

XXXI

LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN. DESLINDANDO DESAFÍOS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

ANA TERESA MARTÍNEZ

Dicen que un clásico es una obra de la que todo el mundo habla, aunque pocos han leído. Algo parecido le pasa a la laicidad: muchos se refieren a ella aunque sea reducido el número de personas capaces de definirla

ROBERTO BLANCARTE, 2004.

Pocas especialidades en sociología presentan las dificultades de abordaje que tiene la sociología de las religiones y pocas problemáticas teórico-empíricas ofrecen tantas complejidades, matices y dificultades en la sociología de la religión como la clásica de la secularización/laicidad. Decimos así: *secularización/laicidad*, términos separados y unidos a la vez por una barra, procedentes de tradiciones lingüísticas y experiencias históricas diferentes, utilizados en las ciencias sociales a veces de manera indistinta, como conceptos equivalentes, y otras veces de modo diferenciado, definidos de modos distintos según la construcción teórica que los sostenga y según los aspectos de los fenómenos que quiera resaltarse a partir de intereses teóricos, políticos o religiosos.

Los fenómenos que intenta conceptualizar esta dupla terminológica en las ciencias sociales se escurren entre los vericuetos de las teorías de la modernidad/sobremodernidad/modernidad avanzada/postmodernidad/globalización, o la que sea con la que se intente decir algo coherente sobre procesos económicos, sociales, políticos y culturales contemporá-

neos, mirados en la perspectiva de los últimos tres o cuatro siglos. Se trata de fenómenos que no sólo se estudian en su realidad presente, sino que, en ese mismo acto, a su vez se proyectan necesariamente hacia el pasado desde una interpretación de la contemporaneidad, seleccionando eventos, construyendo relevancias y elaborando genealogías. Y además, se piensan como tales desde un lugar geo-epistemológico de interpretación: los procesos no son los mismos percibidos desde África, América Latina, los países asiáticos o los europeos. Los temas de la secularización/laicidad se estudian entonces vinculados a historias particulares a partir de las cuales se trata de teorizar.

Visto el tema en esta perspectiva, los fenómenos que se trata de interpretar se vuelven escurridizos por varias razones. En primer lugar, la mirada de larga duración desde donde se les considera: relacionar procesos de cortes temporales tan extensos es moverse siempre en los bordes de los anacronismos. ¿“Religión” designaba lo mismo en una sociedad europea del siglo XVII que en el XIX? No es fácil darlo por supuesto cuando además pareciera que como fenómeno diferenciado es un invento occidental relativamente tardío. A esta dificultad se suma el ejercicio comparativo hasta lo imposible de geografías y situaciones diferentes. Cuando hablamos de que las sociedades se secularizan a lo largo de esos siglos, ¿de qué sociedades se trata? ¿De Europa occidental o del mundo? ¿De qué países? ¿Deberemos considerar a sus hoy excolonias? ¿Fueron iguales los procesos en Francia y en Alemania? ¿Fue igual en las áreas urbanas y rurales? ¿Fue igual entre la burguesía triunfante del siglo XIX y entre la nobleza en decadencia? ¿Qué ocurría entre las clases populares? ¿Es relevante este dato para el proceso que intentamos comprender? Si lo es, ¿en qué sentido lo es? En suma, ¿qué es lo que exactamente queremos decir cuando decimos que hubo y hay un proceso de seculari-

zación/laicización? ¿Se trata del mismo proceso o de fenómenos diferentes? ¿De dónde proviene que utilicemos dos términos?

En realidad, en buena parte de este problema existe con frecuencia cierta filtración de filosofía de la historia que acecha los razonamientos. Es decir, se habla de procesos, se convierten en evoluciones, se generalizan casos particulares y se da dirección a la descripción que aparece como implícitamente inevitable y termina haciéndose autoevidente, como si la historia humana fuera una y tuviera un sentido prefijado. Y por señalar una dificultad más, hay una dosis de etnocentrismo que en este tema habla siempre en la nuca del investigador. La importancia que cobra el proceso de Europa central en la construcción del modelo analítico, el que ha constituido el punto de partida de la inmensa mayoría de los textos que hemos leído y leemos sobre el tema, se convierte en un modelo implícito que adquiere un carácter normativo: damos por supuesto que lo que allí pasó va a pasar y debe pasar, o al menos sería bueno que ocurriera. Los investigadores hemos entrado al tema leyendo estas lecturas y ellas se instalan en nuestro sentido común profesional para dar forma a nuestros esquemas de percepción en un punto de nuestra mirada que está cargado con nuestra historia social, nuestros aprendizajes y valoraciones tempranas.

En esa elaboración teórica casi imposible sobre la contemporaneidad vista en perspectiva de al menos tres siglos de historia centro-europea, con los términos secularización/laicidad se intenta hablar de lo que ocurre con las religiones, un tema sociológico a la vez central, difícil y conflictivo, donde todas estas complejidades parecen potenciarse. Tengamos o no una pertenencia religiosa, la historia de nuestras propias creencias (o no creencias) y de la relación con las instituciones que las gestionan,

también se instala en un punto ciego de nuestro modo de percibir el mundo, complicando la tarea científica.

Con estos puntos de partida apenas apuntados, no buscamos disculparnos de antemano, ni mucho menos declarar la inutilidad de los términos sin más (nótese que por ahora hablamos sólo de “términos”, no de conceptos), sino simplemente intentamos poner sobre la mesa desde el inicio algunos problemas fundamentales de los que están en juego cuando enfocamos con el ojo epistemológico de las ciencias sociales, tanto la construcción conceptual como la descripción de los fenómenos que desde la filosofía, la teología, el derecho y las ciencias sociales han sido abordados mediante esas dos palabras (y sus supuestos equivalentes en diferentes idiomas), que nosotros plantearemos como distintas y a la vez vinculadas.

En este ensayo, teniendo en cuenta esta complejidad y una parte de la inmensa bibliografía en diversas lenguas que se ha escrito sobre la cuestión, vamos a deslindar los desafíos que específicamente los estudios sobre laicidad presentan para las ciencias sociales contemporáneas. Para ello, luego de algunas breves aclaraciones epistemológicas y metodológicas, haremos un sintético recorrido de la problemática distinguiendo —pero teniendo presentes a la vez— por una parte los términos y su uso histórico y por otra las elaboraciones que sobre la cuestión han hecho las ciencias sociales; desarrollaremos algunos modos típicos del planteamiento teórico sin perder de vista que éste ha incidido a su vez en los procesos históricos, reforzando sentidos comunes y proveyendo argumentaciones en luchas políticas. Explicitaremos desde allí las razones por las cuales nos parece importante tener presentes las vinculaciones entre ambas nociones. Construiremos así un primer mapa de tensiones teóricas e impasses no resueltos en la constelación de temas implicados en esa

vinculación. A continuación, nos detendremos sobre las posibilidades de diferenciación de ambos conceptos y exploraremos los problemas y las ventajas teóricas de la distinción, sobre todo para discernir las cuestiones particulares en juego en el concepto de laicidad así especificado, su utilidad teórica y empírica, y terminaremos señalando los desafíos que hoy se están enfrentando a partir de un uso más sistematizado de este concepto.

ALGUNAS ACLARACIONES CONCEPTUALES

Cuando hablamos de *ciencias sociales*, nos referimos a un conjunto de disciplinas que suelen solaparse y tomar préstamos conceptuales y metodológicos unas de otras, aunque generalmente podemos decir que cada una proviene de tradiciones propias, con acentos metodológicos y autores de referencia. Podríamos incluir en este paquete disciplinar a la historia, la sociología, la antropología, la lingüística, una parte de la geografía y —si ellas lo permiten— las ciencias políticas, así como —aunque ellas no lo permitan— las ciencias económicas y las ciencias jurídicas (las que estudian esos instrumentos históricos, sociales y políticos que son las construcciones jurídicas y teorizan sobre el derecho). Estas distinciones, sin ignorar la entidad que les proveen tradiciones forjadas y materializadas en diferenciaciones institucionales (hay carreras, departamentos, colecciones de libros, congresos, autores que se autodefinen por cada disciplina), se borronean con frecuencia no sólo en las zonas liminares de mil especializaciones cruzadas (sociología histórica, historia del derecho, antropología jurídica, economía política, geografía humana) sino en abordajes multidisciplinarios construidos en torno a un problema y que se han constituido en la segunda mitad del siglo XX, consolidando pro-

blemáticas teórico-empíricas más que nuevas disciplinas, como los estudios culturales, los de comunicación o los poscoloniales.

El tema que nos interesa ha sido construido inicialmente por la sociología, pero ha sido abordado al menos desde la historia, la sociología, la antropología, las ciencias políticas y las ciencias jurídicas. En realidad, la secularización/laicidad es una construcción teórico-empírica que necesita echar mano de todas estas tradiciones disciplinares, sin olvidar que además debe dialogar con la filosofía y la teología para comprender cómo llegó al mundo cotidiano y al mundo de la teoría sociológica.

Lo que nos interesa recordar ahora es el *carácter epistemológico* que atraviesa a todas aquellas ciencias, ya que es clave para comprender algunos de los problemas con los que tropezamos. La construcción de estas problemáticas interdisciplinarias es posible por la común *historicidad* y *lingüística* del objeto. Es decir, todas estas disciplinas construyen objetos que se caracterizan por desarrollarse en el tiempo humano, y las implicancias de este hecho son múltiples, pero las sintetizaremos en aquellos puntos que son centrales para nuestro tema.

La historicidad significa que nuestras disciplinas se refieren a hechos ubicados en el tiempo y el espacio, donde el carácter irrepetible de cada configuración es relevante. Cada caída de un cuerpo es única en sus circunstancias, pero la física la estudia abstrayendo la caída de todas las condiciones particulares en las que se desarrolla, que no son relevantes para lo que le importa explicarse. La historicidad del objeto en cambio significa que nos interesa no una caída en abstracto, sino caídas particulares, en lo que tienen de similar y de diferente a otras caídas. Cuando construimos conceptos para entenderlas, no podemos abstraer completamente, porque nunca sabremos de antemano cuál de las indefinidas variables intervinientes es más significativa en el caso. Así las cosas, aun en los razona-

mientos estadísticos, razonamos como si todos los casos fueran iguales (*ceteris paribus*, aclaramos), pero sabemos que nunca las condiciones que pueden influir en lo que nos interesa del caso son exhaustivamente enumerables. Los conceptos entonces aludirán siempre a una “*deixis*”, es decir, se referirán siempre de algún modo no dicho a casos concretos de la historia que son tomados como modelos para comparaciones implícitas. Es la comparación la que nos permite razonar y avanzar en la comprensión. “Laicidad” aludirá inicialmente (como veremos) al caso francés y el concepto sociológico se construirá en una comparación implícita que seguirá operando en el investigador y en sus lectores. Así elaboramos nuestras teorías, y olvidarlo desprendiéndonos completamente de la comparación, de su punto de partida y de las diferencias que los casos diversos nos aportan es lo que nos lleva a caminar entre la filosofía de la historia y el etnocentrismo que mencionábamos al iniciar nuestro planteo. Tener presente los referentes históricos iniciales de nuestros conceptos es una condición de rigurosidad en nuestras disciplinas, no para quedar presos de lo singular, sino para saber lo que estamos haciendo.

Dadas así las cosas, nunca podremos formalizar completamente nuestro lenguaje, que incluso en el modelo estadístico más sofisticado vuelve a historizarse cuando lo interpretamos, cuando con él hablamos del mundo histórico inevitablemente en lenguaje natural, el lenguaje de todos los días, el de la vida social misma sobre la que trabajamos. El lenguaje natural aportará a esta complejidad de la historia un problema más: los deslices semánticos que lo caracterizan. Por eso creemos entender siempre más de lo que realmente entendemos al leer ciencias sociales: el lado inasible del lenguaje cotidiano mezcla significados detrás de las palabras, de tal modo que la lectura distraída permite que en ellas convivan los sentidos poco claros puestos en juego en el noticiero perio-

dístico, con los más elaborados y controlados de los investigadores, sin poder explicitar siempre la diferencia. Por eso importa trabajar sobre distinciones lingüísticas sutiles, definir y pulir cada vez el sentido de las palabras que usamos.

Pero, por otra parte, tenemos la lingüisticidad del objeto: nuestros objetos hablan, tienen un relato sobre sí mismos, interpretan lo que son, y esa interpretación, que puede ser más o menos reflexiva, está atravesada por las necesidades, intereses y deseos de la vida práctica. Esto es así no sólo porque se trata de personas, sino porque en las sociedades se acuñan discursos que circulan y que se hacen hegemónicos, pasando por interpretaciones válidas que marcan lo decible y lo impensable para el tiempo y el lugar. Los discursos de los sujetos son siempre en algún sentido verdaderos, o al menos responden a una autenticidad expresiva, pero no han sido sometidos al esfuerzo de contextualización, control sistemático cruzado, precisión metodológica, etcétera, que practican las disciplinas científicas. Por otra parte, no tematizan (salvo en tiempos de profundas crisis) el discurso hegemónico en el que se inscribe su palabra. Por eso no sabemos en qué sentido esa palabra es válida, para qué casos, en qué contextos, en qué límites. Ésta es la razón por la cual la palabra de ese objeto que es un sujeto forma parte del objeto científico que construimos; no podemos ignorarla como tal, pero necesitamos analizarla. Es decir, para volver a la laicidad, el concepto sociológico no sólo aparece vinculado al caso francés, sino a una cierta comprensión de ese caso, relacionada con los intereses y luchas políticas que la atravesaron, formulada en algún momento y luego puesta a circular en el mundo sociológico y también social. Porque los términos del lenguaje natural viajan a través del tiempo y el espacio, e incluso son objeto de traducciones que aparecen como equivalentes (aunque nunca lo sean, como *secularism* y

laïcité) y tienden a convertirse en esencias difusas. Esencias porque aparecen como significados siempre iguales a sí mismos, y curiosamente difusas porque en realidad ya no sabemos demasiado a qué nos referimos ni cuál es el sentido exacto de lo que decimos. Con este punto de partida nos confrontamos al trabajar secularización/laicidad desde las ciencias sociales.

Finalmente, por este camino llegaremos a entender a qué nos referimos cuando hablamos de *problemática*. Si nuestras disciplinas son históricas y se construyen con el lenguaje natural como su medio, entonces la teoría no tiene el mismo carácter que en una ciencia enteramente formalizable. No son construcciones completamente abstractas, sistemas de hipótesis de los que pudieran deducirse consecuencias que anticipen predicciones para el mundo histórico. Son más bien elaboraciones conceptuales flexibles, listas a modificarse para poder referirse al caso, pero, al mismo tiempo, suficientemente elaboradas para poder decir con precisión su similitud y su diferencia. Nuestras disciplinas no son menos rigurosas que otras, tienen otros parámetros de rigurosidad. Los esquemas conceptuales y las hipótesis funcionan así como modelos que anticipan tentativamente la tarea sistemática de descripción e interpretación, apuntando explicaciones que siempre permanecerán parciales y abiertas a un trabajo colectivo de confrontación y debate. Una problemática es entonces un conjunto de conceptos e hipótesis sistemáticamente definido, producto de trabajos comparativos múltiples, que es además inseparablemente teórica y empírica por estar referida siempre a la historia en su historicidad.

Los objetos que construimos en el proceso de investigación en ciencias sociales se inscriben siempre así en problemáticas más amplias, elaboradas por la comunidad científica, donde cobran sentido los problemas que planteamos y adquieren relevancia teórica los estudios más es-

pecíficos de casos concretos. Menos sistemáticas y abarcadoras que los paradigmas de Kuhm, las problemáticas de las ciencias sociales no generan enigmas por resolver, sino que son estados de la cuestión sistematizados, que permiten hacer surgir preguntas nuevas y dar sentido a los casos en análisis. Algunas problemáticas en las ciencias sociales pierden vigencia por desgaste. No son “falsables” en el sentido popperiano, sino que se van disolviendo por desactualización, por desajuste frente a nuevos casos, si es que se muestran incapaces de precisar nuevos sentidos para comprender los cambios de las sociedades concretas. La problemática secularización/laicidad ha sufrido en los últimos años más de una crisis de desajuste. El retorno a ella ha obligado a precisiones y reelaboraciones que tratan de demostrar que aún tiene la fecundidad suficiente para ayudarnos a entender algunos aspectos de los fenómenos que vivimos. Una problemática sigue vigente si se muestra útil en la frontera del saber. Secularización/laicidad está intentando mostrar que aún lo es.

DE LA HISTORIA DE LAS PALABRAS A LA FILOSOFÍA MODERNA

Comencemos por la historia de las palabras, a fin de entender cómo llegaron a significar lo que hoy queremos decir con ellas. *Secularización y laicidad* son en principio “palabras nativas”, es decir, provienen del lenguaje de una religión en particular, del cristianismo y, por lo tanto, del latín eclesiástico. En latín clásico *saeculum* designaba un largo lapso de tiempo, el siglo, y también el tiempo en el que se vive. El latín eclesiástico desarrollará un sentido derivado donde *saeculum* será el tiempo y el espacio de este mundo, opuesto al tiempo de la liturgia y al espacio sagrado del templo (que son de este mundo, aunque

nos conecte con el otro). Así, la entrada al monasterio suponía la renuncia al *saeculum* para consagrarse enteramente al servicio sagrado de la oración y la liturgia. La oposición tiene matices: existe en el catolicismo la diferencia entre el clero *secular* (los sacerdotes que trabajan en parroquias y dependen directamente de los obispos) y el clero *regular* (sacerdotes que viven en comunidades según una *regla* de vida, en conventos o monasterios). De *secular* vendrá también la palabra *seglar* para designar a todos aquellos que no son sacerdotes ni viven consagrados en los monasterios y conventos, es decir, en el mundo medieval, desde los nobles y reyes hasta los campesinos, dedicados todos al orden temporal de este mundo pasajero. En suma, si secular se opone a religioso, no se identifica, sin embargo, con “este mundo” por oposición al “otro”. Es en este mundo que co-existen lo secular y lo consagrado, es decir, en la cristiandad, en la Iglesia.

El término saldrá del ámbito del derecho canónico en 1648, con el tratado de Westfalia, que da fin a las guerras de religión, y se usa allí para designar, al reconocer a las nuevas Iglesias como tales, el pasaje de bienes católicos al ámbito de las Iglesias luteranas en los Estados protestantes, especialmente en Alemania. Más adelante, el término se retomará en otros contextos, para designar apropiaciones de bienes de la Iglesia por parte de los Estados, como cuando en 1789 la Revolución francesa reivindica el poder del Estado secular frente a la Iglesia católica, vinculada a la monarquía, y nacionaliza bienes de obispados y órdenes religiosas. Es decir, entre los siglos XVI y XVIII, la *secularización* es el pasaje de personas o bienes del ámbito religioso al civil. Apenas en el siglo XIX se comienza a usar la palabra *laicizar* para esta misma operación, específicamente en los países latinos, y el contexto que nos permite precisar el sentido naturalmente ya no era el mismo.

La palabra *laico* también es indígena del mundo cristiano. El griego *laikos* aparece desde fines del primer siglo de la era cristiana para designar a los que perteneciendo a la comunidad no tienen en ella responsabilidades específicas. La palabra ya había pasado al latín clásico, donde *laicus* designaba al lego, y en tiempos de cristianismo denominará al cristiano que no pertenece al clero. El primer registro del neologismo *laicidad* fue en lengua francesa en 1871, refiriéndose a la enseñanza escolar no confesional, pero la Academia Francesa ya reconocía desde 1842 la palabra *laïcisme*, designando así a la “doctrina que reconoce a los laicos el derecho de gobernar la Iglesia”.

Ambos términos entonces son internos al lenguaje del cristianismo y sus usos fuera del derecho canónico se acuñaron en tradiciones lingüísticas y experiencias históricas diferentes. El más antiguo *secularización* está vinculado a la experiencia alemana luego de las guerras de religión del siglo XVI y será después retomado por filósofos y teólogos, y más tarde por la sociología naciente. El vinculado al mundo latino *laicidad* se relaciona con las luchas entre la Iglesia católica y el Estado francés para confinar el poder y la influencia de aquélla, afianzando un Estado autónomo y separado. Muy ligado a problemas jurídicos y políticos, su elaboración científica es también más reciente. Volveremos sobre esta distinción, sus consecuencias y potencialidades teóricas.

La *problemática* que nos ocupa tiene como punto de partida entonces, en primer lugar, el término y la experiencia de la secularización en Alemania. El pasaje del ámbito temporal-sagrado al temporal-mundano estará en su centro, así como un proceso de reconocimiento de nuevos sagrados, si pensamos en la legitimación de nuevas Iglesias en aquella experiencia histórica. En el proceso y en su conceptualización posterior, este deslizamiento de lo religioso tomó también la forma de lo que se

interpretó como una “mundanización”. Y aquí damos los primeros pasos que van de la conceptualización que hicieron los actores de la experiencia histórica a los desarrollos especializados que comienzan a elaborar la problemática. Pero antes de llegar a las ciencias sociales, hay una conceptualización filosófica, de la que pondremos sólo dos hitos a modo de ejemplos significativos.

Kant, filósofo alemán del siglo XVIII, de formación religiosa puritana, teórico de la Ilustración y admirador de la Revolución francesa, pensaba que las religiones debían dejar de estar bajo la tutela de cuerpos sacerdotales, porque éstos impedían el uso libre de la razón a los fieles, y que la razón podía justificar y desarrollar la religión ayudando a los individuos a servirse mejor de su propio entendimiento. Se pasaría así de una época de ilustración a una ilustrada. Y era el poder secular, los reyes ilustrados, quienes deberían facilitar ese pasaje.

Hegel, por su parte, entre los siglos XVIII y XIX, y también entre la teología racional y la filosofía, teorizaba los tiempos que vivía como una “mundanización” de los principios cristianos de la libertad subjetiva que la Reforma protestante había consagrado. De este modo, el proceso histórico —que él identificaba con una totalidad en la que la Razón avanzaba hacia su pleno desenvolvimiento dialéctico— confluía en un pasaje de valores del cristianismo al ámbito civil, y la constitución del Estado secular aparecía como el punto de llegada en esa etapa final del desarrollo de la Razón.

Si Marx a mediados del siglo XIX va a ser el gran heredero de Hegel para las ciencias sociales, en el siglo XX Weber en Alemania y Durkheim en Francia lo serán del ambiente neokantiano en el que desarrollaron su trabajo. Para el Marx temprano, discípulo del teólogo Feuerbach, el “opio del pueblo” era en realidad dialéctico, tanto una legitimación de condi-

ciones de vida como una protesta contra las mismas. Luego, será parte de las formas de conciencia explicadas por las relaciones sociales, y en esa construcción conceptual no reclamará un tratamiento específico. La religión pudo ser central en la Edad Media, pero en las sociedades del XIX, en parte mundanizada, está integrada a la ideología de dominación. El capitalismo con sus fetichismos idólatras es el lugar mundano de una religión en sentido amplio, y la lucha de clases conducirá a la liberación de las religiones en tanto ideologías alienantes. El destinado a cumplir un papel redentor en la lucha de clases será el proletariado.

Contemporáneamente, en Occidente muchas elites gobernantes de mentalidad positivista peleaban contra las instituciones religiosas, señalando su oscurantismo y sus resistencias al progreso. Particularmente en América Latina, el filósofo francés Comte proveyó de una filosofía de la historia con esquemas simples de interpretación que auguraban el desplazamiento de las religiones por obra del progreso científico y social; pero no estamos todavía aquí en la problemática sociológicamente construida de la secularización/laicidad.

LOS PUNTOS DE PARTIDA DE LA PROBLEMÁTICA DE LA SECULARIZACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Weber y Durkheim se ocupan mucho más explícitamente del tema y ponen puntos de partida para la actual sociología de las religiones. Tanto uno como otro están preocupados por comprender los procesos que viven las sociedades industriales del capitalismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y ambos vuelven los ojos hacia el estudio de las religiones por razones diferentes pero no desconectadas. Ninguno de los dos tiene nostalgia por las antiguas comunidades hechas de relaciones inter-

personales, pero ambos tienen conciencia de que las sociedades del capitalismo industrial viven una transformación que afecta profundamente la configuración de la vida humana.

Para Durkheim, la certeza de que era central explorar las religiones para comprender la vida social es temprana, y se vincula con sus lecturas del historiador Fustel de Coulanges y del teólogo luterano Robertson Smith. De ellos asume la idea de que las religiones no son primariamente un cuerpo de doctrina, sino que pertenecen al ámbito de la práctica. No obstante, es en la última gran obra de su vida, en 1912, donde aborda de lleno el tema. Allí le interesan las religiones en tanto que expresan el suelo de creencias y normas vividas que sostiene la cohesión social. La preocupación de Durkheim por el destino de las sociedades europeas proviene de una idea que atraviesa su sociología: la sociedad es previa a los individuos, porque la misma idea de un contrato social supone normas comunes para poder sellarlo y las normas suponen memoria e historia compartidas. Pero la división del trabajo social orgánica, es decir, aquella que ve ampliarse en las sociedades de su época a causa del crecimiento de la población y la densificación demográfica, y que consiste en una división según las funciones y la complejidad de la estructura social, requiere de un nuevo tipo de solidaridad. Durkheim no es un cantor de las glorias de la modernidad, pero es menos aún un conservador que añora tiempos pasados. De familia de rabinos, cercano al socialismo de Jaurés, republicano en tiempos del proyecto francés de república demócrata-liberal y laica, construye el concepto de anomia para interpretar la intolerancia que había estallado en el *Affaire Dreyffus*, la tasa de suicidios, la criminalidad, los conflictos laborales progresivamente violentos que ve crecer junto con la acumulación económica, las migraciones y el desarrollo industrial de fines del siglo XIX. En este contexto, al neokantiano que tam-

bién es, por su maestro Boutroux, se pregunta cómo se va a resolver el fraccionamiento de la conciencia colectiva, es decir, de los esquemas comunes de clasificación y por lo tanto de interpretación del mundo; y ésta es una de las preocupaciones que lo conducirá a preguntarse por la moral y la educación necesarias en estas sociedades cada vez más complejas. El papel cohesionador que la religión jugaba gracias a las celebraciones rituales en las sociedades de mínima división del trabajo (como el totemismo —tal como se entendía en su época— en las sociedades australianas que estudia en el texto de 1912) no encuentra aún un equivalente. Durkheim cree que las religiones ya no podrán dar el fundamento a una interpretación común del mundo (ese papel lo cubrirá la ciencia), pero una nueva moral y un nuevo sentimiento común deberá sostener el lazo social en las sociedades complejas, y en 1908 detectaba “lo religioso haciéndose frente a nuestra mirada”.¹ En 1913, confesando su ignorancia sobre las religiones del futuro, sospechaba que serían las clases populares quienes resolverían un problema que no veía que la escuela laica de su época estuviera encarando correctamente, y por eso planteaba que, mientras tanto, para el sociólogo y para el ciudadano, “lo que importa es sentir por debajo del frío moral que reina en nuestra vida colectiva las fuentes de calor que encierran nuestras sociedades”.²

El historiador del derecho que era Max Weber, heredero de la burguesía industrial alemana, hijo de un liberal con actuación política y una mujer de profunda religiosidad puritana, se interesa por la ética económica de las religiones a fin de entender cómo surgió en los países occidentales el capitalismo racionalizado triunfante y desbordante sobre el resto del mundo, en el último cuarto del siglo XIX e inicios del XX, lo que

¹Durkheim, 1908: 143.

²Durkheim, 1969: 77.

Weber describía como *capitalismo empresarial burgués* con su organización racional del *trabajo libre*. La hipótesis que había surgido de su primer estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* era que un factor de incidencia sobre la conformación del capitalismo occidental era la ética práctica³ del cristianismo protestante, especialmente el calvinismo. Afinar esta tesis (en sus términos: confirmar y precisar los alcances de una imputación causal) lo llevó a emprender un recorrido por las grandes religiones: el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo, el cristianismo en sus variantes, el judaísmo antiguo, en una empresa de enorme erudición, con la intención de comparar sistemáticamente sus éticas económicas. Esto suponía no solamente confrontar estos modos de racionalización de las prácticas económicas a partir de las religiones, sino además prestar atención a las capas sociales que en cada caso habían incidido sobre las mismas.

Su recorrido comparativo por las grandes religiones mundiales se detiene en un momento, entre la descripción de las principales religiones de China (confucionismo y taoísmo) y las de India (el hinduismo y budismo), para realizar una reflexión sobre las racionalizaciones de las éticas religiosas y económicas, ampliando el análisis a los ámbitos de la erótica, la ciencia, la política y la estética. Weber tenía claro que los procesos de racionalización cultural eran históricos, y por lo tanto diferenciales culturalmente. En este apartado, de afán sistematizador, propone que las religiones de salvación-liberación,⁴ aquellas que rechazan las técnicas

³Es decir, le interesa la ética implícita en la acción; no se refiere a la ética teórica como reflexión y discurso, sino a la racionalización de la conducta, a la ética práctica implícita en la conducta religiosa.

⁴Como explica Jean Claude Grossein en su introducción a la nueva traducción francesa de una serie de textos de sociología de la religión, Max Weber distingue (utilizando las distinciones inscritas en la lengua alemana) entre la salvación-salud (*Heil*) que designa el bien, en el sentido de beneficio, que busca, de manera general, toda actividad religiosa (a esto se refiere cuando habla de bienes de salud [*Heilsgut*]) y una forma específica de esa salvación, que consiste en la liberación de lo que se experimenta como un mal y una escl-

mágicas y ponen en el centro exigencias éticas de fraternidad universal, entran en conflicto con la racionalización de cada una de estas esferas, en la medida en la que ella supone que las reglas de cada ámbito se autonomicen según sus propios fines. Dicho muy rápidamente, si “negocios son negocios”, no queda margen para la ética religiosa de la fraternidad en la economía; en la organización burocrática del Estado, no queda espacio para las situaciones personales; la búsqueda del poder como objetivo en la política, la concentración en la experiencia subjetiva en la erótica, la construcción de universos aristocratizantes y excluyentes en el arte y la ciencia fuera del alcance de todos, no sólo dejan fuera la fraternidad universal, sino que compiten con las religiones ofreciendo un nuevo lugar y modo de salvación. El budismo es aquí el caso de análisis, pero Weber refiere en su trabajo a Jesús y a Francisco de Asís como profetas ejemplares en los que puede leerse esta tensión, que desemboca en un rechazo del mundo tal cual es, por resolverse en diversos modos de racionalización de la conducta de vida: la ascética y la mística en sus diversas variantes, sea en el interior del mundo (salvar el mundo, transformarlo, trabajar en él para alcanzar el otro) o recluyéndose en la construcción de una isla de fraternidad que se rija por otros parámetros. Por esta vía, Weber advierte un choque irremisible entre los desarrollos racionalizadores del capitalismo moderno en todas sus dimensiones —es decir, la diferenciación de esferas de valor, de ámbitos específicos donde la conducta se rija por normativas particulares y diferenciadas— y las pretensiones englobantes de un cierto tipo de religiones, entre las que está el cristianismo. La aparente contradicción entre esta tensión inevitable y la hipótesis de la incidencia de la ética protestante en los inicios del

vitud, lo que podríamos traducir por salvación-liberación, siendo su forma más radical la que se sitúa fuera del mundo (*Erlösung*).

capitalismo se resuelve precisamente en que el calvinismo consistió en una vía de racionalización por la ascética intramundana que produjo efectos de acumulación y sistematización de la conducta económica no previstas, pero en el largo plazo debió terminar renunciando a la ética de la fraternidad universal. Esta confrontación entre las éticas de fraternidad y la diferenciación de esferas de valor, que aparecía como inevitable en el curso de las sociedades del capitalismo burgués, llevó a un Weber, que escribía estos textos mientras se desarrollaba la Primera Guerra Mundial, a mirar con ojos pesimistas el carácter conflictivo e impersonal que asumirían las sociedades occidentales. La desaparición que anticipaba no era la de las religiones, sino la de la ética universalista confrontada al politeísmo de los valores.

Como vemos, ni Weber ni Durkheim arriesgaban demasiados pronósticos sobre lo que ocurriría en el futuro con las religiones, pero —no sin intranquilidad— ambos describían los procesos de las sociedades del capitalismo occidental en términos de diferenciaciones y complejizaciones, de tal modo que ya no admitirían que una visión religiosa del mundo, como había sido el cristianismo durante siglos, orientara el conjunto de las conductas y el conjunto de los agentes sociales. Éste será el núcleo de la problemática de la secularización, al cual se articularán otras tesis, como la pluralización de creencias, la relegación de la vida religiosa al espacio privado y, finalmente, la decadencia de la religión. Es importante entonces distinguir el peso y la plausibilidad que unas y otras hipótesis tienen tanto en términos teóricos como empíricos.

Cuando en la década de 1960, al comienzo en buena medida por la iniciativa de hombres vinculados a las Iglesias y por intereses institucionales de éstas, nace lo que al principio fue una sociología religiosa y luego una especialidad dentro de la sociología referida al estudio de las

religiones, la particular lectura y sistematización funcionalista que de Weber y Durkheim había hecho Talcot Parsons en Estados Unidos era dominante. En el ambiente de hegemonía de la sociología norteamericana que venía creciendo desde la segunda postguerra, tanto la sociología religiosa del inicio como la temprana sociología de la religión estaban preocupadas por realizar trabajos estadísticos que les permitieran medir cuánto descendía el número de bautismos y de asistencia al culto, así como explicar ese fenómeno en el contexto de discursos de modernización que por esos años alimentaban las expectativas de políticos, hombres de negocios y también sociólogos. Es ésta también la etapa en la que la sociología construye una teoría más sistemática de la modernidad en general, reinterpretando algunos textos de economía y sociedad de Weber, oponiendo *tradicción* a *modernidad* y previendo de distintas maneras el declive de las religiones. Los autores centrales —y también sus críticos— escriben y piensan esta teorización mayormente en inglés, en términos de *secularization*.

Thomas Luckman, Bryan Wilson, Peter Berger estarán entre los primeros y principales teóricos de la secularización a fines de los años sesenta del siglo pasado. La clave, en todos los casos, es la hipótesis de la diferenciación social y está por lo tanto intrínsecamente ligada a las tesis sobre las sociedades modernas, consideradas en el modelo centroeuropeo y norteamericano, que llevaban la delantera de la modernización, marcando un camino normativo para el resto del mundo. Excepto algunos matices en la idea de “religión invisible” de Luckman, todos consideran que la diferenciación de funciones sociales marginará la religión a un lugar subsidiario, obligará a la privatización de las manifestaciones religiosas y generará una inevitable decadencia progresiva, para algunos autores hasta su desaparición. Los matices de Luckman, quien no cree en la

necesaria decadencia sino en un proceso de invisibilización — vinculado a una definición amplia de religión—, no alcanzan a verse claramente en el ambiente sociopolítico y científico del optimismo modernizador de los años sesenta. Por otra parte, estamos en el inicio de los trabajos empíricos sistematizados: la teoría, surge aún en buena medida de la teoría y luego se “aplica” a casos que se analizan especialmente a partir de la historia de las religiones y de la teología.

Peter Berger, en *El dosel sagrado*, aborda el tema luego de extensas consideraciones teóricas para situar la religión en la construcción social y definirla como el establecimiento de un cosmos sacralizado, cuyo sentido social fundamental está — frente a la fragilidad del mundo social— en la legitimación de las instituciones. Su definición de secularización nos retrotrae a los iniciales usos del término: se trata de la evacuación de la Iglesia de ámbitos de la cultura y la política que antes estaban bajo su dominio. Pero lo que observa es que esa expulsión afecta la totalidad de la vida cultural: las artes, la filosofía, la literatura y, en especial, la ciencia, entendida como una interpretación del mundo completamente autónoma de la religión, es decir, enteramente secular. Berger advertía que el fenómeno no era uniforme en todas las sociedades modernas, pero su desarrollo en Occidente se vinculaba con su misma tradición religiosa. Los procesos de desencantamiento (entendidos weberianamente como *desmagización*) iniciados por el judaísmo, a pesar del *reencantamiento* ocurrido durante el cristianismo medieval, revivían con la reforma protestante y confluían con las transformaciones sociales vinculadas a la industrialización capitalista. Era ésta la que había producido una isla “liberada de religión” en el campo de la economía y el trabajo, posibilitando así la concentración de la misma en los sectores más públicos y más privados del orden institucional: el Estado y la familia. Pero la pérdida

de plausibilidad de la religión como organizadora de un cosmos ya fragmentado la convertía en retórica en el orden público del Estado y, en virtud privada, en el de la familia. Así, desplazada de su función central, “en tanto que la religión es común, carece de realidad; y en tanto que es real, carece de comunidad”.⁵ Simultáneamente, la misma pérdida de plausibilidad de la religión como ordenadora y organizadora del pensamiento y la acción volvía imposibles los monopolios religiosos existentes en la mayor parte de la historia humana, al volver imposible la coacción. La situación de competencia propia del pluralismo ponía las religiones en la dinámica de responder a las preferencias del consumidor o rehusarse a pactar, atrincherándose en la profesión de las antiguas objetividades, y edificando fortalezas de protección, como en el caso del catolicismo. Pero en cualquier circunstancia, la religión asumida como elección libre e individual modificaba la “localización” de la misma dentro de la conciencia: progresivamente, los contenidos religiosos sólo podrían mantenerse como “opiniones” o “sentimientos”, dejando el lugar de las verdades fundamentales que cualquier hombre sensato debería admitir, para ubicarse en el lugar subjetivo de la “preferencia”. De este modo, la religión ya no quedaría referida al cosmos ni a la historia, sino a la psicología. Siguiendo este razonamiento, Berger concluía en la individuación de las creencias como una consecuencia inevitable de la secularización religiosa que significaba la pérdida del *dosel sagrado* que protegía a las sociedades de su propia tendencia a la anomia, y a los individuos de la angustia y la ansiedad, proveyéndoles un mundo de sentido común compartido.

⁵Berger, 1999: 193.

DUDAS Y CUESTIONAMIENTOS

Aunque en el sentido común sociológico y en buena parte de los intelectuales de la época, lo que lucía como un paradigma interpretativo no presentaba dudas, a partir de la década de 1980 se reabrió el debate entre los sociólogos de la religión, hasta el punto de que algunos teóricos propusieron abandonar no sólo la problemática construida (que era entendida como un paradigma en la epistemología dominante de la época) sino hasta la palabra misma de secularización para describir los procesos que vivían las sociedades contemporáneas. Se comenzó a hablar de desecularización, de reencantamiento y de retorno de lo sagrado. Se puso en cuestión su aplicabilidad para situaciones como las de Estados Unidos, de marcada religiosidad en contexto de diversidad confesional, y se propuso dejarla de lado para utilizar la teoría de la elección racional de los individuos en un mercado religioso competitivo. De este modo, la irreligiosidad creciente de Europa sería producto, no de la diferenciación de esferas, sino de la situación monopólica u oligopólica de las religiones. De hecho, la década de 1980 estuvo marcada por el florecimiento de grupos religiosos diversos, muchos de ellos provenientes del mundo evangélico, que vio nacer Iglesias en Estados Unidos y expandirse especialmente en América Latina y África, así como nuevos grupos que retomaban en Occidente creencias, símbolos y técnicas religiosas orientales. En los países occidentales se vivieron traumáticamente varias crisis vinculadas a “sectas”, siendo una de las primeras y más impactante el suicidio colectivo en 1978 de una comunidad de 913 personas pertenecientes al Templo del Pueblo, fundada por el pastor Jim Jones. La proliferación de nuevos movimientos religiosos abrió debates políticos y planteó a los Estados problemas de definición y de intervención.

En el campo específico de las ciencias sociales, se iniciaron relecturas de los clásicos, se recuperaron textos desconocidos de Durkheim, se comenzó a elaborar nuevas traducciones de Weber, aportando una comprensión más compleja y abriendo debates sobre su interpretación. Al mismo tiempo, la sociología de la religión como subdisciplina adquiere un desarrollo sostenido y amplía su geografía, con una importante producción de trabajos empíricos y nuevos abordajes metodológicos que favorecieron la apertura de nuevas preguntas, que ya no tenían como horizonte exclusivo los procesos europeos o norteamericanos, sino los de los países del Tercer Mundo, que comienzan a madurar una voz propia. En este sentido, la corriente de los estudios postcoloniales abre un sendero por el que —entre otros— se cuestionará el modelo único de modernidad.

Por otra parte, la década de 1990 viene marcada en la filosofía y las ciencias sociales por el debate sobre la modernidad, lo que se entiende como su crisis, los cuestionamientos sobre sus nuevas formas, la conceptualización de la postmodernidad (sobremodernidad, modernidad tardía, etcétera); y ante la explosión de las comunicaciones, la temática de la globalización de los mercados, su historia, sus consecuencias y sus características como proceso económico, político y cultural, pasa al centro de los debates.

En la discusión que se reabre sobre la secularización/laicidad en este nuevo contexto, los esfuerzos más valiosos retoman la problemática y trabajan sobre la sistematización y análisis de sus diversas tesis, al tiempo que comienzan a ampliar el panorama comparativo en términos geográficos e históricos. Karel Dobbelaere, un sociólogo belga de la Universidad de Lovaina, hace desde 1981 un nuevo esfuerzo de sistematización que recupera y trabaja nuevamente algunas ideas de Thomas Wilson.

Percibiendo que una parte del problema teórico se encuentra en los diferentes modos de aproximarse a la teorización de lo social, advierte que mientras Luckmann y Berger se ocupan de la cuestión desde el punto de vista de la cultura y de los individuos, en cambio Wilson, desde una posición más objetivista, refiere los problemas de la estructura social y la organización. Dobbelaere lo que propone es una reorganización de la problemática a partir de un reordenamiento de los conceptos y las tesis desarrolladas por los distintos autores. Plantea retomar la idea de Wilson de considerar tres niveles diferentes en el análisis: el social, el institucional y el individual. En el primero, se ubicarían las tesis sobre la diferenciación y segmentación social, la autonomía de diversas esferas respecto de la religión, los procesos de racionalización, la societización,⁶ el desencantamiento del mundo (en el sentido weberiano de *desmagización*), la privatización de lo religioso y la generalización de la ética cristiana que se convierte en fundamento de la religión civil; pertenecen al segundo nivel de análisis (el que corresponde al subsistema de la religión y, por lo tanto, se refiere a cuestiones institucionales) la tesis de la pluralización de las creencias, la de la relativización que se derivaría de aquella y la de la *mundanización* o secularización interna de las religiones. Por último, se sitúan en el micronivel sociológico los análisis sobre la individuación de las creencias, los *bricolages* o sincretismos religiosos, la no creencia y la declinación de la religiosidad en las Iglesias. Asumiendo que la fundamentación de la tesis de la secularización se precisa en los conceptos de diferenciación, racionalización y mundanización, Dobbelaere recurre a la conceptualización de Luhmann sobre los tipos de diferenciación de subsistemas (diferenciación segmentaria, social y funcio-

⁶Concepto que alude al pasado de la vida en comunidad, en el sentido de una vida social basada en relaciones interpersonales, al de la sociedad en términos de organización de relaciones anónimas e impersonales.

nal) para intentar una conceptualización más integrada de los diversos procesos relacionados con la secularización.

En este sentido, el autor recuerda que secularización no sólo es una palabra que proviene del mundo religioso, sino que los primeros en hablar con preocupación de la secularización de Europa y emplear la sociología para estudiar ese proceso fueron los agentes religiosos de Iglesias cristianas. Secularización “no es un concepto causal”, precisa, precaviéndonos así sobre los deslizamientos hacia la teleología de una filosofía de la historia implícita. Más bien es descriptivo de las consecuencias de la diferenciación funcional de las sociedades para el subsistema religioso. La noción expresa incluso en buena medida la interpretación que de esta experiencia han hecho los mismos agentes religiosos. Si vale la pena seguir utilizando el concepto es porque señala un conflicto social específico: la resistencia religiosa a la diferenciación funcional, que la convierte en un subsistema entre otros, desplazándola del centro articulador. Si esto es así, en el nivel micro de las conciencias individuales éstas pueden ser más o menos afectadas y pueden adoptarse diversos caminos. Estos fenómenos en el nivel de las conciencias individuales no invalidarían la tesis central, que se ubica en el nivel estructural. Del mismo modo, los fenómenos del nivel institucional podrían ser diversos (las Iglesias podrían acentuar actitudes proselitistas, aferrarse a creencias inamovibles, reforzar sus burocracias, retomar la vía de intervención política en el espacio público, aceptar los sincretismos que provienen de sus fieles, etcétera), sin por eso anular el núcleo de la tesis: las religiones han sido desplazadas de su lugar central porque las sociedades han sufrido una diferenciación funcional. Esta distinción de niveles en el análisis nos permite, como afirma también Dobbelaere, abandonar la idea de un paradigma rígido y elaborar mejor el marco teórico de trabajo (*Framework*)

para emprender comparaciones entre experiencias internacionales a fin de avanzar en la construcción teórica.

NUEVAS APROXIMACIONES EN LOS DIVERSOS PLANOS

El panorama que arrojaban las investigaciones empíricas en Europa y América del Norte obligó a continuar reformulando la teoría. A la primera evidencia de que las religiones no desaparecían de la esfera pública y que más bien nuevas creencias y grupos religiosos proliferaban en la privada, fueron sumándose los efectos de las migraciones masivas que acompañaban la globalización: el crecimiento de la comunidad islámica y la visibilidad que reclamaban unos y otros grupos fue abriendo espacio para hablar de una era postsecular. Pero este “retorno de lo religioso” demostró rápidamente no ser un retorno, sino un fenómeno nuevo. La socióloga francesa Danièle Hervieu-Leger notaba que, por una parte, se veía con claridad que las Iglesias tradicionales tenían serias dificultades para reglar las creencias y las conductas tanto en el orden individual como en el colectivo; por otra, sus relatos de salvación y sus memorias autorizadas sobre lo sagrado se convertían en fuentes de recursos simbólicos para que los individuos y los grupos se apropiaran y los combinaran y utilizaran libremente. Lo sagrado se diseminaba y desplazaba fuera de las religiones tradicionales, dando lugar a *bricolages* más o menos pautados, individuales o de grupos.

Nuevamente, ¿habrá que dejar de lado el concepto de secularización? Los estudiosos parecen más bien orientarse una vez más a trabajarlo de nuevo, en la medida en la que las transformaciones de las sociedades por la modernización parecen haber transformado las religiones, aunque las

predicciones teóricas se cumplan de modos parciales y con características diferentes a las esperadas. La secularización se expresaría entonces —como lo plantea Hervieu-Léger— más como una transformación de las religiones para adaptarse a su nuevo lugar y rol dentro de las sociedades europeas modernas que como un proceso de desaparición. No importa tanto la palabra que se use, como continuar precisando sus pretensiones teóricas, acotando el concepto epistemológicamente frente a los nuevos fenómenos y la ampliación de los estudios. En este sentido, la expresión más abierta de “modernidad religiosa” parece acomodarse mejor y por momentos a esta problemática móvil. Lo que parece seguir siendo útil es la problemática misma, que ya no pretende hoy ser un paradigma y avanza en la línea de hacer más evidente su historicidad.

El mismo Peter Berger admitía que la primera década del siglo XXI era de una “religiosidad exuberante”, con dos excepciones: una cultural (las elites intelectuales transnacionales formadas en humanidades y ciencias sociales) y otra geográfica (Europa central y occidental). En un trabajo, producto de un proyecto de comparación entre Europa y América Latina, Fortunato Mallimaci se preguntaba si deberíamos continuar acumulando excepciones. Evidentemente, más que acumular excepciones, lo que ya es inevitable para los teóricos centroeuropeos y norteamericanos es responder a un doble desafío: ampliar los horizontes comparativos, no sólo porque los fenómenos unidos a la globalización de mercados y comunicaciones lo hacen evidente, sino porque —como explicábamos— también ha habido desarrollos importantes de las ciencias sociales de las religiones en los demás continentes y la diversidad de experiencias ha producido nuevas preguntas y planteamientos teóricos.

En el caso de América Latina, en un proceso similar al que venimos describiendo, la problemática de la secularización ha sido asumida como

un paradigma no cuestionado en el inicio de las ciencias sociales de la religión. Sin embargo, desde mediados de los años ochenta del siglo pasado comenzaron a plantearse preguntas, y a medida que crecía el volumen de trabajo empírico sobre las religiones en el continente, tanto en términos sociológicos como antropológicos e históricos, aunque se aceptaran las tesis centrales para el proceso europeo, se dudaba de su aplicabilidad en el continente, al menos en la medida en la que un planteo con perspectivas de tan larga duración no permitía entender demasiado de los procesos contemporáneos, incluso en sociedades consideradas muy secularizadas, como la uruguaya.

La introducción de cada nueva perspectiva europea o americana sobre la cuestión tuvo resonancias locales y los estudios más minuciosos sobre la propia historia y sobre las religiones y religiosidades del presente van aportando un mapa de gran complejidad, alentando formulaciones teóricas propias, como la recuperación reelaborada de la noción de sincretismo o el catolicismo como metareligión, que apunta a describir más de cerca los procesos religiosos de una sociedad producto de la invasión y conquista española sobre las culturas indígenas, a la que se sumaron sucesivas olas modernizadoras desde los Estados nacionales.

Por otra parte, la renovación del debate sobre la modernidad de los últimos años facilita la reformulación de la problemática de la secularización/laicidad desde el subcontinente. Aunque puede decirse que la sociología de la religión sea la especialidad de la sociología que más ligada permaneció a los modelos lineales de interpretación de la modernidad, el progresivo abandono de la idea de un solo modelo de modernidad historia de nuevo el problema, despojando a Europa de su privilegio epistemológico. Eisenstadt recordó que el desarrollo de la modernidad clásica europea no había sido un proceso lineal, sino uno donde diversos

proyectos culturales luchaban por prevalecer, porque precisamente lo que señala su inicio es la nueva concepción de la sociedad como producto de la acción humana y, por lo tanto, siempre en movimiento conflictivo. La cultura moderna se caracterizaría así por una noción del futuro que se considera realizable por la agencia humana y, por consiguiente, con capacidad de autocorrección. Eisenstadt, especialista en Weber, pone el punto de partida del proceso moderno en el inicio de las civilizaciones de la era axial, donde comienzan los procesos de racionalización religiosa y desencantamiento del mundo, que desembocarán en la diferenciación estructural de diversas instituciones para las distintas esferas de valor. Estos nuevos trazados sociales no fueron habitualmente pacíficos, y especialmente la delimitación de la esfera política fue recurrentemente objeto de disputa. A partir de allí, en esta larga duración mirada con ojos relativistas, es posible discernir la diversidad de modernidades que se han desarrollado dentro de Europa, en América y finalmente en los países africanos y asiáticos, todas conflictivas, todas acechadas por su propia barbarie y todas construyendo diversas institucionalidades políticas y sociales, combinando de diversas maneras las experiencias modernas a partir de sus propias tradiciones. Esta perspectiva permite comprender mejor la complejidad de la sociedad global, donde los sistemas expertos de las nuevas burocracias se combinan con la producción capitalista de riqueza y con el control científico-tecnológico, pero en historias diversas, desde tradiciones culturales diferentes, generando modernidades no homogéneas. Sin embargo, como se ha señalado, la percepción de Eisenstadt demasiado culturalista tiende a ignorar la desigualdad económica y política entre naciones y los modos dependientes y periféricos de muchos procesos de modernización. No obstante, además del reconocimiento de la diversidad como intrínseca a la modernidad y del abandono consi-

guiente del carácter normativo del modelo europeo, vale la pena retener su observación sobre el carácter conflictivo de los proyectos de modernidades en pugna y la constante discusión sobre los límites de lo político y el modo de sus instituciones.

LA PROBLEMÁTICA SECULARIZACIÓN/LAICIDAD: DISTINGUIR PARA UNIR

Planteábamos al inicio de este texto que existía una utilidad en trabajar juntas las nociones de *secularización* y *laicidad*, al mismo tiempo que mantener la distinción. Hasta aquí venimos estableciendo la problemática en la que se hace evidente su vinculación. La historia de los términos nos mostró que sus diversos orígenes se relacionan allí donde se designa a los cristianos que no pertenecen a la jerarquía de la Iglesia; la revisión sucinta de sus usos históricos vinculó el primero a la Reforma protestante y al tratado de Westfalia, y el segundo a las luchas entre Iglesia y Estado en la Francia revolucionaria. Finalmente, los análisis de la temprana sociología de la religión y los avatares por los que luego fue pasando la problemática señalan el punto en el que se articulan teóricamente: si la secularización refiere a un proceso amplio en el que las sociedades de la Europa moderna se diferencian internamente en términos funcionales e institucionales, la laicidad apuntaría en un principio a las dificultades más específicas de la diferenciación de las esferas política y religiosa.

Los usos del término *secularización*, tal como lo vimos en la tradición del Derecho canónico, que cristalizaría en este sentido la experiencia medieval, suponía un mundo dividido en cielo y tierra, “este” mundo fugaz y frágil, opuesto a otro mundo definitivo, pero a la vez *secular* y *religioso*, no se identificaba con ese par, sino con dos opuestos no exentos

de comunicaciones entre sí, que convivían y por momentos disputaban espacios y legitimidades en “este” mundo. El espacio religioso tenía la ventaja sobre el secular, en ese caso, de ser el que conservaba el monopolio de la comunicación con el mundo definitivo, dejando al secular en un lugar subsidiario y dependiente, dada la visión cósmica del par anterior. La desaparición del primer par en tanto esquema fundamental y generalizado de percepción del mundo, al mismo tiempo que devalúa el espacio religioso, permite al secular entablar una lucha por hacer reconocer su propia legitimidad y autonomía. El alcance de esta transformación de los esquemas de percepción del mundo, de los principios de clasificación de la realidad, afectando el sentido del tiempo, del espacio y de la historia humana, es lo que parece haber inquietado tanto a Durkheim como a Weber, sin que pudieran adelantar cuál sería su resolución. La diferenciación de niveles de Dobbelaere pone también esta cuestión en el centro, al señalar el nivel social como el fundamental cuando hablamos de secularización, y mostrarnos que el resto de los fenómenos podrían desarrollarse de modos diferentes y en momentos y ritmos desacompasados, sin por eso afectar la validez general de la problemática. Ahora bien, si todas las “esferas de valor” parecen haberse autonomizado en las culturas de la Europa moderna, la confrontación entre la política y la religiosa por la definición de las instituciones que regirían la vida de las sociedades europeas aparece vista desde aquí como un tema mayor, que nos conduce a mirar más de cerca las cuestiones de la laicidad.

El recorrido que venimos haciendo al mismo tiempo ha vinculado las tesis de la secularización con la modernidad, nos ha conducido a historiarla, y por lo tanto a pensarla en plural, despojando de su privilegio normativo a la modernidad centroeuropea de la que venimos hablando; y desde allí ha abierto un planteo nuevo, complejo de resolver, en torno

a lo que definiría a la modernidad como tal. La idea de un proceso lineal de secularización universal que acompaña una modernización universalmente homogénea parece definitivamente abandonada. Por esta vía, si ya sabemos que la modernidad religiosa no implica necesariamente la decadencia de la religión y menos aún su desaparición, ni forzosamente su confinamiento al espacio privado, cabe todavía preguntarse si toda modernidad religiosa supone la separación de ambas esferas, o si es factible una modernidad religiosa en la que este espacio de la legitimación de la autoridad política y religiosa permanezca fusionado.

Finalmente, es claro que *secularización* alude en la tradición de las ciencias sociales a procesos sobre todo culturales. Al mismo tiempo, nuestro recorrido nos orienta a distinguir que *laicidad* apunta más bien a conceptualizar procesos políticos. Como también Dobbelaere nos recordaba, el carácter endógeno al cristianismo de *secularización* supone que la misma noción es en parte producto de la interpretación que los agentes religiosos centroeuropeos han hecho de la diferenciación funcional, frente a la que entraron en tensión y a la que se resistieron. Las diversas modernidades serán así también diversas laicidades, como veremos en nuestro próximo apartado. Y si los desarrollos teóricos sólo tienen sentido en tanto se muestren fecundos en el análisis histórico, del que han salido para habilitar comparaciones que modifican y enriquecen la construcción conceptual, la mayor tarea por continuar es la de la investigación de esas diversidades en sus concretos casos históricos.

UNIR PARA DISTINGUIR: LAICIDAD Y DERECHOS

Dentro de la compleja problemática de la secularización, con todas sus zonas grises e indecisas, en los estudios de los últimos diez años se des-

tacan las investigaciones sobre laicidad, conceptualización sociológica más modesta en sus pretensiones, que ha merecido desarrollos específicos y ha ido mostrando una notable capacidad operacional, ya que en la medida en la que se utiliza en nuevos casos, se va redefiniendo y precisando sin perder amplitud de referencia histórica.

Mathias Keonig, centrándose en el análisis del proceso de integración europea y estudiando las reconfiguraciones institucionales a las que ésta ha obligado en los planos del derecho, la política y las identidades, plantea la necesidad de reconocer modos institucionalmente distintos de diferenciación interna de las sociedades, poniendo en duda que lo que fue mostrándose como núcleo de la secularización proveyera una explicación satisfactoria de los fenómenos de separación de lo religioso y lo político. En realidad, sea lo que sea los intentos de explicar en el largo plazo y para el conjunto de las sociedades modernas los procesos de diferenciación, es el estudio de los actores y sus intereses, de las configuraciones institucionales y sus adaptaciones, de las tradiciones culturales *sobre, en y con* las que se producen los fenómenos nuevos, lo que interesa comprender. Una vez más, la confrontación con la historicidad del objeto es el llamado a la realidad para la construcción teórica en las ciencias sociales. Salir de los discursos solemnes sobre la modernidad y la modernización y emprender una vía de sociología analítica sobre procesos sociales que ocurren en el tiempo y el espacio parece hoy más fecundo. Los estudios sobre laicidad van precisamente en esta dirección y van construyendo conceptos que habilitarán quizás una reelaboración completa de la problemática.

Retornemos brevemente a la historia de las palabras, a fin de precisar más la que concierne al término laicidad, para abordar desde otra perspectiva la cuestión de las diferencias entre las tradiciones lingüísticas

implicadas y sus consecuencias en las tradiciones teóricas. Como vimos, *secularism* es el término que se ha utilizado en la tradición anglosajona (que tiene su correspondiente *säkularismus* en la alemana) para designar la afirmación y ampliación de un espacio temporal autónomo de la Iglesia, en el contexto de la división de la cristiandad. *Laïcisme* y *laïcité* en francés y en general sus equivalentes en la tradición latina refieren a luchas políticas de los estados seculares con la Iglesia católica en un proceso posterior a la división de la cristiandad. Incluso *laïcisme* supone en principio el reconocimiento de un derecho de los laicos para gobernar la Iglesia, en el contexto del galicanismo. Los documentos internacionales contemporáneos traducen *laïcité* por *secularism*, y los textos de ciencias sociales de autores anglófonos adoptan raramente por el momento el término *laicity*, que si lo buscamos en los diccionarios de lengua, remite simplemente al “estatus y la influencia de los laicos” (*laic, lay*, no clérigos). Sin embargo, entre algunos de los especialistas de tradición latina que estudian hoy la laicidad, se advierte la preocupación por diferenciar los términos en el ámbito de las ciencias sociales, marcando como ya hemos mencionado la referencia a procesos especialmente culturales en el caso de *secularización*, donde la problemática aparece vinculada a las complejas teorizaciones sobre la modernidad, y reconociendo un ámbito más específico referido a disputas políticas para *laicidad*. Ese ámbito más específico tiene que ver con el reconocimiento y el ejercicio efectivo de derechos, y no casualmente algunos de sus principales teóricos son de origen francés, canadiense-quebequense y mexicano, es decir, de sociedades de tradición católica y donde la cuestión de la laicidad ha sido y es largamente debatida en el espacio público.

Desde la década de 1980, José Casanova, sociólogo de la religión de origen español, residente en Estados Unidos, estudiando el caso particu-

lar de secularización de esta última sociedad, planteó con claridad su diferencia con el proceso europeo y puso de relieve que la modernidad religiosa no está necesariamente relacionada con su confinamiento al espacio privado. Las “religiones públicas” nunca dejaron de ser tales en el mundo moderno, y con las migraciones y los procesos de globalización más bien emergen con fuerza en diferentes lugares del mundo como actores culturales, sociales y políticos. Pero, más aún, las religiones pueden precisamente, como respuesta a la modernidad, acentuar esta dimensión pública e incluso ayudar a la modernidad a avanzar en lo que Habermas llamó su “proyecto inconcluso”. Aunque Casanova no aboga por la distinción entre secularización y laicidad, sus estudios, al centrarse en la cuestión de lo público y lo privado de las religiones, ponen también en el centro del debate la dimensión específica de la laicidad como cuestión política.

No estamos abogando por una separación de la cultura respecto de los análisis políticos para concentrarnos de manera excluyente en lo jurídico e institucional, sino más bien planteando la diferencia de ritmos históricos que una y otra perspectiva de análisis suponen, y por eso proponemos aprovechar la ventaja de no pensar en inglés ni en francés, sino en español, para disponer de ambos términos y explorar las potencialidades hermenéuticas de la distinción de niveles, planos y escalas que habilita una conceptualización diferenciada.

Roberto Blancarte, sociólogo mexicano especialista en el tema, propone a su vez distinguir sociológicamente entre *laicismo* y *laicidad*. Tiene como referencia principal (aunque no exclusiva) el caso de su país, donde el Estado se define laico por ley y ha desarrollado esta posición tempranamente, sobre todo considerando el promedio de América Latina. La distinción tiene precisamente anclaje en las experiencias históricas

especialmente de los países latinos. Si, como Blancarte dice, la laicidad se refiere a un estado de cosas y el laicismo a una actitud combativa para conseguir o mantener ese estado de cosas, es porque ya no buscamos tanto teorizar procesos de larga duración (como son los culturales) en términos de siglos, sino estudiar procesos muy móviles de luchas específicas, relacionadas con el reconocimiento y ejercicio de derechos, enfocando entonces —aunque lo cultural no pueda ser nunca eliminado del análisis social— sobre todo cuestiones jurídicas e institucionales en lo que tienen de políticas. El esquema conceptual tiene además como supuesto que la laicidad no es fruto de procesos inexorables ni definitivos, sino un momento de un proceso social que puede modificarse o negociarse. Y tiene como referencia histórica inmediata las luchas que caracterizaron la conformación de los Estados nacionales en países donde éstos buscaban constituirse o recuperar autonomía frente a instituciones religiosas monopólicas o cuasimonopólicas en términos institucionales, como fueron largamente las de los países de América Latina, o las de Francia o el caso de Quebec frente a la Iglesia católica.

Los países latinoamericanos resultan paradigmáticos precisamente por la diversidad que resulta de un problema común, que es lo que Blancarte ha llamado la “herencia envenenada” que recibieron sus Estados nacionales. Conformados con la fragmentación de las colonias españolas, el derecho de patronato que tenía el rey de España desde la invasión y conquista de América constituyó un obstáculo, un elemento de confusión y de disputa en las relaciones entre los nuevos países y la Santa Sede. El patronato daba al rey de España una serie de prerrogativas, como contraparte de la obligación de asegurar la evangelización de los nuevos territorios descubiertos para Europa. Si bien hubo momentos de tensión y discusiones en torno a si el patronato era un derecho intrínseco de la

Santa Sede o si era una concesión temporal de ésta a la corona española, en la práctica los reyes de España tuvieron un poder completo sobre la Iglesia implantada en América, cuyos asuntos se trataban en el Consejo de Indias, y que en concreto nombraba obispos, fundaba parroquias, organizaba la Iglesia e incidía directamente sobre ella. Al producirse la emancipación, los nuevos gobiernos consideraron en general que la Iglesia continuaría bajo su jurisdicción. Las dificultades para definir esta situación hicieron que la Santa Sede reconociera muy tardíamente las nuevas naciones y que los asuntos eclesiales en América permanecieran paralizados en términos institucionales por un periodo extenso, debilitándose aún más unas Iglesias locales que ya habían sufrido fuertes sangrías de clero durante los procesos de la independencia. Más aún, las Iglesias latinoamericanas no fueron sujetos pasivos en esas décadas, sino que tomaron posición, en muchos casos en contra de la opinión del papado, ya que muchos miembros del clero participaban como actores del proceso revolucionario. Pero lo que nos interesa ahora es que los nuevos gobiernos consideraron en general que —como antes la corona— tenían jurisdicción sobre las Iglesias y pensaban normalmente que la identidad católica era parte natural de la identidad de las nuevas naciones. En estas condiciones, el proceso de laicización no pudo carecer de conflictos en ningún caso. Por esta razón, puede considerarse con Blancarte que el laicismo, entendido como etapa de luchas por la diferenciación y autonomía del poder político respecto del religioso, fue en estos países —como había sido en Francia a partir de la Revolución— una etapa necesaria para avanzar hacia el real ejercicio de la soberanía popular como fundamento del poder político, núcleo para Blancarte de la laicidad.

Lo que había en juego en estas luchas era de orden cultural, y remitía a los principios de división de lo social; pero la escala de análisis es la

de los conflictos jurisdiccionales, las luchas por apropiación de bienes, la pugna por la prerrogativa de definir legítimamente y llevar el registro de la vida o muerte de los habitantes, su existencia, sus vínculos duraderos (registro civil, cementerios, matrimonio civil), es decir, cuestiones jurídicas e institucionales que eran objeto de una lucha entre el Estado y la Iglesia católica, por lo que se comprende bien como el derecho a ejercer la violencia simbólica legítima.

Si la disputa se planteó en este nivel, específicamente legal e institucional, en sociedades que además se caracterizan incluso hoy por la distancia entre las instituciones y el grueso de la población (precisamente por los procesos de imposición cultural que supusieron tanto la invasión y conquista española como las historias de conformación de los Estados nacionales, y las sucesivas modernizaciones posteriores), las luchas por la laicidad, el momento laicista, se desarrolló sin producir necesariamente secularización en términos culturales, en una población que en gran medida hasta hoy continúa reformulando una religiosidad que, con Pablo Semán, podemos llamar cosmológica, en identidades católica, evangélica, afro o aborígen que no impiden los más variados sincretismos. Las instituciones laicas formaron parte de proyectos de transformación social que ejecutaban Estados en formación, que trabajaban en el tiempo para crear ciudadanos a través de la escuela pública, el servicio militar y otros modos de disciplinar la sociedad. La conceptualización de la laicidad nos permite así diferenciar los procesos políticos de las discusiones sobre las modernidades latinoamericanas, precisar el modo en el que en cada caso puede o no hablarse de separación de esferas y enfocar los procesos de democratización que supone el reconocimiento del derecho a la disidencia religiosa, a la pluralidad de creencias y modos de vida, así como al establecimiento de una convivencia políti-

ca sobre bases de soberanía popular, no importa cuál sea la religión de la mayoría.

Hoy, los diversos teóricos reconocen en general un número de principios básicos para definir la laicidad: la separación de Iglesias y Estado; la neutralidad del Estado frente a las diversas religiones; la igualdad de trato de todos los ciudadanos, cualquiera que sea la religión que profesen; tres principios en orden a un objetivo: el respeto efectivo al derecho a la libertad de conciencia y religión.

En esta misma perspectiva de trabajo en el nivel específico de la laicidad, el francés Jean Bauberot y la canadiense Micheline Milot han estudiado los diversos escenarios en los que, más o menos vinculados a modernidades religiosas, es posible encontrar perfiles de laicidad muy diferentes, en países con tradiciones culturales y experiencias de modernización disímiles. Bauberot propone discernir umbrales de laicidad en un modelo en el que debe deslindarse todo el tiempo la tentación de evolucionismo y teleología, pero que ayuda a ordenar una hermenéutica de historias diversas. Milot ha elaborado una tipología para sistematizar conceptualmente los diferentes modelos de laicidad que surgen de comparaciones amplias, donde se incluyen momentos y situaciones de Turquía, Francia, Quebec, Estados Unidos, España, etcétera. Laicidades separatistas, anticlericales, autoritarias, de “fe cívica” o de reconocimiento constituyen tipos ideales no cerrados, sino “estados” de situación en medio de procesos de laicización, donde puede darse el pasaje de uno a otro, o pueden convivir aspectos de diversos tipos en un mismo momento. En cada tipo, los elementos centrales de la laicidad se combinan de modos distintos según tradiciones culturales e historias particulares. Nuevamente, los tipos constituyen una herramienta que facilita la hermenéutica de los casos. Tipos y umbrales se apoyan conceptualmente en los trabajos

clásicos y actuales de la filosofía política que, de Locke a Rawls y de Rousseau a Taylor, han reflexionado sobre la libertad religiosa, la tolerancia y los fundamentos de la democracia.

Estos enfoques nos permiten considerar la laicidad como un aspecto de la democracia —y de los procesos de democratización—, en la medida que es la soberanía popular, y no alguna especie de derecho divino, el fundamento del poder político, y que los derechos de los individuos —entre ellos los de profesar privada y públicamente una religión— son reconocidos como universales. Al mismo tiempo, como afirma la misma Declaración Internacional sobre la Laicidad, firmada en 2005 por 250 intelectuales de 30 países diferentes, la laicidad no es patrimonio de ninguna cultura, nación ni continente, sino que aparece en toda sociedad que quiera armonizar relaciones sociales marcadas por intereses y concepciones morales o religiosas plurales. La deliberación democrática pacífica se propone así como medio y fin de sociedades crecientemente diversas, y obligadas a convivir en un mundo crecientemente comunicado, en cambio constante y enfrentado a desafíos globales.

FUENTES CONSULTADAS

- BERGER, Peter (1999) [1967], *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairós.
- DURKHEIM, Emile (1969) [1913], “Le sentiment religieux a l’heure actuelle”, *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 27, pp. 73-77.
- _____ (1908), “Débat sur la possibilité d’une science religieuse”, en E. Durkheim, *Textes II. Religion, moral, anomie*, París, Minuit.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

Epistemología y teoría de las ciencias sociales

BACHELARD, Gaston (1989), *Epistemología*, Barcelona, Anagrama.

LAHIRE, Bernard (2006), *El espíritu sociológico*, Buenos Aires, Manantial.

MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007), *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.

ORTIZ, Renato (2004), *Taquigrafiando lo social*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

PASSERON, Jean Claude (2011), *El razonamiento sociológico, el espacio comparativo de las pruebas históricas*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Los clásicos

ARONSON, P. y E. Weisz (2005), *Sociedad y religión, Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Buenos Aires, Prometeo.

BAUBEROT, J. (1990), “Notes sur Durkheim et la laïcité”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 69, núm. 1, pp. 151-156.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine (1995), “Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d’interprétation de la sociologie des religions de Max Weber”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 89, enero-marzo, pp. 61-81.

DE IPOLA, Emilio (1997), “La apuesta de Durkheim”, en Emilio de Ipola, *Las cosas del creer*, Buenos Aires, Ariel.

DURKHEIM, Emile (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.

_____ (1975), *Textes II, Religion, morale, anomie*, París, Minuit.

- GROSSEIN, J-P. (1996), “Présentación”, en M. Weber, *Sociologie des religions*, París, Gallimard.
- KANT, Immanuel (1999), “Respuesta a la pregunta ‘¿Qué es la ilustración?’”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, pp. 63-71.
- _____ (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.
- LÖWY, Michael (1995), “Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion”, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 89, núm. 1, pp. 41-52.
- WEBER, Max (1983), “*Excursus*”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo 1, Madrid, Taurus.

La problemática de la secularización

- BERGER, Peter (1967), *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairós.
- CASANOVA, José (2006), “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review*, primavera-verano, pp. 7-22.
- _____ (1994), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- CIPRIANI, Roberto (2003), “Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?”, *Social Compass*, núm. 50, pp. 311-315.
- DAVIES, Grace (2004), “New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective”, *Social Compass*, núm. 51, pp. 73-84.
- DOBBELAERE, Karel (2000), “From Religious Sociology to Sociology of Religion: towards Globalization?”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 39, núm. 4, pp. 433-447.
- _____ (1999), “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, pp. 229-247.

- _____ (1984), “Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences”, *Social Compass*, núm. 31, pp. 199-219.
- DOMÍNGUEZ, José Mauricio (2009), “La modernidad contemporánea en América Latina”, *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, núm. 25, diciembre, CLACSO.
- EISENSTADT, S. N. (2001), “Modernidades múltiples”, *Sociología, problemas e prácticas*, núm. 35, pp. 139-163.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), “Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l’opérationnalité sociologique d’une métaphore problématique”, *Social Compass*, núm. 52, pp. 295-308.
- _____ (2003), “Pour une sociologie des ‘Modernités religieuses multiples’ Une autre approche de la ‘Religion invisible’ des sociétés européennes”, *Social Compass*, NÚM. 50, pp. 287-295.
- KOENIG, Matthias (2008), “Vitalité religieuse et mécanismes de sécularisation institutionnelle en Europe”, *Social Compass*, núm. 55, pp. 217-229.
- LEE, Raymond (2008), “La fin de la religion? Réenchantement et déplacement du sacré”, *Social Compass*, núm. 55, pp. 66-83.
- LÖWY, Michael (1996), *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.
- MALLIMACI, Fortunato (ed.) (2008), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos.
- _____ (2008), “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política”, en Fortunato Mallimaci (ed.), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos.
- PRANDI, Reginaldo (2008), “Religions and Cultures: Religious Dynamics in Latin America”, *Social Compas*, núm. 55, pp. 264-274.

- SEMAN, Pablo (2007), “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur”, en M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, ACSRMB/Biblos.
- STEIL, Carlos Alberto (2010), “Catolicismo e ciencias sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo”, *Sociologias*, año 12, núm. 23, enero-abril, pp. 354-393, Porto Alegre.
- _____ (2001), “Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso”, *Ciencias sociais e religião*, año 3, núm. 3, pp. 115-129, octubre, Porto Alegre.

Estudios sobre laicidad

- BAUBEROT, Jean (2008), *Une laïcité interculturelle*, Québec, L’aube.
- _____ (2007), *Les laïcités dans le monde*, París, PUF.
- _____ y M. Milot (2011), *Laïcités sans frontière*, París, Seuil.
- BLANCARTE, Roberto (2008), “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 1, enero-abril, pp. 139-164.
- _____ (2004), “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, núm. 24, pp. 15-27, Zaragoza.
- Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI*, Red Iberoamericana por las libertades laicas, disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf>, consultada el 20 de febrero de 2013.
- GAMPER, Daniel (2009), “Razón pública y religión en el contexto post-secular”, *Enrahonar*, núm. 43, pp. 111-130.
- MILLOT, Micheline (2009), *La laicidad*, Madrid, CCS.