Navarra: Verbo Divino.

Martin, D. (1978), **A General Theory of Secularization**, Londres: Blackwell.

_____ (2005), **On Secularization: Towards a Revised General Theory**, Aldershot: Ashgate.

Marx, K. (1844), **Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel**, Nueva York: Mc Graw-Hill.

Micklem, N. (1953), **La Religión**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Murray, S. (1968), **Religión y Política en los Estados Unidos de América**, Buenos Aires: editorial Paidós.

Neira, E. (2004), **El Saber del Poder. Introducción a la Política**, Venezuela: Universidad de los Andes.

Nimkoff, M. y Ogburn, W. (1968), **Sociología**, Madrid: Aguilar, S.A.

Oviedo, Ll. (1990), **El Problema de la Secularización**, Madrid: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

Prades, J. (1987), **Lo Sagrado. Del Mundo Arcaico a la Modernidad**, Madrid: Ediciones Península.

Ritzer, G. (2001), **Teoría Sociológica Clásica**, Madrid: Mc Graw Hill

_____ (2002), **Teoría Sociológica Moderna**, Madrid: Mc Graw Hill

Russell, B. (1951), **Religión y Ciencia**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Salvat, M (Dir). (1973), **Enciclopedia SALVAT de Grandes Temas, Las Religiones en el Mundo Actual**, Madrid: Salvat Editores.

Sills, D (dir). (1976), **Enciclopedia de las Ciencias Sociales**, Madrid: Ediciones Aguilar.

Scotland, N. (2005), **A Pocket Guide to sect & New Religions**, Oxford: Lion Hudson.

Stark, R. (1999), "**Secularization, R.I.P**". En Sociology of Religion, 60 (3), 249-273.

_____ (2006), **The Victory of Reason: How Christianity, Freedom, and Capitalism Led to Western Success**, New York: Random House.

_____ (2006), **An Economics of Religion** en R. Segal (ed.), The Blackwell companion to the study of religion, Malden: Blackwell.

Stark y Bainbridge, W. S. (1987), **A Theory of Religion**, Nueva York: Lang.

Tortarolo, E. "**Pensamiento Laico**". Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D.F: Fondo de Cultura Económica, pp. 530-535.

Tschannen, O. (1991), "**The Securalization Paradigm: A Systematization**", Journal for the Scientific Study of Religion, 30(4): 395-415.

Vania, S. "**Modernidad**". Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D:F: Fondo de Cultura Económica, pp. 437-443.

www.bdigital.ula.ve

Weber, M. (1979), **La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo**, Madrid: Península

Weber, M. (1975), **El Político y el Científico**, Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1980), **Economía y Sociedad**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1983), **Ensayos sobre Sociología de la Religión**, Madrid: Taurus.

Wilson, B. (1969), **La Religión en la Sociedad**, Madrid: Lober.

_____ (1985), "**Secularization: The Inherited Model**," en Phillep E. Hammond, (comp.), The Sacred in a Secular Age, Berkeley: University of California.

Woodhead, L. y otros (comps.) (2001), **Peter Berger and the Study of Religion**, Londres: Routledge.

S/A. (S/F), **Enciclopedia de las Ciencias Sociales – Políticas**, Ediciones Mensajero.

Referencias Electrónicas

www.bdigital.ula.ve

Berger, P. (S/F) "Las Religiones en la era de la Globalización" [http: // www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf](http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf).

_____ (07/05/2005) "Pluralismo Religioso y Democracia" [http: // www. uvm.cl/articulos.shtml?cmd%5B83%5D=i-83-c894b182d7d116a07991b6cd9ae2fdd3](http://www.uvm.cl/articulos.shtml?cmd%5B83%5D=i-83-c894b182d7d116a07991b6cd9ae2fdd3).

_____ (2005) " Pluralismo Global y Religión" [http: // www. uc. cl/ historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf](http://www.uc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf).

Burity, J. (S/F) "Religión, Mercado y Política: Tolerancia, Conformismo y Activismo Religioso" <http://168.96.200.17/ar/libros/brasil/nabuco/joan.rtf>.

Casanova, J. (S/F) "Religiones Públicas en un Mundo Global" <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>.

Conde, A. "La Religion de la Humanidad: ¿Culminación del Sistema Positivo? Estudio sobre el Sentido de la Religión Positivista en el Sistema de Comte" <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>.

Del Pino, H (S/F) "La Secularización como Fenómeno Histórico" <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/0214400x/articulos/CHCO9292110177A.PDF>

Enciclopedia Wikipedia. (2004) <http://es.wikipedia.org/wiki/Juda%C3%ADsmo>.

_____ <http://es.wikipedia.org/wiki/Islam>.

_____ http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_cat%C3.

_____ http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_cat%C3%B3lic.

_____ [http://es.wikipedia.org/wiki/Protestante# Situaci. C3.B3n_presente](http://es.wikipedia.org/wiki/Protestante#Situaci%C3%B3n_presente)

Federigo. (S/F) (S/T) <http://es.catholic.net/sectas/apologetica>.

Frabetti, C. (2006) "Religión y Política" <http://www.lahaine.org/index.php?blog=3&p=11750&more=1&c=1>.

Frigerio, F (1998) "Desregulación del Mercado Religioso y Expansión de Nuevas Religiones: Una Interpretación desde la Oferta" <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf>.

--- (2007) "Teorías Económicas aplicadas al Estudio de la Religión: ¿Hacia un Nuevo Paradigma?" <http://www.uca.edu.ar/esp/sec-feconomicas/esp/docs-nfacultad/publicaciones/boletin/boledigi/num034/ecbol3403.pdf>.

www.bdigital.ula.ve

-- (S/F) "¿Un Nuevo Paradigma en el Estudio de la Religión?: Aplicando Teorías de la Elección Racional a Dominios "Irracionales" http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/alejandro_frigerio.htm.

García, J. (S/F) "Marxismo y Religión sin Dogmas" http://www.cenit.cult.cu/sites/revista_islas/pdf/124_12_Jorge.pdf.

Garma, C (2005) "Bryan Wilson 1926-2004" <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/139/13901811.pdf>.

Halliday, F. (09/02/01) " El Fundamentalismo en el Mundo Contemporaneo http://www.webislam.com/numeros/2001/01_01/Articulos%2001_01/Fundamentalismo_mundo.htm.

Introvigne, M (S/F) "Nueva Religiosidad y Contexto Postmoderno" http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf.

Iranzo, A (2006) "Religión y Relaciones Internacionales. Genealogías" <http://www.ucm.es/UCM/revistas/cps/15784576/articulos/FOIN0606110039A.PDF>

Johnstone, (S/F) <http://www.comibam.org/transpar/esp/mug/pdf/mug-01e.pdf>.

_____ <http://www.comibam.org/transpar/esp/is/pdf/is-01e.pdf>

_____ <http://www.comibam.org/transpar/esp/intromis/pdf/im-01e.pdf>

_____ <http://www.comibam.org/transpar/esp/vent1040/pdf/vn-05e.PDF>

Justo, J. (2000). "Religion (Ideario). Carlos Marx y Federico Engels. Interpretación Materialista de la Religión: Origen, Raices, Papel en la Lucha de Clases, Decaimiento y Muerte" <http://www.federacionatea.org/documentos/Marx%20-%20Engels%20-%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20-Ideario.pdf>.

Kahn, P. (S/F) "Conceptos Cambiantes de la Situación Política de la Religión"

<http://islandia.law.yalñe.edu/sela/kahns.pdf>

Mansilla, H (2003) "Lo Rescatable de la Religión en el Mundo Contemporáneo"

<http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=300&article=290&mode=pdf>.

Martínez, I, (S/F) "Peter L. Berger y Thomas Luckmann: Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. La Orientación del Hombre Moderno" <http://www.fes-web.org/revista/archivos/res01/10.pdf>.

Methol, A. (2003) "Las Religiones y la Geopolítica Mundial" [http://www.esalc.unesco.org/Ve/estudios/tematicos/Ponencias %20Reuni % C3 %B 3n %20 Universidades %20Religiosas/37%20alberto%20methol.pdf](http://www.esalc.unesco.org/Ve/estudios/tematicos/Ponencias%20Reuni%C3%B3n%20Universidades%20Religiosas/37%20alberto%20methol.pdf).

Navarro – Valls, R. (2001). "Estado y Religión: Una relación difícil que afronta nuevos desafíos" <http://www.zenit.org/spanish/archivo/0106/ZS010614.htm#6873>.

Palladino, J. (s/f) "Leyenda de una Sociedad sin Religiones" [http:// www. revistateina. com/teina/web/teina7/dos2.htm](http://www.revistateina.com/teina/web/teina7/dos2.htm).

Peña, J y Sánchez, S (2005) "Mercados de Creencias versus Hipótesis de la Secularización: Aspectos positivos y normativos" [http:// ideas. repec. org/ a/ lrk/ eeaart/23_3_14.html](http://ideas.repec.org/a/lrk/eeaart/23_3_14.html).

Pierucci, A (1998) "Soltando Amarras: Secularización y Destradicionalización" <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadreligion/sr16-17/sr1617pierucci.pdf>.

Ramonet, I. (S/F) "Geopolítica de las Religiones" [http:// www. iglesiaviva. org/220/220-41-RAMONET.pdf](http://www.iglesiaviva.org/220/220-41-RAMONET.pdf)

Rubio, J "Resurgimiento Religioso versus Secularización" http://www.ugr.es/~powlac/G14_03JoseMaria_Rubio_Ferreres.html

Roy, O (S/F) "La Crisis del Estado Laico y Nuevas Formas de Religiosidad" www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0101-Roy-espAVB.pdf

Sanchez, C. (1998) "Las Formas de la Religion en la Sociedad Moderna" [http:// ddd. uab. es/pub/papers/02102862n54p169.pdf](http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf).

Sanchez, R. (S/F) [http://www.prb.org/ SpanishTemplate.cfm?Section= Portada &template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=13227](http://www.prb.org/SpanishTemplate.cfm?Section=Portada&template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=13227).

Salazar, L (2005) "Del Estado Laico al Estado Laxo" <http://www.ietd.org.mx/papa.html>

Tamayo, J (S/F) "Secularización, Trascendencia Religiosa y Laicidad"
<http://www.fundacionfernandobuesa.com/pdf/ivseminario-tamayo.pdf>

Valeriano, E. (2006) "Flujo y Reflujo de la Secularización. La Revision de un Clasico de la Sociologia Contemporanea" <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>.

Vaggione, M. (S/F) "La Trampa de la Moral Única entre Reactivos y Disidentes desandando las Fronteras entre lo Religioso y lo Secular" <http://www.choike.org/documentos/punico/vaggione03.pdf>.

(S/A) (Junio 1996) "El Resurgimiento del Fundamentalismo. Causas y Perspectivas"
<http://www.engels.org/marxismo/marxis1/marx5.htm>

S/A, S/F. "Racionalización y Desencanto. El Problema de la Secularización en la Obra de Max Weber" http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm.

(S/A) (S/F) "Guerra, Secularización y Religiosidad en las Sociedades Occidentales"

<http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/infoEspecial/pdfArticulosLaicidad/10010140.pdf>

(S/A) (S/F) <http://www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0414/>.

http://www.jewish-issues.com/spanish/countries_and_their_jews_e.html

<http://www.jafi.org.il/education/100/concepts/demography/>.

http://www.webislam.com/numeros/2000/00_1/Poblaci%C3%B3n_musulmana.

www.bdigital.ula.ve