

## ¿LA SECULARIZACIÓN ES REVERSIBLE?

Liz HAMUI SUTTON\*

Sumario: I. *Introducción*. II. *La modernidad y el paradigma de la secularización*. III. *Límites al paradigma de la secularización*. IV. *Relación entre secularización, laicidad y pluralismo*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

La secularización ha acompañado el proceso de modernización de las sociedades occidentales y de aquellas que han adoptado, aunque sea de manera parcial, el modelo democrático y liberal. Históricamente, la secularización se ha asociado a la liberación de las determinaciones religiosas en el ordenamiento político y por lo tanto se inscribe en la lógica de la emancipación y la Ilustración, donde la razón adquiere primacía sobre la fe. La palabra “secularización” viene del latín *saeculum* (generación), y en su acepción canónica, *saecularizatio* se refería a la autorización que se concedía a un religioso para dejar el convento y el hábito con el fin de vivir en el mundo, en el tiempo prolongado del siglo.

De acuerdo con los postulados de la modernidad europea de los siglos XVIII y XIX, cada ámbito de la vida social está normado por sus propias reglas en las que tiene sentido el juego entre sus elementos: por ejemplo, las reglas del mercado en la economía, las prácticas democráticas en lo político, el método experimental en las ciencias, los contratos sociales en lo jurídico-político, etcétera. De la misma manera, lo religioso —en sus dimensiones institucional, doctrinal, ritual, espiritual y social— constituía otra esfera de la vida de las personas que decidían participar voluntariamente.

De esta manera, la libertad de creencias y la posibilidad de elegir la adscripción religiosa constituyeron las premisas ontológicas, epistemológicas

---

\* Coordinación de Investigación Educativa, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Medicina, UNAM.

y morales para sostener el paradigma de la secularización. El avance del racionalismo fue acompañado de un proceso de individuación y subjetivación de lo religioso en el ámbito de la vida privada. La expresión pública de los actos y símbolos religiosos se limitó a los espacios y recintos donde se congregaban los creyentes, y la identidad de los sujetos dejó de estar marcada por su adscripción religiosa para definirse en torno a la cualidad de su ciudadanía nacional. A medida que lo religioso se reguló, uno de sus efectos fue que las prácticas de sus miembros fueron desatendidas, lo que se manifestó en el descenso de los indicadores de creencias y prácticas religiosas, por ejemplo, en el número de personas que acudían a los templos, personas que no recibían sacramentos, la disminución de quienes seguían la vocación religiosa, en el desacato de los preceptos transmitidos por las autoridades religiosas, etcétera. En palabras de Luckmann, la religión tendió a volverse invisible y a confinarse en el ámbito de la vida privada del sujeto.<sup>1</sup>

No obstante, tanto el descenso como las tesis de privatización han sufrido numerosas críticas y revisiones en los últimos quince años. Pero el núcleo de la teoría —la comprensión de la secularización como un solo proceso de diferenciación de las distintas esferas institucionales o subsistemas de las sociedades modernas, entendida como la característica paradigmática y definición de los procesos de modernización— sigue siendo relativamente indiscutible en las ciencias sociales, particularmente dentro de la sociología europea.

Es importante abrir el debate para explorar y reconocer la historicidad particular de los desarrollos religiosos europeos occidentales, así como los múltiples y muy diferentes patrones históricos de secularización y diferenciación en otros contextos. Este reconocimiento permitirá a su vez un análisis comparativo menos eurocéntrico de los modelos de diferenciación y la secularización en otras civilizaciones y religiones del mundo. El punto de partida supone el reconocimiento de que el proceso histórico de la globalización, iniciado por la expansión colonial europea, conlleva transformaciones dinámicamente interrelacionadas y mutuamente constituidas, donde el paradigma de la secularización tiene más o menos sentido.

## II. LA MODERNIDAD Y EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN

Según Casanova, la secularización conlleva un cambio en el modo de ver, ser y creer, y está marcada por tres dimensiones: la emancipación, el declive de las creencias religiosas y la marginalización de lo religioso a lo privado.<sup>2</sup> Es

<sup>1</sup> Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion*, Nueva York, McMillan, 1967.

<sup>2</sup> Casanova, José, “The Secular, Secularizations and Secularism”, en Calhoun, Craig *et al.* (eds.), *Rethinking Secularism*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

importante partir de algunas distinciones analíticas básicas de los conceptos: lo “secular” se entiende como categoría epistémica moderna central; “secularización” como una conceptualización analítica de procesos modernos histórico-mundiales y “secularismo” como una visión del mundo. Los tres conceptos están relacionados pero se usan de manera diferente en diversos contextos académico-disciplinares, sociopolíticos y culturales.

La reconfiguración de la religión en la posmodernidad, según Mardones, atraviesa los siguientes ámbitos que podemos entender como polarmente constituidos: individuo-comunidad, emocionalidad-racionalidad, libre agrupación-institución, inmanencia-trascendencia, globalidad-localismo, consumismo-producción, sapiencial-mesiánica.<sup>3</sup> Por lo tanto el mapa siempre cambiante de la religión presenta, por un lado, una religiosidad institucionalizada que experimenta fuertemente la desinstitucionalización y la pérdida del monopolio de lo religioso, y, por otro, una religiosidad poco institucionalizada, flexible, organizativamente cambiante, con un carácter difuso desde el punto de vista doctrinal, ecléctica, con énfasis en la experiencia, basada en un holismo místico-esotérico, con un gran pragmatismo en la concepción de la salvación y que discurre extramuros de las instituciones religiosas.

La religiosidad institucionalizada reacciona de varias maneras frente a lo que percibe como la descomposición de la religión. Primero, mediante un movimiento de defensa ante la creciente libertad interpretativa de sus miembros, la cual se juzga peligrosa y degenerativa. Esta amenaza conduce a convocar agrupamientos internos para apelar a la sana doctrina. Este tipo de reacción se encuentra en fenómenos como el neotradicionalismo o el fundamentalismo. La segunda reacción es la de la adaptación y actualización crítica de las doctrinas, que conlleva un ejercicio de confrontación y asimilación del espíritu ilustrado que trata de colocar a la religión a la altura de la modernidad crítica. Finalmente, la tercera reacción procede de las capas más populares que se oponen al elitismo de la religiosidad moderna y sofisticada, la cual no ofrece respuestas a las necesidades de los más oprimidos. Ésta es la religiosidad popular que vuelve a recuperarse y a tener múltiples seguidores que expresan su cercanía con la tradición e incluso cierta libertad frente a la religión institucionalizada. Los movimientos religiosos populares pueden o no ser de corte fundamentalista. El surgimiento de los nuevos movimientos religiosos pueden leerse como una reacción ante el agotamiento de las promesas de la modernidad, de ahí que muchos de ellos sean etiquetados como antimodernos o posmodernos.

<sup>3</sup> Mardones, José María (dir.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Navarra, Verbo Divino, 1999, p. 31.

Lo cierto es que estamos frente a un fenómeno espiritual inusitado que requiere de nuevas claves de interpretación, de nuevos paradigmas y marcos de referencia para su comprensión, y el paradigma de la secularización resulta insuficiente.

### III. LÍMITES AL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN

La modernidad ha desempeñado ciertas funciones ideológicas en las sociedades que creen en el progreso, la ciencia y la razón, lo que conlleva a una lectura teleológica que es compartida por el paradigma de la secularización. Esta conciencia histórica moderna plantea una evolución por etapas, que hace que lo secular implique lo moderno. Mientras que la permanencia de lo religioso conlleva una modernidad inconclusa. Esta premisa fue cierta sobre todo en la cultura occidental europea ante el catolicismo, no así en la modernidad norteamericana o en las sociedades poscoloniales de orígenes diversos al occidental.

El auge del paradigma de la secularización se sitúa en la década de los sesenta del siglo pasado, cuando la religión se hizo casi “invisible”. Las críticas surgieron en los ochenta cuando las promesas de la modernidad se vieron cuestionadas con la aparición de movimientos políticos y nacionalistas de inspiración religiosa, por lo que la modernidad también ha producido sus propias expresiones de contra-secularización.

Tomando en cuenta las tres premisas de la secularización que menciona Casanova:<sup>4</sup> 1) la emancipación de la esfera secular de las instituciones y normas religiosas; 2) el declive de las creencias; y 3) la marginalización de lo religioso en la esfera privada, las últimas dos pueden considerarse como fenómenos reversibles. El declive de las creencias religiosas no es una tendencia estructural y existen religiones públicas compatibles con las libertades “liberales” así como con la diferenciación moderna entre ambas esferas. Además, dentro de la reversibilidad de dichas tesis, los movimientos religiosos de las últimas décadas desmienten la tendencia hacia la privatización en la modernidad, lo que pone en duda ciertos fundamentos del paradigma de la secularización.

Según Gauchet, el concepto weberiano de “desencantamiento del mundo” no llevaría a la desaparición de los fieles, o de las creencias religiosas, sino al acotamiento de la capacidad de las religiones para estructurar el espacio

---

<sup>4</sup> Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

social.<sup>5</sup> No obstante, en el proceso quedan residuos del mundo previo a la modernidad y la religión sigue presente y ausente en la ordenación del mundo. Esta visión es criticada por Hans Blumenberg, para quien la modernidad no tiene fundamentos religiosos.<sup>6</sup> La secularización no es una transposición de contenidos, sino una ocupación de determinadas posiciones vacantes.

En contraste, autores como Oliver Roy consideran que la reformulación militante de lo religioso en la actualidad se da en contextos que han avanzado en el proceso de secularización y son consecuencia de ello, ahí encuentran espacios de autonomía y las condiciones para su expansión.<sup>7</sup> No habría entonces una vuelta a lo religioso, sino una evolución de religiones tradicionales hacia nuevas y recientes formas religiosas más fundamentalistas y carismáticas como el evangelismo, salafismo, haredismo, pentecostalismo, entre otras. En este sentido, el retorno de lo religioso es una ilusión, sería más adecuado hablar de mutación, donde las religiones son cada vez más visibles, pero al mismo tiempo están en declive.

Por su parte para el filósofo canadiense Charles Taylor, lo que caracteriza la era secular no es la división de esferas o el declive de las prácticas religiosas, sino el paso de una sociedad, en la que la creencia en Dios no era desafiada ni problemática, a otra en la que es una opción entre otras, y en ocasiones, difícil de sostener. De esta forma, hay un cambio en el modo de creer y la secularización aparece como el contexto comprensivo (surgimiento del individualismo moderno y desencantamiento del mundo) en el que se enmarca la experiencia moral, espiritual o religiosa.<sup>8</sup>

Un estudio destacado que pone en duda el paradigma de la secularización es el de Talal Asad, desde un análisis genealógico de inspiración foucaultiana. El antropólogo de Stanford, de origen saudí, critica la premisa de la división de esferas que subyace a la tesis de la secularización. Para Asad, el espacio público está necesariamente (no sólo contingentemente) articulado por el poder y no es neutral. La experiencia religiosa del espacio privado, en la casa y la escuela, es importante para los sujetos que pueblan una particular cultura pública, condicionando los principios políticos que la rigen. Los lugares, prácticas, palabras y representaciones de los creyentes no pueden ser confinados dentro del espacio exclusivo de lo que los secular-

---

<sup>5</sup> Gauchet, Marcel, *El desencantamiento del mundo, una historia política de la religión*, Madrid, Trotta-Universidad de Granada, 2005.

<sup>6</sup> Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

<sup>7</sup> Roy, Oliver, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, París, Seuil, 2008.

<sup>8</sup> Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press, Harvard University Press, 2007.

ristas llaman religión, ya que lo rebasan, abarcando prácticamente todos los aspectos de la vida social. La distinción de esferas y sus límites están siendo continuamente reformulados, sobre todo si las religiones desempeñan un papel relevante en la sociedad, están articuladas a las esferas políticas y ejercen el poder. Asad también cuestiona el carácter eurocéntrico de la secularización y su dificultad para dar cuenta de otras modernidades como la de los países poscoloniales.<sup>9</sup>

Hoy estamos ante lo religioso en movimiento, no es un retorno, sino un proceso que Hervieu-Léger describe como “desestructuración y reestructuración, descomposición y recomposición, desorganización pero también disposición y reutilización de los elementos surgidos del orden antiguo en el dispositivo móvil de la sociedad moderna”.<sup>10</sup> En todo caso, como refiere Ramón Solans, la modernidad religiosa está sujeta a una doble tensión: entre racionalidad moderna y emoción religiosa, por un lado; y, entre la aculturación a la modernidad y la exaltación de la tradición como continuidad, por otro.<sup>11</sup>

Así, influenciados por la teoría de la secularización, el análisis de lo religioso en su diversidad (instituciones eclesiásticas, cultos, mitos, tradiciones, etcétera) se tiene una cierta ilusión de inmovilismo, la religión se considera como un resto atávico condenado a la extinción por no ser capaz de adaptarse a la modernidad. Lejos de esta visión ideológica, en la actualidad la religión se ha manifestado como algo más complejo, difícil de asirse con las categorías de dicha teoría.

#### IV. RELACIÓN ENTRE SECULARIZACIÓN, LAICIDAD Y PLURALISMO

La laicidad también es un proceso ligado a la modernidad y alude a la independencia del ámbito político-jurídico de lo religioso, lo que coloca al Estado como un ente imparcial ante la diversidad de credos. Arlettaz refiere que mientras la secularización parte de los cambios sociales a las configuraciones político-legales (países protestantes), la laicización instituye los cambios político-legales y los traslada a los procesos sociales (países católicos).<sup>12</sup> La

---

<sup>9</sup> Asad, Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, California, Stanford University Press, 2003.

<sup>10</sup> Hervieu-Léger, Danièle, *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

<sup>11</sup> Ramón Solans, Francisco Javier, *La virgen del Pilar dice... usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2014.

<sup>12</sup> Arlettaz, Fernando, “La laicidad vista desde el paradigma de la secularización”, en Pele, Antonio *et al.*, (eds.), *La laicidad*, Madrid, Dykinson, 2010, colección Debates del Instituto Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid.

separación de la Iglesia del Estado no significa la eliminación de la religión en el debate de lo público, Eleonora Ceccherini tiene razón al argumentar que en ocasiones el criterio de los jueces resulta más importante que la misma ley, pues son ellos quienes están en contacto con la complejidad social.<sup>13</sup> El pluralismo jurídico no siempre corresponde al pluralismo cultural y quienes median son los jueces. La laicidad favorece el mercado religioso porque parte de la premisa de la libertad de creencia y de culto, así como de la existencia de la oferta de múltiples agrupaciones y por lo tanto se justifica en el pluralismo religioso. La laicidad es la herramienta política que busca hacer valer reglas de convivencia pacífica en contextos de pluralismo cultural y diversidad religiosa.

Karel Dobbelaere, en su escrito “Secularización: un concepto multi-dimensional”,<sup>14</sup> hace dos señalamientos: en primer lugar distingue entre la participación religiosa, el cambio religioso y la secularización como un proceso de laicización; y en segundo, que la laicización no es un proceso mecánico evolutivo, sino uno que depende del contexto cultural en el que se desarrolla, así como de las personas y los grupos involucrados. Tal perspectiva de la laicización se sostiene al reconocer que los procesos de diferenciación, de racionalización funcional y de societalización son reversibles. Son activados por personas o grupos que —manifiesta o latentemente—, laicizan o sacralizan instituciones sociales. Con estas consideraciones Dobbelaere cuestiona las bases en que se sustenta el paradigma de la secularización, pues no se trata de un proceso evolutivo inexorable, intrínseco a la modernidad, sino de uno que tiene que ver con el contexto histórico específico.

También rompe la relación supuesta entre el grado de participación religiosa y la laicización, según la cual entre mayor modernización social, menor participación personal, destacando que las ligas entre las instituciones religiosas y el mundo laico son complejas y multidimensionales. En cuanto al cambio social, el autor se pregunta si las organizaciones cambian su doctrina, su ética y sus ritos en respuesta a la laicización del mundo o a la no-participación de sus miembros, y vuelve a responder que depende de los casos concretos y específicos, en los cuales se analizan los distintos sistemas de significado en competencia, estilos de vida y antecedentes religiosos, de tal suerte que podamos ampliar nuestra comprensión de la relación entre lai-

---

<sup>13</sup> Ceccherini, Eleonora, *Pluralismo religioso y pluralismo legal: un compromiso posible*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/8/3864/11.pdf>.

<sup>14</sup> Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

cización y sistemas de significado funcionales, incluyendo la religión. Tanto Hervieu-Léger como Dobbelaere, elaboran una reflexión crítica que apunta hacia la desacralización del concepto de secularización, y junto con Jeffrey Hadden,<sup>15</sup> consideran que la secularización no ha sido sujeta suficientemente a un escrutinio sistemático.

## V. CONCLUSIONES

Surge la pregunta de si puede haber una modernidad no secular, no occidental, o necesariamente la secularización está ligada a la modernidad y a la universalización de la experiencia europea. Lo cierto es que el proceso de secularización no es lineal ni radical, se produce en ciertos niveles, se liga con modalidades variadas a aspectos públicos y privados, se expresa en conductas sociales y requiere de un análisis estratificado y multidimensional. La teoría de la secularización no es un paradigma generalizable, sirve para explicar algunas realidades pero no todas, es un constructo conceptual que se desarrolla en condiciones de posibilidad diacrónica y sincrónica, y su estudio debe situarse en las configuraciones discursivas en las que interviene. La religión lejos de invisibilizarse en su adaptación a la modernidad, muestra su complejidad y no se deja reducir al paradigma de la secularización, cada sociedad encuentra sus formas históricas para establecer articulaciones y límites entre lo político y lo religioso que se expresan en configuraciones de poder dinámicas. En lugar del romanticismo de la convivencia y la armonía, se requiere de la negociación y el diálogo que tome en cuenta los valores, las creencias y los intereses de los involucrados, es decir una secularización múltiple que considere acomodados diversos y esté sustentada en la realidad, no en nociones teórico-conceptuales.<sup>16</sup>

La religión se articula y se tensa con otros discursos económicos, políticos, sociales, educativos, de salud, y genera respuestas inéditas múltiples ligadas a los intereses de quienes ejercen su influencia en el entramado social donde tienen lugar juegos entre los sujetos posicionados, que se expresan en ideas, decisiones y en actos performativos que constituyen el objeto de

---

<sup>15</sup> Hadden, Jeffrey K., “Desacralizing Secularization Theory”, en Hadden, Jeffrey K. y Shupe, Anson (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Nueva York, Paragon House, 1989.

<sup>16</sup> Bhatia, Mohita, “Secularism and Secularization. A Bibliographical Essay”, *Economic and Political Weekly*, India, vol. XLVIII, núm. 50, diciembre 2013, disponible en: [http://www.academia.edu/5387073/Revisiting\\_Secularism\\_Secularism\\_and\\_Secularisation-A\\_Bibliographical\\_Essay](http://www.academia.edu/5387073/Revisiting_Secularism_Secularism_and_Secularisation-A_Bibliographical_Essay).



los acontecimientos discursivos.<sup>17</sup> A la pregunta que titula este trabajo, ¿la secularización es reversible?, la respuesta es que puede serlo dependiendo de las disposiciones histórico-sociales por las que transiten los fenómenos religiosos.

La secularización como proceso multidimensional está vigente, con sus alcances y limitaciones respecto a su capacidad interpretativa, lo que se puede desafiar es la idea del secularismo, ya que diferentes sociedades desarrollan diferentes tipos de modernidad donde la religión se articula con modalidades particulares. Lo que sí resulta insostenible es la narrativa de la secularización como proceso natural,<sup>18</sup> que podría ser sustituido por el estudio de la reorganización continua de los sistemas de creencias en la pluralización del espectro religioso.<sup>19</sup>

## VI. BIBLIOGRAFÍA

ARLETTAZ, Fernando, “La laicidad vista desde el paradigma de la secularización”, en PELE, Antonio *et al.* (eds.), *La laicidad*, Madrid, Dykinson, 2010, colección Debates del Instituto Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid.

ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, California, Stanford University Press, 2003.

BHATIA, Mohita, “Secularism and Secularization. A Bibliographical Essay”, *Economic and Political Weekly*, India, vol. XLVIII, núm. 50, diciembre 2013, disponible en: [http://www.academia.edu/5387073/Revisiting\\_Secularism\\_Secularism\\_and\\_Secularisation-A\\_Bibliographical\\_Essay](http://www.academia.edu/5387073/Revisiting_Secularism_Secularism_and_Secularisation-A_Bibliographical_Essay).

BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

———, “The Secular, Secularizations and Secularism”, en CALHOUN, Craig *et al.* (eds.), *Rethinking Secularism*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

<sup>17</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.

<sup>18</sup> Esteban, Valeriano, “Más allá de la secularización”, en López, Ana y Colom, Francisco (coords.), *¿Hacia una sociedad post-secular?: la gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.

<sup>19</sup> Mora Duro, Carlos Nazario, “Secularización y reconfiguración en el mapa religioso de México: el caso de la población «sin religión»”, ponencia presentada en el XVII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, 2014.

- CECCHERINI, Eleonora, *Pluralismo religioso y pluralismo legal: un compromiso posible*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/8/3864/11.pdf>.
- DOBBLERERE, Karel, *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- ESTEBAN, Valeriano, “Más allá de la secularización”, en LÓPEZ, Ana y COLOM, Francisco (coords.), *¿Hacia una sociedad post-secular?: la gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad, 2011.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.
- GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo, una historia política de la religión*, Madrid, Trotta-Universidad de Granada, 2005.
- HADDEN, Jeffrey K., “Desacralizing Secularization Theory”, en HADDEN, Jeffrey K. y SHUPE, Anson (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Nueva York, Paragon House, 1989.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.
- LUCKMANN, Thomas, *The Invisible Religion*, Nueva York, McMillan, 1967.
- MARDONES, José María (dir.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Navarra, Verbo Divino, 1999.
- MORA DURO, Carlos Nazario, “Secularización y reconfiguración en el mapa religioso de México: el caso de la población «sin religión»”, ponencia presentada en el XVII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, 2014.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, *La virgen del Pilar dice... usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2014.
- ROY, Oliver, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, París, Seuil, 2008.
- TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.