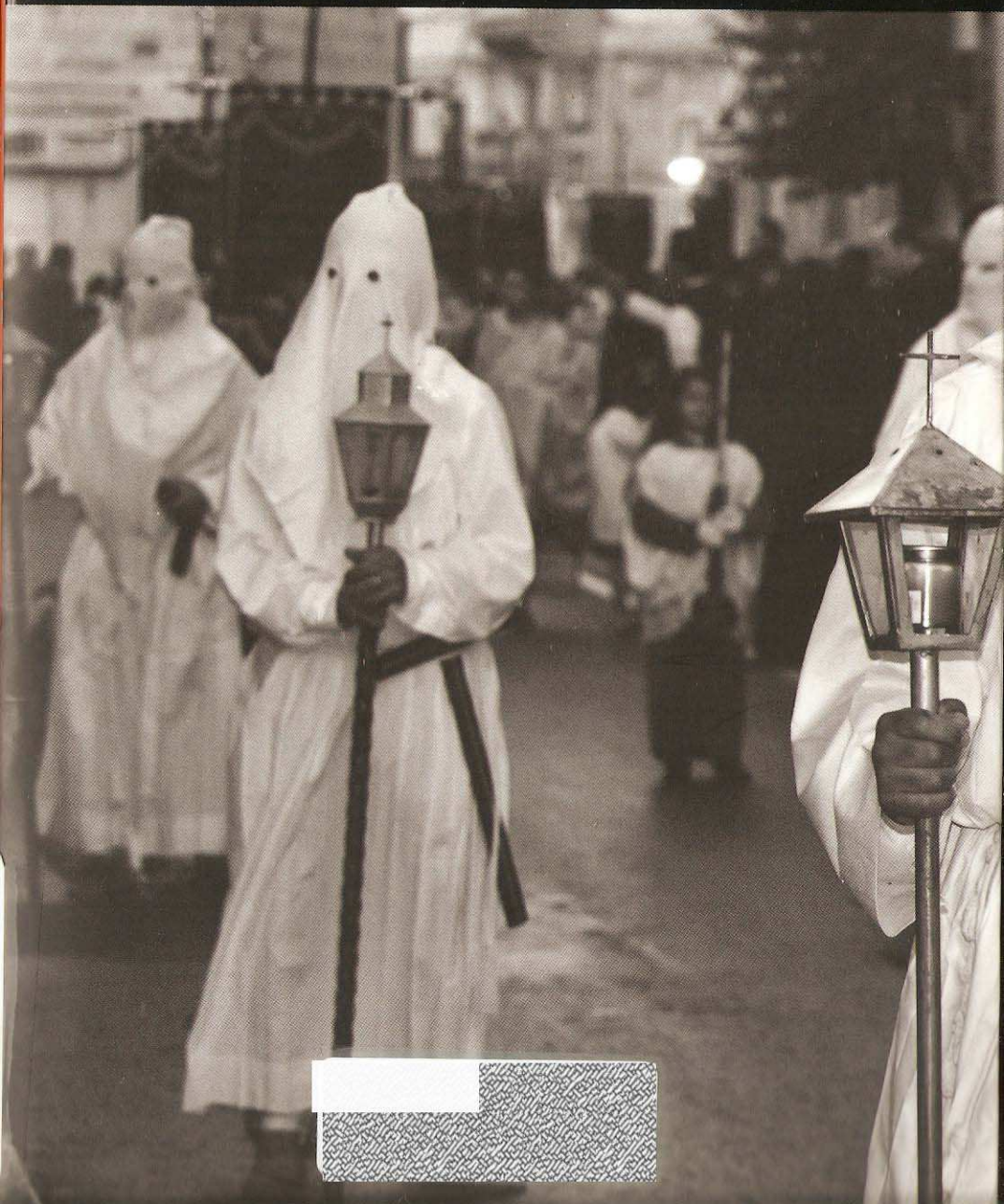


GRACE DAVIE

Sociología de la religión



Diseño interior y cubierta: RAG
Motivo de cubierta: Hooded © Fotoworx (Fotolia)

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original
The Sociology of Religion

La edición en lengua inglesa de esta obra ha sido publicada por
SAGE Publications of London, Thousand Oaks,
New Delhi and Singapore

© Grace Davie, 2007

© Ediciones Akal, S. A., 2011
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2996-0
Depósito legal: M-18.185-2011

Impreso en Efea, S. A.
Torrejón de Ardoz (Madrid)

GRACE DAVIE

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Traducción de
Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar



PREFACIO

Este libro podría ponerse en manos de dos grupos muy distintos de personas. Podría ofrecerse, por un lado, a un grupo de estudiantes que se embarcaran por primera vez en un curso de sociología de la religión. Éstos podrían obtener de él una idea clara tanto de las prioridades mismas de este campo de conocimiento como de los debates más importantes de la subdisciplina. Aprenderían además a buscar los conjuntos de datos relacionados con nuestro ámbito de interés y las interpretaciones que les han dado los distintos estudiosos de las diferentes partes del mundo. Por otro lado, este texto podría servir —y así espero que ocurra— para iniciar un debate en el seno de la propia subdisciplina, un debate relacionado con la idoneidad de las prioridades que al momento presente ocupan a la sociología de la religión. El telón de fondo de esta controversia vienen a proporcionarlo las realidades del mundo moderno, en el cual la religión está pasando a convertirse en un elemento cada vez más conspicuo.

Si he elegido un título deliberadamente ambiguo para el capítulo I ha sido precisamente por tener esto presente. Las prioridades resultan «críticas» en el sentido de que es decisivo que establezcamos acertadamente cuáles son, ya que, al ser la religión una cuestión de vital importancia en el orden reinante en el mundo moderno, es crucial que los estudiantes reciban de ese mundo una información adecuada. Pero también son «críticas» en el sentido de «discrepantes», dado que no siempre tengo la seguridad de que estemos realizando esa tarea todo lo bien que debiéramos. No pretendo ponerme negativa: reconozco sin ambages que en este campo se está realizando un amplio y excelente trabajo. No obstante, la idea de que en muchas partes del mundo resulte por completo normal ser a un tiempo totalmente moderno y plenamente religioso sigue chocando con resistencias profundamente arraigadas. Vencer esas resistencias, tanto en

el campo de la sociología de la religión como en el de las ciencias sociales en general, es el principal objetivo de este libro.

La elaboración del texto se ha dilatado notablemente en el tiempo, de modo que en él vienen a confluír un cierto número de tendencias diferentes. Es el reflejo de dos décadas dedicadas a la investigación, la redacción de escritos y la enseñanza de la sociología de la religión, todo ello en una gran diversidad de contextos. Además de en Exeter, he trabajado y ejercido la docencia en muchas partes de Europa y de los Estados Unidos. Quiero expresar aquí la honda gratitud que siento hacia todos los colegas que lo han hecho posible, en los últimos tiempos en el Seminario Hartford de esa universidad de Connecticut, donde logré al fin culminar el libro. Escribí los primeros capítulos en París, durante la visita que realicé en el año 2003 a la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Redacté el borrador de otros en el curso de mis numerosas estancias en el «DVI» (el Instituto de Estudios Diaconales y Sociales) de Uppsala¹. Y terminé buena parte de las correcciones necesarias durante una breve visita al Instituto de Cultura, Religión y Asuntos Internacionales de Boston, en junio del año 2005. En todo caso, no sólo he contado con la ayuda de mis colegas, sino también con la aportación de los estudiantes —algunos de los cuales, notablemente perspicaces, me han permitido conocer mejor sus países—. Lo mismo cabe decir de los alumnos que asisten al Centro de Estudios Europeos de Exeter. Fueron ellos, por ejemplo, quienes primero vinieran a espolear mi interés por Turquía.

El respaldo financiero procede igualmente de fuentes diversas, ya que me ha sido proporcionado tanto por entidades pertenecientes a la Universidad de Exeter como por instituciones ajenas a ella. He recibido apoyo económico del Fondo de Investigación de la Universidad de Exeter, lo que me permitió aligerar mi carga docente durante el año académico 2004-2005; de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, a la que acudí como *professeur invité*, y de la Fundación Leverhulme. En el otoño de 2005 obtuve una Beca Leverhulme para la ampliación de estudios en el extranjero que no sólo hizo posible que me concentrara en las últimas fases de la redacción del libro sino que me ayudó a no perder en ningún momento el contacto con mis colegas estadounidenses.

Sí agradezco el apoyo institucional, mayor es aún la gratitud que me une a unos cuantos individuos en particular y a determinados grupos de personas. He de mencionar fundamentalmente a mis colegas de Exeter, desde los pertenecientes a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de esa universidad a los del Departamento de Sociología y Filosofía, sin olvidar a los del Centro de Estudios Europeos. En este último organis-

¹ El 1 de enero del año 2007, el Instituto de Estudios Diaconales y Sociales de Uppsala pasaría a denominarse Centro para el Estudio de la Religión y la Sociedad [Centrum för studier av religion och samhälle].

mo he de mencionar a Jackie Fox y a Chris Longman, quienes lo mantuvieron todo en marcha durante mis frecuentes ausencias. Maddy Morgan, una estudiante de doctorado perteneciente al Departamento de Historia, me ha brindado una notable ayuda con la bibliografía. Los estudiantes de mis cursos de doctorado de sociología de la religión ocupan desde luego un lugar muy especial en esta lista de agradecimientos, ya que muy a menudo han sido ellos los primeros en conocer la evolución de mi pensamiento en ese campo.

He encontrado también a colegas y estudiantes similares, plenamente dispuestos a apoyarme, en Europa y América, y de entre todas las instituciones que debería citar aquí no quisiera pasar por alto las muchas organizaciones que existen en el ámbito de la sociología de la religión: el grupo de estudio de sociología de la religión de la Asociación Sociológica Británica, la Sociedad Internacional para el Estudio de la Sociología de la Religión, la Asociación Estadounidense para el Estudio de la Sociología de la Religión (de la que fui presidenta en el año 2003) y el Comité de Investigación 22 de la Asociación Sociológica Internacional (que presidí en el periodo comprendido entre los años 2002 y 2006). Las reuniones de estos distintos grupos me han permitido «poner a prueba» muchas de las ideas que aparecen en este libro, y de manera particularmente notable en la conferencia convocada en Atlanta, Georgia, por la Asociación para el Estudio de la Sociología de la Religión, conferencia cuyo tema giraba en torno a las prioridades de la sociología de la religión y al modo en que éstas se establecen. En todas esas organizaciones cuento con un gran número de amigos y colegas. Tal es decididamente el caso del más crítico de mis lectores —David Voas—, quien tuvo el buen juicio de prescindir de las sutilezas propias de una anónima revisión previa al envío del texto a la editorial y me proporcionó un inestimable comentario de 8.000 palabras sobre la primera versión del manuscrito. No siempre está de acuerdo conmigo, y tampoco yo coincido invariablemente con él, pero valoro enormemente su aportación. Sólo puedo desear que el debate se prolongue.

Las mayores deudas de gratitud son, como siempre, las personales: la que he contraído con mi esposo, que sobrelleva con extraordinaria paciencia tanto mis repetidas ausencias del hogar como la absorbente preocupación por mi trabajo, y la que tengo con mis hijos, que me impiden caer en los excesos, al menos por lo que hace a mi dedicación profesional. Este libro está dedicado a mis hijos y a todos a quienes ellos aman. Unas cuantas primeras versiones de algunos capítulos o partes de capítulos ya han aparecido publicadas. He realizado extensas correcciones en todas ellas, pero debo dejar constancia de las siguientes deudas:

Las versiones del material que aparece en los capítulos I y II forman parte del texto que leí como presidenta de la Asociación para el Estudio de la Sociología de la Religión de Atlanta, Georgia, con motivo de la reunión celebrada en el año 2003. Dicho discurso se publicaría posteriormente

con el siguiente título: «Creating an agenda in the sociology of religion: common sources/different pathways», *Sociology of Religion* 65 (2004), pp. 323-340.

Varios borradores del material contenido en el capítulo V han sido publicados con el siguiente título: «New approaches in the sociology of religion: a Western perspective», *Social Compass* 51 (2004), pp. 73-84.

Las reflexiones relativas a las principales religiones de Europa han hallado su primera expresión en los dos artículos siguientes: «From obligation to consumption: patterns of religion in Northern Europe at the start of the twenty-first century», *Studia Religiosa Helvetica* 8/9 (2004), pp. 95-114 y «From obligation to consumption: a Framework for reflection in Northern Europe», *Political Theology* 6 (2005), pp. 281-301.

Parte del material relacionado con las minorías religiosas que aparece en el capítulo VIII ha sido presentado previamente en una conferencia sobre «The New Religious Pluralism and Democracy» celebrada en marzo del año 2005 en la Universidad de Georgetown. Dicho material será publicado asimismo en T. Banchoff (comp.), *The New Religious Pluralism and Democracy*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press.

Hará unos diez años que confié al papel la argumentación que aparece expuesta en el capítulo IX: fue en un trabajo titulado «Competing fundamentalisms», que se publicaría en la *Sociological Review* 4 (1995), pp. 2-7.

INTRODUCCIÓN UNAS PRIORIDADES CRÍTICAS

Elaborar un libro sobre sociología de la religión en el inicio del siglo XXI es una tarea abrumadora, dada la creciente importancia de la religión como factor de peso en los asuntos internacionales y como elemento de poderoso influjo en la vida de un sinnúmero de individuos. Por fuerza ha de suscitar polémica, aunque también está llamado a plantear cuestiones cruciales. Con todo, mi labor consiste en escribir un texto que aborde a un tiempo la situación de la sociología de la religión y los debates que tienen lugar en el ámbito de esta particular subdisciplina, no redactar una obra sobre el papel de la religión en el mundo moderno propiamente dicha –lo que constituye una empresa significativamente diferente–. Se trata, además, de una diferencia crucial, ya que no sólo va a tener implicaciones en nuestra comprensión de la materia en sí, sino que repercutirá también en la argumentación que articule el conjunto de este libro. Veremos aflorar la tensión entre las realidades globales y la comprensión sociológica prácticamente en cada capítulo.

El extremo esencial puede explicarse con bastante sencillez: ¿cómo es que los debates que versan sobre la religión en el mundo moderno resultan tan distintos de los que han venido predominando hasta hace bien poco en la subdisciplina? ¿Qué es lo que ha provocado esta divergencia, y cómo hemos de proceder para superarla? Porque es preciso superarla si hemos de comprender plenamente el significado que posee la religión en el orden imperante en el mundo actual. De ahí el título de este capítulo: el plan de acción es crítico porque pone en cuestión –en ocasiones con cierta dureza– algunas de las ideas y tendencias dominantes, pero también es crítico en nn sentido diferente, dada la superlativa importancia que posee la religión en los asuntos mundiales, ahora que se inicia un nuevo milenio.

Se trata, además, de una tarea urgente: hemos de entender de qué modo la religión, o más exactamente las religiones, influye en la conducta de los

individuos y las colectividades (de todos los tamaños), y de qué modo son también éstos objeto de su influjo, partiendo para ello de la base de que eso es precisamente lo que habrá de suceder en la modernidad tardía, puesto que es lo que constatamos que ha ocurrido en el caso de las generaciones anteriores. La clave para comprender cuanto sigue estriba en asumir la capital relevancia que posee la religión para las sociedades tardomodernas. Para ser más exactos, la premisa de la que arranca este libro se apoya en el hecho de que, en términos globales, resulta tan moderno extraer de los recursos de la religión el material necesario para la crítica del mundo laico como apelar a los recursos del mundo laico para elaborar la crítica de la esfera religiosa. La religión no es algo que sea posible postergar, y ello en un doble sentido: por un lado, no hay forma de relegarla ni al pasado ni a los márgenes y, por otro, si se hace, se pisará terreno peligroso, por cuanto no se podrá defender que la medida sea sensata.

La expresión «en términos globales» nos ofrece en este sentido una importante pista. La sociología, y en su seno la sociología de la religión, ha evolucionado a partir de un contexto histórico particular—esto es, de un conjunto de circunstancias que tienen no sólo la materia misma de la disciplina, sino también los instrumentos y conceptos que han ido surgiendo a fin de comprender mejor ese contexto—. De ahí la preocupación que preside los primeros pasos de la sociología, una preocupación derivada de la agitación que recorría Europa en los años de la Revolución industrial y a la que venía a sumarse, como parte inseparable de esa inquietud, una especial sensibilidad al impacto que todos aquellos acontecimientos estaban ejerciendo en la naturaleza y las formas de la vida religiosa en esa parte del mundo. De este modo empezaría a afianzarse una difundida suposición —que no obstante habría de revelarse en último término falsa—, a saber, la de que el proceso de la modernización venía a redundar *necesariamente* en un perjuicio para la religión. Las grandes cuestiones que se suscitaban en los debates giraban en torno a cuál pudiera ser exactamente la forma que adoptara dicho daño, y a las posibles consecuencias que acaso vinieran a observarse en la vida social e individual, pero lo cierto es que cada vez se tenía por más meridianamente inevitable la ocurrencia del detrimento mismo —lo que no debe sorprendernos, dados los datos que recogían en su entorno los primeros sociólogos—. Lo manifiesto era que las estructuras tradicionales de la vida religiosa, profundamente enraizadas en el orden económico y político de la Europa premoderna, se estaban derrumbando bajo la doble presión sinérgica de la industrialización y la urbanización.

El proceso en sí resulta ya significativo para el desarrollo de la sociología. Sin embargo, mayor alcance iban a tener todavía las implicaciones conceptuales que habrían de acompañarlo, puesto que la sociología no sólo andaba a la caza de fórmulas que le permitieran describir el «daño» que se estaba generando, sino también de vías para explicarlo. A esta luz

ha de verse el abrumador predominio de la preocupación asociada con la consideración de que, en efecto, la secularización era el paradigma dominante en el ámbito de la sociología de la religión. Se trata además de una preocupación surgida de las peculiares características del caso europeo, y en él habría de funcionar relativamente bien, dado que está claro que la comprensión del proceso de secularización constituía una cuestión importante para los europeos de finales del siglo XIX y principios del XX. Con todo, la siguiente fase de mi argumentación resultará más dificultosa. Los vínculos empíricos constatables en Europa irían convirtiéndose gradual e inexorablemente en otras tantas asunciones teóricas, derivándose de ello una deducción firmemente anclada: la de que debía considerarse que la secularización venía a constituir el acompañamiento necesario de toda modernización, con independencia del lugar y el momento en que ésta se produjera. Más aún, Europa se convertiría en el caso paradigmático destinado a servir de elemento de contraste con el que valorar todos los demás —y por comparación al cual habrían de revelar esos otros casos sus carencias, según se asumiría a menudo tácitamente—. Los lazos entre modernidad y laicidad adquirieron así un carácter normativo. Si tenemos esto presente, resulta más fácil comprender por qué los sociólogos europeos, al igual que un gran número de periodistas de ese mismo continente, tienen considerables dificultades para aceptar el hecho de que en el mundo tardomoderno la religión sea, y siga siendo, una parte profundamente normal de la vida de la inmensa mayoría de la gente.

La siguiente anécdota ilustra este proceso a la perfección. Entre los años 1998 y 2003 formé parte de un grupo de trabajo asociado con el Consejo Mundial de Iglesias. Se había encomendado al grupo la tarea de alcanzar una mejor comprensión de la naturaleza y las formas que adopta la religión en el mundo moderno, prestando especial atención a las implicaciones que pudiera conllevar la existencia de esos cambios para el futuro del movimiento ecuménico¹. Unos diez miembros de dicho grupo nos reunimos periódicamente durante los cinco años que duró nuestra colaboración, actuando cada uno de nosotros en representación de una parte distinta del mundo cristiano. Los europeos estaban en minoría. Dos de los diez que acabo de mencionar (uno de Filipinas y el otro del África occidental) expusieron un relato significativamente similar en relación con el paradigma de la secularización. Tanto uno como otro, educados a finales de la década de los sesenta y principios de la de los setenta, se habían visto obligados a asimilar la «tesis de la secularización» en el transcurso de su formación profesional. Ambos sabían por experiencia propia que dicha tesis era inadecuada en el mejor de los casos, y simplemente errónea en el peor —un punto de vista que los acontecimientos posteriores vendrían a

¹ Los descubrimientos de este grupo de trabajo pueden encontrarse en De Santa Ana (2005); véase también el debate sobre el Consejo Mundial de Iglesias que figura en el capítulo X.

confirmar con fuerza abrumadora—. Pero eso no les ahorraría tener que aprenderse dicha tesis, dado que formaba parte de una educación «correcta» y resultaba necesaria si querían obtener la titulación imprescindible para el ejercicio de sus respectivas carreras. La situación empírica que tan bien conocían quedó simplemente arrumbada: la teoría adquiría preponderancia sobre los datos.

Esta anécdota suscita un gran número de preguntas. El significado exacto de lo que se entiende por tesis de la secularización está lejos de poder enunciarse con claridad meridiana. Sus distintas ramificaciones habrán de constituir la sustancia de uno de los capítulos clave de este libro. Y lo mismo debo decir de los planteamientos que han ido aflorando en diversas partes del mundo como alternativas con las que sustituir dicha tesis. Sin embargo, lo esencial resulta suficientemente obvio: la sociología de la religión ha estado dominada por un marco de referencia que hunde sus raíces en una región del globo que ha tenido una *particular* experiencia de la religión y del cambio religioso —entendiendo aquí la voz «particular» en tanto que antónimo de «característico»—. Uno de los factores determinantes de la evolución de la subdisciplina estriba (y no sólo ahora, dado que también será así en el futuro) en la capacidad que ésta muestre para discernir las implicaciones que tiene ese punto de partida en la formación del pensamiento sociológico —y en eludirlas siempre que sea necesario.

La última frase es importante. No es preciso descartar todo cuanto contiene la tesis de la secularización o la rodea. No se trata sólo de que la tesis misma haya dado lugar a importantes deducciones, es que también el contexto europeo ha permitido extraerlas —y son deducciones que será preciso tener presentes conforme nos vayamos adentrando en el siglo XXI—. Una de ellas es, paradójicamente, la faceta de la secularización a la que más tiempo se han estado resistiendo los europeos: me refiero a la que sostiene que una de las circunstancias que caracterizan en parte el proceso de la modernización se manifieste en el desgajamiento gradual de distintas instituciones, y cada vez más especializadas (de carácter político o educativo, por ejemplo). Las funciones sociales anteriormente dominadas por la Iglesia (la educación, la sanidad, etc.) han ido adquiriendo un grado de autonomía cada vez mayor. De nuevo hemos de dejar los detalles de este debate para un próximo capítulo. El punto clave que hemos de retener ahora es que la independencia de las instituciones —un elemento normal y «saludable» de la modernización— no tiene por qué ir necesariamente acompañada del confinamiento de la religión en la esfera privada ni del declive de la actividad religiosa (Casanova, 1994). En la mayor parte del mundo moderno o en vías de modernización no se ha materializado ninguno de esos fenómenos, y tampoco parece probable que puedan concretarse en el futuro, al menos hasta donde nos es dado prever en este momento.

Otro tanto cabe decir del contexto europeo y de la influencia, un tanto negativa, que éste pueda ejercer a largo plazo en el desarrollo de la sociología de la religión. Desde este punto de vista resulta mucho más positivo el carácter central que tiene la religión en la obra de los primeros sociólogos, y de manera especial en los fundadores de la disciplina. En su empeño por dar cuenta de los cambios que estaban produciéndose en las sociedades de las que formaban parte, todos ellos (Marx, Weber, Durkheim y Simmel) se tomaron en serio la religión. La sustancia del siguiente capítulo irá dedicada a examinar la distinta manera en que estos autores abordaron su estudio. Sin embargo, esa pormenorizada atención de los científicos sociales a la religión no iba a perdurar. En este sentido, lo que había sido un comienzo fundamentalmente prometedor iba a dar paso a lo que Beckford ha denominado la creciente situación de «insularidad y aislamiento» que ha venido separando a la sociología de la religión de su tronco disciplinario (Beckford, 1989, 2003), situación que ha resultado perjudicial en dos sentidos. Por un lado, la corriente principal de la sociología ha tendido a pasar cada vez más por alto dos hechos (el de la religión misma y el del debate sociológico que la rodea) y, por otro, los sociólogos de la religión se han apartado de las controversias presentes en esa corriente central de la sociología para concentrarse en cambio en las peculiaridades de su propio ámbito de estudio, ya sea en el plano empírico o en el teórico.

La excesiva preocupación por el fenómeno de la secularización es un elemento inseparable de este proceso. ¿Por qué habría de tomarse en serio la corriente principal de la sociología, o la de cualquier otra disciplina, un fenómeno supuestamente llamado a desaparecer a medida que el proceso de la modernización vaya quemando las etapas de su inexorable avance? Los residuos y las reacciones que, provocadas por la modernización, adopten una forma religiosa quizá puedan resultar interesantes para los especialistas de ese campo en particular, pero, dado que se trata de hechos de naturaleza inevitablemente efímera, no es preciso perturbar con su planteamiento el devenir del grueso de la materia. Y, a la inversa, la circunstancia de que los sociólogos de la religión se hayan desentendido de los debates nucleares de la sociología ha determinado que no se impliquen lo suficiente en el análisis de los supuestos que acompañan a dichas polémicas, de entre los cuales no es precisamente de importancia menor el que sostiene que la modernización lleva necesariamente aparejado un proceso de secularización. De este modo el círculo vicioso se hace más fuerte, lo que genera una cadena de reacciones que será preciso quebrar si hemos de lograr algún avance.

La necesidad de romper esa cadena es además abrumadora, si queremos responder adecuadamente a las realidades empíricas del mundo moderno que, de acuerdo con Berger (1992), «sigue siendo tan rabiosamente religioso como siempre». Los hechos son innegables —llenar diariamen-

te las páginas de la prensa mundial—, y de ellos pasaremos a ocuparnos en los últimos capítulos de este libro. Igualmente urgente es la necesidad de idear instrumentos y conceptos apropiados a tal fin. Si estimulamos un mayor contacto con nuestra disciplina troncal, resultará más fácil manejar ambos elementos (esto es, tanto las nociones como las herramientas). Son muchos los beneficios que podemos obtener si alcanzamos, por ejemplo, una mejor y más plena comprensión del proceso de modernización —y hemos de tener en cuenta que las complejas e ininterrumpidas relaciones que dicho proceso mantiene con la religión son sólo un aspecto de su realidad—. Lo mismo cabe decir de la globalización (véase el capítulo X). Un ejemplo de carácter bastante más doméstico puede hallarse en el paralelismo existente entre el campo de lo religioso y otras esferas de la sociedad —extremo que Gran Bretaña nos permitirá ilustrar en más de una ocasión—. La religión institucional, al menos en sus formas tradicionales, atraviesa un periodo de crisis (hecho que rara vez se discute), pero lo mismo ocurre con las correspondientes instituciones de la vida política y económica. Ése es el quid de la cuestión. La lucha de los partidos políticos y los sindicatos por conservar su masa de seguidores (y, por consiguiente, su volumen de ingresos) es idéntica a la que libran las principales confesiones. Las razones de estos cambios radican fundamentalmente en la tornadiza naturaleza de la vida económica y social, que es el objeto a cuyo estudio se dedica la corriente principal de la sociología. La indiferencia religiosa reviste menos importancia. De hecho, lo más probable es que sea consecuencia —y no causa— de los cambios institucionales que tan claramente observamos².

¿Cómo habremos de arreglárnoslas entonces para entender las variables características que presenta la religión en el mundo moderno basándonos en los antecedentes conocidos y evitando al mismo tiempo los peligros derivados de una generalización fundada en un caso particular pero no necesariamente característico? ¿Puede decirse que todos cuantos trabajamos en este campo hemos de sortear del mismo modo esos escollos? Con este desafío en mente, los siguientes párrafos delinearán tanto el tema central como un conjunto de variantes que se derivan de él. El mencionado tema central se ocupa de los enfoques sociológicos que se han empleado para abordar el estudio de la religión, poniendo el acento en las diferencias que oponen dichos enfoques a los utilizados en otras disciplinas. Las variantes guardan relación con las muy distintas formas en que puede llevarse a cabo la tarea sociológica. Para ser más concretos, esas variantes examinan con todo cuidado la situación en que se desarrolla este

² La semejanza entre la conducta religiosa y el comportamiento laico puede comprobarse asimismo de otras formas. En los países nórdicos, por ejemplo, tanto las iglesias como los sindicatos siguen contando con un elevado número de miembros, al menos sobre el papel. En Gran Bretaña, en cambio, las cifras de seguidores de ambas instituciones han menguado. Para un examen más detallado de estas cuestiones, véase el capítulo V.

trabajo, extremo que ya hemos ilustrado (aunque negativamente) al señalar las limitaciones que han ido surgiendo en el contexto europeo.

A medida que vayamos esforzándonos en determinar el modo en que esa gran diversidad de factores ha venido a configurar el plan de acción de la sociología de la religión, irán aflorando formas de comprensión más creativas. De hecho, el contexto político y religioso en el que tiene lugar el debate posee su importancia, pero no es el único factor que influye. Entre los demás elementos determinantes cabe incluir las limitaciones (u oportunidades) lingüísticas de los sociólogos en cuestión, su capacidad de acceder o no a los datos pertinentes, las exigencias de las instituciones en las que trabajan (incluyendo las coacciones políticas) y un factor crucial: el de las sutiles e ininterrumpidas relaciones existentes entre el observador y lo observado —esto es, entre la comunidad sociológica y los sectores sociales que constituyen su principal objeto de estudio—. El plan de acción de la sociología no es algo que venga dado sin más: es un elemento llamado a convertirse a su vez en materia de escrutinio —en especial por su capacidad tanto de implicarse activamente como de reaccionar a lo que encuentra—. La ambigua relación que existe entre la naturaleza y el desarrollo de la religiosidad en el mundo moderno, por un lado, y los intereses de quienes estudian el fenómeno, por otro, habrá de convertirse de hecho en el *fil conducteur* que vertebrará el conjunto de este libro. Se trata de una cuestión de vital importancia si queremos que la sociología de la religión logre prosperar en el siglo XXI.

EL TEMA Y SUS VARIACIONES. ENFOQUES SOCIOLÓGICOS QUE ABORDAN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

El tema

La disciplina de la sociología se centra en el reconocimiento de ciertos patrones de conducta. Se ocupa a un tiempo de las formas no aleatorias en que los individuos, las comunidades y las sociedades organizan su vida, y de hallar explicaciones para dichas pautas de comportamiento. De aquí se sigue que el objetivo de la sociología de la religión consiste en descubrir aquellas pautas de la vida social que guardan relación con las diversas formas de religión, y en hallar explicaciones para los datos que recaba. No se ocupa, en cambio, de las encontradas proclamaciones de verdad que se profieren desde la gran variedad de sistemas de creencia que se hallan presentes —hoy y siempre— en las sociedades humanas. Ésa es la esfera propia de la teología, y también de la disciplina, relativamente moderna, de los estudios religiosos, disciplina que últimamente logra abrirse un hueco entre ambas —no sin generar situaciones incómodas de vez en cuando.

Difícilmente podrá por tanto sorprendernos que el hecho de que la sociología se distancie de las cuestiones relacionadas con la «verdad» cause ciertas dificultades a algunos fieles religiosos. A los ojos del creyente, la verdad es absoluta, no relativa, y todo intento de explicar que algunos individuos o grupos puedan encontrarse —o así lo parezca— más próximos a la verdad en virtud de su contexto socioeconómico (es decir, de la clase social, de la edad o del género, por ejemplo) está abocado a provocar descontento. Se trata de un extremo bien conocido, pero es importante comprender que la dificultad no afecta únicamente al estudio de la religión. Curiosamente, la cuestión de la verdad resulta igualmente problemática en el campo de la ciencia —y, cuanto más elevado sea el concepto que se tenga de esa «ciencia», o del conocimiento científico, más probabilidades habrá de que se agrave el problema—. O por expresarlo de otro modo: quienes abogan en favor de la superioridad de la ciencia sobre la religión se enfrentan exactamente al mismo problema, en lo que hace a la sociología, que los creyentes religiosos. Unos y otros recelan de una disciplina que se preocupa más del contexto y de los vínculos institucionales de quienes se adhieren a la religión o a la ciencia que del estatuto que haya de concederse al conocimiento o al sistema de creencias como tal. Nadie expresa con mayor contundencia este extremo que Mary Douglas:

Quando un científico tiene un mensaje muy serio que transmitir, se enfrenta al problema de la incredulidad. ¿Cómo resultar creíble? El eterno problema del credo religioso preocupa hoy a la ecología. Las condiciones que afectan a la creencia en un Dios confesional son aproximadamente las mismas que afectan a cualquier creencia, sea cual sea el entorno específico en que ésta se desenvuelva. Por consiguiente, en una serie de conferencias sobre cuestiones ecológicas, el antropólogo social hará bien en abordar este particular asunto. Debemos ocuparnos de saber cómo surgen las creencias y cómo logran un respaldo significativo (Douglas, 1982, p. 260).

De aquí se sigue un segundo e importante punto. El hecho de que indiquemos que los muchos y variados aspectos de la vida religiosa poseen pautas reconocibles no implica que su *causa* resida en las diferentes variables que parecen serles correlativas. Por ejemplo: observar que en amplias regiones del Occidente cristiano las mujeres parecen ser más religiosas que los hombres no implica sostener que todas las mujeres hayan de ser necesariamente religiosas, del mismo modo que tampoco equivale a decir que ningún hombre lo sea. Al igual que los hombres, las mujeres son libres de elegir su grado de religiosidad. Con todo, un somero examen de los datos basta para revelar que en el mundo occidental las preferencias de las mujeres en materia de religión (ya se acerquen a ella como creyentes o como practicantes) son marcadamente diferentes de las de los hombres.

Éste es, por tanto, un evidente y muy difundido ejemplo de patrón conductual en las sociedades occidentales. El intento de averiguar a *qué* pueda deberse dicha pauta nos traslada inevitablemente al plano de la explicación, y en más de un sentido. Hemos de considerar de hecho por qué parecen ser las mujeres más religiosas que los hombres. Y también habremos de estudiar por qué la bibliografía sociológica se ha desentendido durante tanto tiempo de esa diferencia. En el capítulo XI abordaremos ambas cuestiones.

Antes de seguir adelante, es preciso resaltar enérgicamente un peligro adicional. Los sociólogos deben resistirse a la tentación de subsumir el estudio de la religión en otros campos de interés alternativos —campos que pudieran parecer más atractivos, al menos para algunos—. Es algo que ha sucedido en el pasado (con demasiada frecuencia) y que ha impedido una correcta comprensión de nuestro objeto de estudio. Se trata de hecho de una nueva consecuencia, aunque indirecta, de la tendencia que lleva al sociólogo a pensar primordialmente en términos de secularización. Dicha propensión implica que lo que requiere una explicación no es tanto la presencia de la religión como su ausencia. ¿Cómo es que sigue entre nosotros? Una de las formas de abordar este «problema» consiste en argumentar que lo que parece ser religión es «en realidad otra cosa» —recayendo las principales sospechas de la impostura en la etnicidad y el nacionalismo—. Ésas serían entonces las verdaderas cuestiones que se deberían estudiar; la religión es simplemente un epifenómeno que enmascara las realidades de un mundo necesariamente dominado —si los defensores de la secularización están en lo cierto— por fuerzas distintas a las de la religión.

No obstante, la situación general está experimentando cambios. Cada vez resulta más difícil ignorar la presencia de la religión en el mundo moderno, o sostener que en realidad sea la tapadera de otra cosa. A finales del siglo xx se produjeron a este respecto dos acontecimientos decisivos. El primero de ellos, que tuvo lugar en 1979, colocó a la religión en el centro de la escena mundial de un modo particularmente llamativo. La fecha, que evocará en los británicos el inicio de la era Thatcher, vino a coincidir, mes arriba o mes abajo, con el año en que Karol Wojtyła accedió al solio pontificio y el sah de Irán se vio obligado a huir de los ayatolás. El planeta entero viviría entonces una reacción conservadora en más de un sentido (económico, político y religioso), cambio asociado con el declive del aplomo laico, tan predominante en la década de los sesenta. Este proceso tiene notabilísimas implicaciones para la sociología de la religión, y las iremos desgranando detalladamente en los siguientes capítulos.

El segundo acontecimiento, ocurrido exactamente diez años después, generaría un nuevo cambio de perspectiva. La comprensión de la política global, basada hasta ese momento en la ideología —esencialmente como consecuencia de la Guerra Fría—, iba a dar paso a una política centrada en la identidad (o en las identidades), ámbito en el que la

religión encuentra acomodo con naturalidad (Sacks, 2002). El célebre «choque de civilizaciones» de Samuel Huntington (Huntington, 1993, 1997) vendrá a articular este cambio, ofreciendo, con el subsiguiente debate, un amplio espacio a la religión. La polémica índole de esta obra se debe al hecho de que Huntington concibe las relaciones entre las distintas civilizaciones (y, dentro de ellas, los vínculos entre las diferentes religiones) más al modo de un «encontronazo» que a manera de diálogo. Como era de esperar, la existencia de un conflicto potencial —en especial entre los países islámicos y sus distintos vecinos— no sólo captó la atención del público, sino también la de los comentaristas profesionales. De ahí que se haya convertido, acertada o erróneamente, en un marco de referencia omnipresente.

Son muchos los estudiosos, y muchas las disciplinas, que han de acomodarse a estos cambios, tanto más cuanto que la conmoción causada por los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 ha venido a determinar que el asunto siga conservando un carácter central entre las distintas prioridades del mundo. Y, aunque en un plano bastante más modesto, no debemos olvidar la urgente necesidad de que los sociólogos de la religión asuman sus responsabilidades en este campo, y cuestionen, llegado el caso, «el choque». Todos ellos encuentran su motivación —o así debiera ser al menos— en la concreción de una tarea común: la que habrá de conducirnos a una mejor comprensión del lugar de la religión tanto en el ordenamiento (o configuración) de las sociedades humanas como en la esfera global. ¿De qué modo habrán de abordar entonces su labor práctica los sociólogos, incluidos los sociólogos de la religión? Runciman (1983) nos ofrece una respuesta útil a esta pregunta, una respuesta que además es, en esencia, notablemente sencilla y que consiste en señalar que el papel de la sociología posee cuatro dimensiones parcialmente superpuestas.

Runciman comienza señalando la dimensión del «reportaje» —esto es, la que consiste en reunir toda la información posible, haciéndolo además de muy diversas maneras—. El capítulo VI, que trata de las diferentes metodologías que tienen a su alcance los sociólogos de la religión, permitirá ampliar las formas de satisfacer esta función, y demostrará la gama de datos a la que es posible recurrir, así como la manera de sacar el máximo partido a dichas fuentes. Sin embargo, la tarea de los sociólogos no se agota aquí, dado que, además de comunicar los datos que recogen, también tratan de explicarlos, siendo así que las explicaciones adoptan formas muy distintas. ¿Qué vínculos existen, por ejemplo, entre la vitalidad y el pluralismo religiosos? ¿Podemos decir que el segundo socava a la primera, o hemos de concluir que, por el contrario, la diversidad estimula la vida religiosa? Los capítulos III y IV presentan distintas formas de entender este importante extremo. Al mismo tiempo, esas diferentes formas de comprender la cuestión suscitan a su vez otras interrogantes, en este caso relacionadas con su causalidad y su correlación, lo que significa que las

pautas aparentemente coincidentes no se hallan necesariamente trabadas por vínculos causales recíprocos.

Runciman emplea el tercer término de su enumeración —el de la «descripción»— en un sentido relativamente especializado. Con esta voz alude al intento de describir cómo perciben su actividad los individuos y los grupos que realizan prácticas religiosas o de otra índole. En otras palabras: se trata de observar lo que sucede con los ojos del actor religioso. En este sentido, uno de los desafíos más relevantes es el que involucra la capacidad de «comprender» una cosmovisión que cuestione —y en ocasiones de manera muy profunda— los valores del propio observador. ¿Resulta posible empatizar, por ejemplo, con aquellos puntos de vista que parecen ir en contra de los principios de la democracia occidental? La respuesta ha de ser necesariamente «sí», pero a veces el empeño requiere una mezcla de esfuerzo e imaginación, extremo que quedará convenientemente resalta-do en el capítulo VI. El cuarto y último aspecto de la tarea sociológica guarda relación con sus aplicaciones de orden práctico. Unas veces se anima a los sociólogos a sugerir políticas capaces de incrementar el número de miembros con que cuenta la debilitada institución religiosa, y otras se les insta a indicar vías que puedan reducir la posibilidad de que estallen conflictos de raíz confesional. La probabilidad de que existan diferentes puntos de vista y, por consiguiente, de que se conciban medidas distintas es poco menos que inevitable. A fin de cuentas, la elaboración de una recomendación se halla en estrecha relación con el ofrecimiento de una explicación, es decir, los desacuerdos relacionados con esto último (con las razones que señalan por qué se produce el conflicto) se convierten rápidamente en desacuerdos vinculados con lo primero (con el modo en que convendría resolverlos).

Estos cuatro elementos irán aflorando en los capítulos siguientes. No en todos los casos habremos de penetrar a fondo en ellos, pero el marco que acabamos de establecer aquí constituye un mapa útil para orientarnos en esta geografía.

Variaciones sobre el tema

No obstante, antes de embarcarnos definitivamente en el estudio que nos hemos propuesto efectuar, hay un asunto notablemente diferente que requiere nuestra atención. Dicho asunto guarda relación con la diversidad de recursos que se presenta al sociólogo, sea hombre o mujer, en el momento en que aborda la tarea que acabamos de perfilar. La cuestión puede plantearse de distintas maneras. En uno de los extremos de la escala se encuentran las determinaciones intelectuales (incluyendo las de orden lingüístico); en el otro encontramos toda una gama de cuestiones institucionales —y debemos tener presente el hecho inevitable de que unas y otras

se superpongan—. Las determinaciones intelectuales se concretan en los distintos escenarios institucionales, y las instituciones encarnan distintas «escuelas de pensamiento», las cuales, a su vez, terminan por autoperpetuarse.

No es preciso ahondar demasiado en la sociología de la religión —basta con asistir a una conferencia internacional— para cobrar conciencia de las muy diferentes *formaciones* intelectuales (por recordar la expresión francesa *formations*) que jalouan la subdisciplina. Los estudiosos de la religión no sólo se hallan expuestos a distintos marcos teóricos; también lo están a diferentes tradiciones académicas vinculadas a su vez a los límites lingüísticos (quién puede acceder a qué) e incluso —aunque ya en un plano más profundo— a las filosofías que sostienen la disciplina. El corpus de conocimientos que se acumula en distintos lugares viene a personificar un conjunto de enfoques significativamente diferentes a nuestra materia de estudio, un conjunto que se halla fundamentalmente al margen de la divergencia de intereses y capacidades. Las implicaciones que esto tiene en el campo de la interacción académica son considerables. No es razonable, por ejemplo, esperar que se produzca una convergencia natural entre un sociólogo de la religión francés —influido desde los primeros años de su formación por la filosofía cartesiana, educado en los clásicos de la sociología de la religión francesa (véase el capítulo II) y preocupado por todo un conjunto de debates característicamente franceses (esto es, los relacionados con la *laïcité*)— y un colega estadounidense, que extrae sus presupuestos de la literatura y el empirismo anglosajones y que se funda en ellos para afinar su comprensión de lo que implica el voluntarismo estadounidense en la esfera religiosa. Ambos estudiosos deberán esforzarse al máximo si quieren instaurar un diálogo efectivo —lo que constituye el objeto mismo de toda conferencia internacional.

Sumemos a esto el hecho de que es muy posible que este conjunto de eruditos trabajen en un entorno institucional muy diferente y observaremos al instante que las posibilidades de que se produzca una mala interpretación se multiplican. Y, si esto sucede incluso en el marco de la propia Europa, qué malentendidos no se cernirán sobre las relaciones entre el viejo y el nuevo mundo. En los países nórdicos, por ejemplo, la sociología de la religión se imparte casi siempre en las facultades de Teología (cuyo currículo se ha ampliado últimamente para dar cabida a materias como la de estudios religiosos, así como a las de filosofía, antropología y sociología de la religión). En Francia, por el contrario, la enseñanza de la religión como tal ha sido proscrita tanto de las universidades financiadas por el Estado como de la escuela pública. La sociología de la religión se cultiva en un entorno muy distinto, de ahí que deba distanciarse de las raíces católicas que la conectan con la sociología pastoral. Las universidades católicas de la Europa continental exhiben a su vez nuevas diferencias —dado que representan una peculiar combinación de limitaciones y oportunida-

des—. Esto mismo explica que los institutos pastorales de las iglesias relativamente acomodadas de Alemania generen un conjunto de datos que resultan inauditos en Gran Bretaña. Y todo esto, además, presenta un agudo contraste con lo que sucede en Norteamérica, donde las implicaciones de la Primera Enmienda corren parejas con la posibilidad de obtener apoyo económico de fundaciones privadas o públicas —teniendo bien presente, claro está, que los organismos sustentados con fondos privados se rigen a su vez por normas institucionales propias—. No siempre es más verde la hierba que crece al otro lado de la valla, aunque, en términos económicos, a veces dé efectivamente la impresión de serlo.

Cuanto más se adentre uno en el campo de la sociología de la religión, tanto más observará que se multiplican los ejemplos. Particularmente interesantes son los escenarios académicos que van estableciéndose en el mundo poscomunista a medida que los esfuerzos tendentes a una mejor comprensión de la esfera religiosa y a la delimitación de los debates específicos de esta materia vienen a sumarse al levantamiento mismo de las restricciones que pesaban sobre el ámbito religioso —prestando especial cuidado, entre los debates suscitados, a los que abordan la cuestión de la libertad religiosa y su correcta interpretación en unos países que poco a poco abandonan las secuelas del control soviético—. Las respuestas distan mucho de resultar meridianas. En un contexto dominado durante varias generaciones por una filosofía que, al menos oficialmente, ha proscrito por completo la religión, la elaboración de un corpus teórico se convierte en uno de los elementos esenciales de la tarea que se va a realizar. En gran parte del centro y el este de Europa los intentos de superar ese pasado progresan moderadamente bien (aunque de forma desigual, ya que los avances son mayores en según qué regiones)³. De hecho, el caso chino será precisamente el que más convenga vigilar en las primeras décadas del siglo XXI⁴.

Las tradiciones intelectuales y las instituciones asociadas con ellas nos ofrecen una vía de acceso a este debate. Otra forma de entrar en materia viene dictada por las propias organizaciones religiosas: en primer lugar, por su capacidad de emplear a sociólogos profesionalmente formados pero también, y en segundo lugar, por estar dispuestas a contribuir al estudio de su misma esfera —o, en otras palabras, por hallarse abiertas, como tales, a la investigación sociológica—. ¿Con qué actitud contemplan al científico social: como a un amigo potencial o como a un probable adver-

³ Hemos de decir que, en este sentido, son importantes la labor y las publicaciones de la Asociación para el Estudio Internacional de la Religión en la Europa central y del Este (ISORECEA según sus siglas inglesas —International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association—). Para mayor información sobre esta iniciativa es conveniente dirigirse a Irena Borowik, del Institute for the Study of Religion de la Universidad Jagellónica de Cracovia.

⁴ Véase, en este contexto, el número especial que dedica *Social Compass* a las «Religions in Contemporary China», *Social Compass* 50/4 (2003). Véase también Yang (2005).

sario? Voyé y Billet (1999) ofrecen en este sentido un interesante abanico de análisis de casos prácticos. La mayoría de ellos son ejemplos europeos, pero no todos, ya que los autores incluyen en su examen algunas observaciones tentativas sobre las posibilidades que presenta el estudio sociológico del islam y la investigación de los nuevos movimientos religiosos de Japón. El título y el subtítulo de la obra –*Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship*– expresa en parte la complejidad implícita del empeño. Las relaciones son múltiples, y lo mismo puede decirse de las ambigüedades, dado que las distintas comunidades confesionales reaccionan de forma diferente tanto a la observación del científico social como a los hallazgos que se derivan de las indagaciones de éste –extremo que examinaremos con mayor detalle al final del capítulo VI.

LA ESTRUCTURA DEL LIBRO

Teniendo en mente las anteriores consideraciones, el presente libro quedará estructurado como sigue. Se halla dividido en dos mitades. La primera aborda fundamentalmente cuestiones de teoría y método relevantes en el ámbito de la subdisciplina, mientras que la segunda se ocupa de todo un conjunto de asuntos sustantivos. Es obvio que las dos partes se superponen, pero ha de considerarse que se trata más de sendos enfoques diferentes a un único corpus de conocimientos que otras tantas empresas discretas o independientes.

Primera parte

La primera sección se abre, como era de esperar, con un breve debate sobre los padres fundadores de la sociología y la importancia de la religión en su pensamiento. Cifrándonos a los enfoques que acabamos de esbozar, prestaremos una minuciosa atención al contexto europeo y a la forma en que ese contexto vino a influir en la producción teórica de los primeros autores –aunque dicha influencia se concrete de distinta forma en cada uno de ellos–. La segunda parte del capítulo II adopta un sesgo bastante diferente e ilustra los peculiares caminos seguidos por la sociología, y dentro de ella por la sociología de la religión, a lo largo de la siguiente generación de pensadores –en un periodo en el que las influencias estadounidenses comienzan a dominar el mundo de habla inglesa–. A cada lado del Atlántico emerge así un «canon» sociológico marcadamente distinto –tanto más diferenciado si tenemos en cuenta el predominio del francés (y de la francofonía) en la evolución del pensamiento sociológico europeo–. El lugar que corresponde a la contribución británica –bastante especial– dará forma a los apartados centrales de este capítulo. En su

condición de anglófonos, los británicos beben ampliamente de las fuentes estadounidenses. Sin embargo, el contexto en el que trabajan se halla más próximo al de sus vecinos continentales –de tendencias relativamente laicas– que al de sus equivalentes de la otra orilla atlántica. No resulta fácil traducir al lenguaje europeo los debates centrados en el voluntarismo estadounidense. De hecho, Gran Bretaña revela ser un caso híbrido, ya que tiende institucionalmente en una dirección y terminológicamente en otra.

No obstante, el núcleo de la sección teórica se desarrollará en tres largos capítulos, cada uno de ellos dedicado a un tema diferente. El primero (el capítulo III) se centra en el estudio de la secularización y explica la génesis del concepto, esencialmente europea, así como las ambigüedades inherentes al mismo. La secularización es (y lo ha sido siempre) un término provisto de múltiples significados, de modo que será preciso aislarlos uno por uno si queremos evitar confusiones innecesarias. Ésta habrá de ser nuestra primera tarea. La segunda consistirá en esbozar el perfil de las posiciones que sostienen los distintos autores que intervienen en este debate, labor en la que prestaremos particular atención a los aspectos comparativos de su obra. En términos generales, los estudiosos que más hincapié han hecho en las formas que adopta el proceso de secularización en las distintas partes del mundo son también los que menos probabilidades tienen de creer personalmente que lo que está sucediendo resulte inevitable.

El tercer apartado de este capítulo viene a reflejar un cambio más radical. En los últimos años, toda la noción de la secularización ha sido objeto de numerosos ataques, ya que los datos empíricos han empezado a sugerir que la suposición por la que se afirma que la secularización es el resultado más probable del proceso de modernización podría ser incorrecta. No todo el mundo está persuadido de la verdad de este argumento. De hecho, es importante pensar cuidadosamente en lo que puede y no puede sostenerse en términos de secularización, dado el inesperado resurgir de la religión (al menos para algunos) en el mundo moderno. No se trata de una situación de todo o nada. Prestaremos particular atención al trabajo de Peter Berger, que abarca cuatro décadas. En la década de los sesenta, Berger fue uno de los autores que más contribuyeron a la idea de la secularización, poniendo especial énfasis en las modalidades que adopta la fe de los modernos. Cerca de cuarenta años después, sus puntos de vista son un tanto diferentes. Puede decirse que, en muchos sentidos, las primeras intuiciones de Berger se han revelado correctas (especialmente las expuestas en *The Heretical Imperative*, 1980); sin embargo, las consecuencias que él predijo no han sido las inicialmente previstas.

La teoría de las decisiones racionales (TDR) [*rational choice theory*] es a los Estados Unidos lo que la secularización es a Europa. Ofrece un enfoque alternativo para el estudio de la religión en el mundo moderno y orienta al sociólogo en una dirección muy distinta. En este caso el énfasis del análisis recaerá, una vez más, en la «adecuación» entre el contexto y

la teoría, ejemplificando, por un lado, la naturaleza «espléndidamente estadounidense» de la TDR pero señalando, por otro, las limitaciones de que adolece necesariamente dicha teoría si se la emplea de forma indiscriminada. Teniendo esto en mente, dedicaremos buena parte del capítulo a resaltar las diferencias entre Europa y los Estados Unidos, examinando cuidadosamente tanto las mentalidades como las instituciones religiosas. Una cosa es sugerir cambios en el plano institucional, y otra muy distinta proponer modificaciones en las mentalidades –sea en las religiosas o en las laicas–. En este punto es donde encontramos que el contexto europeo se resiste verdaderamente a la TDR. Los europeos no consideran que sus instituciones religiosas actúen como empresas competidoras en un mercado religioso en el que los ciudadanos pueden elegir aquel producto que les resulte más atractivo (la terminología económica es deliberada); las ven más bien como «servicios públicos» –unos servicios a los que se recurre en caso de necesidad, dado que la población delega en terceras partes (históricamente en el Estado) la responsabilidad de mantener dicha institución hasta que surja la precisión de usarla.

La última parte de este capítulo vuelve a centrar brevemente la atención en Latinoamérica y sugiere que las pautas hasta ahora vigentes, propias en esencia de la Europa latina tras su instauración en el siglo XVI, podrían estar transformándose gradualmente en algo más próximo al modelo estadounidense. En estos párrafos prestaremos particular atención a una aplicación bastante especializada de la TDR: son párrafos centrados en el estudio de las opciones que se abren a la Iglesia católica (más que a sus creyentes) en dos países diferentes de la América Latina, ya que la jerarquía eclesiástica ha ido concibiendo medidas encaminadas a conservar o reconquistar la fidelidad del grueso de la población –enfrentada a su vez a la divergente seducción de las alternativas laica y religiosa–. El crecimiento exponencial que ha experimentado el pentecostalismo en esta parte del mundo se convierte en un factor crucial en las ecuaciones, un tanto delicadas, que han de tener en cuenta estos intentos de concreción programática.

El tercer capítulo teórico (el capítulo V) examina pormenorizadamente el concepto de modernidad y su aplicación a la comprensión de la religión. Dicho examen se realiza de dos maneras. El primer apartado se basa en lo que ya expuse en el capítulo final de *Religion in Britain since 1945* (Davie, 1994), en el que me ocupé con cierto detalle de los cambios experimentados a lo largo de los periodos premoderno, moderno y posmoderno, explicando que cada uno de estos enfoques plantea distintas oportunidades o dificultades a la religión. En primer término abordo el material en función de las oportunidades y limitaciones estructurales que le son propias, y a continuación me detengo en sus equivalentes culturales. Los últimos apartados del capítulo están inspirados en un libro publicado casi una década después del anterior –una obra titulada *Europe: The Exceptio-*

nal Case (Davie, 2002a)–. En dicho trabajo, el marco teórico viene dado por el concepto de «modernidades múltiples». Esta noción subraya la muy distinta índole que presenta la modernidad en las diferentes partes del mundo. El teórico clave en este sentido es Shmuel Eisenstadt, de la Universidad Hebrea de Jerusalén. El periodo que separa ambos libros (1994-2002) ha asistido a una transformación de las prioridades religiosas. Ya no se asume tan fácilmente que el carácter de la modernidad, en singular, sea necesariamente laico y occidental: las modernidades son múltiples y sólo algunas de ellas –de hecho una minoría– vienen a encarnar la noción de secularización.

Un capítulo dedicado a las cuestiones metodológicas viene a completar la primera mitad del libro. Aquí el énfasis recae en la diversidad. Hay muchas formas de recopilar los datos sociológicos, y la gran mayoría de ellas son complementarias. Este capítulo reconoce la diferencia que existe entre los métodos cuantitativo y cualitativo, pero señala que es posible hacer converger ambos enfoques a fin de construir una imagen más completa. Es importante comprender desde el principio el tipo de datos que con toda probabilidad habrán de emanar de una determinada forma de trabajar y qué expectativas resultan en cambio poco razonables. Los estudios de población a gran escala, por ejemplo, no darán lugar a una gran cantidad de material sobre las minorías, ya que se limitarán prácticamente a constatar su existencia. Si queremos investigar con mayor detalle la situación en que se hallan las minorías, será necesario realizar un tipo de indagación notablemente diferente, una indagación en la que a menudo asistiremos a la combinación de la metodología cualitativa con un estudio de carácter más específico. El creciente abanico de posibilidades que ofrecen los trabajos cualitativos constituye una parte importante del debate.

El capítulo concluye con un breve apunte sobre las disciplinas afines y viene a reunir buena parte de las ideas presentadas anteriormente, en especial la de la necesidad de no limitarnos a explicar los datos sociológicos, dado que es preciso además establecerlos. En este sentido, las diferentes disciplinas aportan cada una su particular perspectiva. En el contexto de este amplio marco interdisciplinario desarrollaré con cierto detalle la tensión que existe entre los enfoques con que la teología y la ciencia social abordan la vida religiosa, un examen que se hace necesario dada la controvertida naturaleza de algunos de los debates que se han mantenido recientemente en este campo.

Segunda parte

La segunda mitad del libro se centra en un determinado número de temas relevantes. No ha sido fácil seleccionarlos y asignarles sus respectivas prioridades, sobre todo teniendo en cuenta la disparidad que mues-

tran las realidades del mundo moderno y la índole del programa sociológico. ¿Cuál de estos dos elementos debiera dictar el contenido de la materia de estudio y qué es exactamente lo que habría que incluir en él? En este sentido, las decisiones que se han adoptado requieren una explicación. Se ciñen, en primer lugar, a los debates posteriores a la Segunda Guerra Mundial, aunque tomando nota de que muchos de esos debates son necesariamente un reflejo de preocupaciones anteriores. Teniendo esto bien presente, las cuestiones que hemos elegido tratar representan distintos puntos de acceso a un programa de acción complejo. Los presentamos de acuerdo con una secuencia más o menos cronológica, tomando como guía el orden en que cada una de las cuestiones comenzó a resultar relevante en el debate sociológico.

Esto no quiere decir que, a medida que vayan transcurriendo las décadas, un debate se detenga para dar paso a otro —ya que lo que sucede es que las cuestiones compiten entre sí conforme el cumplimiento de los puntos contenidos en el programa sociológico va adquiriendo velocidad de crucero—. Y no sólo rivalizan, también se superponen. Lo que posee carácter central en un determinado contexto puede no tener esa misma condición en circunstancias diferentes: en muchos lugares del mundo las posiciones que cabría considerar «occidentales» se invierten. Además, las modas experimentan flujos y reflujos —hay cuestiones que permanecen alejadas durante un tiempo antes de recuperar su vigor y, en ocasiones, bajo una apariencia nueva—. Por otra parte, las cuestiones también se desplazan geográficamente. El debate sobre los nuevos movimientos religiosos nos ofrece un excelente ejemplo de esto último. Surgió primeramente en la década de los sesenta, en el ámbito del relativo pluralismo del mundo anglosajón. Sin embargo, su influencia más reciente se ha dejado notar sobre todo en Francia y en los antiguos países comunistas. Las prioridades sociológicas se han modificado en consonancia con estas variaciones, así que las examinaremos desde distintos puntos de vista. De haber algún hilo conductor subyacente que venga a vertebrar el conjunto de los capítulos, se encuentra sin duda en el gradual, aunque un tanto tardío, abandono de las preocupaciones occidentales, alejamiento que no sólo ha dado lugar a una perspectiva más global, sino que ha hecho gravitar consistentemente un mayor número de exigencias sobre el estudioso.

Durante el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, tanto los académicos europeos como los estadounidenses se preocuparían en primer lugar por lo que, a sus ojos, eran las principales confesiones —aunque las razones que las impulsaran fueran diferentes (capítulo VII)—. Los europeos (y en particular los franceses) cobrarían conciencia de la existencia de un declive generalizado, mientras que los estadounidenses se centrarían en tratar de explicar no sólo la diversidad de sus instituciones religiosas, sino su persistente vitalidad. En Europa, además, esta época suscita una cierta nostalgia —ya que en muchos lugares (princi-

palmente en Gran Bretaña) vendría a expresar la voluntad de recuperar no sólo las pautas de la vida propias del periodo prebélico sino también el lugar que ocupaban las confesiones en ese contexto—. Dicha añoranza terminaría bruscamente en la década de los sesenta, una década que iba a darle la vuelta a casi todo (tanto en el ámbito institucional como en la esfera cultural) —confesiones incluidas—. Es en este periodo, además, donde las principales confesiones de Europa comienzan a desangrarse a un ritmo verdaderamente alarmante, sobre todo en el norte. El grado de probabilidad de que las iglesias católicas de la Europa latina terminaran por seguir su ejemplo, así como el momento en que pudiera producirse dicha repercusión, pasaría a convertirse en un importante tema de debate. De ahí que la secularización volviera a generar en todo el continente una renovada y justificable preocupación.

Es indudable que estas ideas influyeron en los sociólogos estadounidenses, en especial la de que existía una obvia incompatibilidad entre la religión y la urbanización. Cox (1968), por ejemplo, en un reconocido texto, da simplemente por supuesto que la ciudad moderna es laica. Poco a poco, sin embargo, los datos característicamente propios de los Estados Unidos irían afianzándose, ya que se constató que las estadísticas de asistencia al culto religioso no descendían de la misma forma que en Europa, y que el fenómeno de la *nueva derecha cristiana* [*New Christian Right*] (que brilla por su ausencia en Europa) comenzaba a ejercer su impacto en la vida política. En cualquier caso, y medida en relación con la vida de la institución eclesial, la brecha entre los Estados Unidos y Europa estaba aumentando. Llegados a este punto, volvemos a centrar la atención en el debate teórico, ya que observamos que, en los Estados Unidos, la teoría de la decisión racional va sustituyendo de forma gradual, y de acuerdo con un proceso enteramente comprensible, a la secularización, convirtiéndose en el paradigma dominante en esta parte del mundo. Diversos estudios clave sobre el voluntarismo estadounidense, como los de Ammerman (1997, 2005) o Livezey (2000), confirman esta evolución.

Los últimos trabajos realizados en Europa revelan un complejo panorama. Una serie de estudios empíricos⁵ a gran escala ha venido a arrojar útiles datos comparativos relacionados con el lugar que ocupa la religión en las sociedades europeas —incluyendo la posición de las confesiones históricas—. Dichos datos corroboran, por un lado, el declive de las principales corrientes confesionales, pero, por otro, reflejan igualmente un *doble* proceso: la relativa tenacidad de ciertas formas de actividad religiosa y el afloramiento gradual de nuevas manifestaciones de la pertenencia devocional. Las pautas están experimentando un cambio: las poblaciones europeas comienzan a mostrarse más proclives a implicarse en sus respectivas

⁵ En el capítulo VI debatiremos detalladamente sobre el contenido de dichos trabajos, en particular el del Estudio Europeo de Valores.

confesiones que a desentenderse de ellas —un giro que da pie a la aparición de actitudes y enfoques señaladamente diferentes—. Cada vez son más las personas que deciden participar activamente en la religión, y menor el número de casos en que la pertenencia a una determinada confesión se da por supuesta o se acepta por asignación. En este sentido las comparaciones con los Estados Unidos adquieren relevancia: ¿está empezando a parecerse más la vida religiosa de Europa a la de los Estados Unidos, o se trata de una mutación auténtica y característicamente europea?

Hemos de regresar, no obstante, a la década de los sesenta y valorar los cambios que introdujo en el programa sociológico la agitación asociada con ese periodo. Será en esta época cuando comience a afianzarse el interés por las formas religiosas alternativas, tendencia que llegará a adquirir un carácter casi dominante en la subdisciplina. En el capítulo VIII discutiremos lo que ese proceso implica en el ámbito de la sociología de la religión. De este modo hay, por ejemplo, quienes ven en el estudio de las nuevas religiones la versión más extrema de una cierta tendencia a la marginación (en este caso, a la automarginación). Otros estudiosos creen descubrir en los nuevos movimientos religiosos la posibilidad potencial de establecer vínculos novedosos con las principales corrientes de la sociología —estudiando, por ejemplo, un conjunto de iniciativas sociales nuevas de las que los movimientos religiosos no serían sino un ejemplo—. Sea cual sea la posición que se adopte, una cosa queda meridianamente clara: el número de estudios dedicados a los nuevos movimientos religiosos no es proporcional al número de participantes con que cuentan los movimientos mismos que, en la mayoría de los casos, sigue siendo muy reducido.

¿Por qué ha generado entonces tantísimo interés dicho debate, y no sólo en la vida pública sino también en la actividad sociológica? Una de las razones que lo explican reside en las cuestiones que vienen a suscitar las nuevas formas de la vida religiosa —y en especial la cuestión de la libertad religiosa—. Beckford (1985) acierta plenamente al indicar que los nuevos movimientos religiosos constituyen una especie de «barómetros» o indicadores de un cambio social más amplio. Al estudiar la posición que ocupan los movimientos religiosos en la sociedad, no sólo adquirimos un mejor conocimiento de los propios movimientos, sino también de nosotros mismos. La pregunta esencial es bastante obvia: ¿qué formas religiosas resultan aceptables y cuáles no?, ¿y en qué sociedades en particular? Este último extremo adquiere una importancia capital en todo el debate, ya que no todas las sociedades reaccionan de la misma manera (ni siquiera en el marco de la Europa occidental). ¿A qué se deben esas diferencias? El debate termina con un detallado examen de un caso práctico francés, examen basado en gran medida en un texto de Hervieu-Léger (2001a). El trabajo de esta autora es fundamental, ya que no sólo revela lo esencial de la condición francesa sino que ofrece al lector información sobre las sec-

tas (los franceses prefieren emplear este término) que existen actualmente en Francia y sobre las dificultades a que han de hacer frente.

Los últimos apartados de este capítulo señalan un abrupto cambio. Estas secciones abordan el análisis de la creciente presencia de otras comunidades confesionales en Europa, lo que pone de manifiesto una evidente posibilidad de convergencia con el tronco sociológico principal. Los debates relacionados con la raza, la condición étnica y el racismo han ocupado una posición muy destacada en el discurso sociológico, pero muy a menudo han olvidado tomar en consideración el factor religioso. No obstante, la situación está cambiando —debido a las transformaciones de ámbito global a las que ya nos hemos referido—. Cada vez resulta más difícil pasar por alto la presencia de la religión en el mundo moderno o su penetración en las sociedades occidentales. En la década de 1990 serían varios los debates de importancia decisiva que abordarían, tanto en Francia como en Gran Bretaña, ambas cuestiones: en Gran Bretaña la polémica por el caso de Salman Rushdie suscitaría algunas cuestiones cruciales para la comprensión de las formas modernas de la religión; en Francia, el *affaire du foulard*¹ hizo las veces de catalizador de un análisis de relevancia similar. Ya en el siglo XXI, los casos de Holanda y Dinamarca han venido ocupando el centro del escenario. Y lo mismo puede decirse, aunque en este caso en tono sombrío, de la cuestión del terrorismo religioso.

Ninguno de estos casos puede separarse de lo que está sucediendo en el plano global. De nuevo, el año 1979 revela ser una fecha clave, tanto en relación con la sociología de la religión como en lo tocante a la transformación de la política mundial. Es en este punto, además, donde el estudio del fundamentalismo (o, más exactamente, de los fundamentalismos) comienza a cobrar fuerza (véase el capítulo IX). En ciertos aspectos, este tipo de iniciativas constituyen un paso adelante en la promoción del currículo sociológico, ya que las formas religiosas que se someten a revisión no son ya las de Occidente (al menos no exclusivamente). En otros aspectos, sin embargo, representan casi un paso atrás, puesto que el estudio del lugar que ocupa la religión en el mundo moderno se convierte, en esencia, en el examen de algo negativo, habida cuenta de que el fundamentalismo se considera primordialmente una reacción contraria a la modernidad. Todavía sigue dándose por supuesto en muchos ámbitos que existe una incompatibilidad de base entre religiosidad y modernidad.

Con todo, se ha realizado en este campo una enorme cantidad de trabajo, como se puede apreciar ejemplarmente en el «Proyecto sobre el Fundamentalismo», cuyo eje gira en torno a la Universidad de Chicago. Es imposible no mencionar los cinco enormes volúmenes que ha generado esta empresa, aunque no sea más que para abordar con ánimo crítico al-

¹ Es decir, la «cuestión del pañuelo» o, en su caso, del velo islámico —aceptable o inaceptable para la República—. [N. del T.]

gunos de sus hallazgos (aunque en modo alguno signifique esto que todos sean cuestionables). Describiremos con cierto detalle la génesis y el contenido del proyecto. Igualmente interesantes resultan, con todo, los graduales cambios de perspectiva que van produciéndose a medida que empieza a verse con claridad que los fundamentalismos tienen tanto de *reacción* a la modernidad como de *expresión* de la misma. Una vez más, el trabajo de Eisenstadt (1999) resultará capital para la argumentación. Desde el punto de vista de Eisenstadt, los movimientos fundamentalistas no constituyen otras tantas irrupciones de fuerzas tradicionales o premodernas, sino que son movimientos políticos característicamente modernos –y cuyo tipo manifiesta, además, fuertes tendencias jacobinas–. Puede que el contenido de sus ideologías sea antimoderno, o más concretamente antiilustrado, pero la forma y los medios con los que se construyen son la quintaesencia de la modernidad. Ilustraremos estas afirmaciones con una serie de ejemplos empíricos.

En el capítulo que dedicamos a la globalización abordaremos un buen número de cuestiones similares. El debate sobre la globalización analizará a un tiempo las dimensiones teóricas de las controversias en curso y el lugar que ocupa la religión en esa teorización. Se apreciará inmediatamente, y con toda claridad, la existencia de perspectivas marcadamente diferentes. De hecho, buena parte de los resultados depende de cómo se conciba la globalización misma. ¿Se trata de una poderosa e imparable fuerza económica llamada a barrerlo todo a su paso –incluso la religión–? ¿O es un fenómeno mucho más complejo en el que se integran todo tipo de movimientos económicos y sociales –unos en sintonía con los flujos económicos y otros en oposición a ellos–? Si se adopta este último punto de vista, la religión deviene no sólo inseparable del proceso globalizador, sino que podríamos decir que ubicua, ya que la encontramos a ambos lados de la ecuación. La religión, por ejemplo, se halla íntimamente vinculada con las migraciones transnacionales (la movilidad laboral), los nuevos movimientos sociales (las ONG sin fronteras), la reciente comprensión del género, los combates por la justicia económica, etc. –elementos todos ellos que son parte inseparable del proceso de la globalización–. Sin embargo, la religión también puede actuar como un freno, al ofrecer nuevos modos de entender la identidad –ya sea en el plano nacional, étnico, de género, generacional o simplemente religioso– a todos aquellos que viven como una amenaza el ritmo al que se desarrollan los cambios globales.

El capítulo incluirá una amplia gama de ejes, sacados tanto del cristianismo como de otras religiones y empleando como punto de partida la reacción innegablemente global al fallecimiento de Juan Pablo II. En términos más generales, este debate guarda relación con los muy marcados cambios que están produciéndose en las formas históricas del cristianismo –y en este caso tomaremos como ejemplo los casos de la Iglesia católica y la Comunión Anglicana–. Si nos fijamos en el número de fieles, cons-

tataremos que el grueso de ambas iglesias se encuentra hoy en el hemisferio sur, lo que constituye un hecho de considerable importancia para los programas de acción religiosa que hayan de desarrollarse en el siglo XXI. Las cifras de seguidores de una y otra confesión son además tan enormes que eclipsan por comparación las de los fieles que integran las filas de sus respectivas «cepas originales» (es decir, las del continente europeo). El pentecostalismo puede ofrecernos un ejemplo paralelo, ya que se trata de la forma de cristianismo que más rápido crecimiento está experimentando en el mundo moderno. Hasta el momento, también el pentecostalismo es una religión circunscrita al hemisferio sur: en la década de los sesenta conoció un crecimiento exponencial en Latinoamérica, aproximadamente una década después se extendió al continente africano y, desde los años noventa, avanza por los países del litoral Pacífico. El potencial de expansión en esta última región es inmenso, especialmente en China.

El debate finaliza con dos estudios sobre el islam (en Turquía e Indonesia), elegidos específicamente al objeto de contrarrestar los ejemplos ofrecidos en el capítulo anterior, que son de carácter más conservador dado que abordan el examen del fundamentalismo. Los análisis del islam se concentran en la posibilidad de que llegue a concretarse una auténtica modernidad musulmana –o más de una en realidad–. En otras palabras, el debate se centrará aquí en la comprensión de aquellas formas islámicas que encajan con facilidad en el mundo moderno, sin perder por ello las diferencias que las distinguen de las confesiones que constituyen su contrapunto occidental. La relación con la idea de las modernidades múltiples reverbera aquí de modo inmediatamente claro.

El último capítulo de enjundia es bastante diferente. Aborda un determinado número de temas en los que hasta ahora no nos habíamos adentrado, y las preocupaciones que resuenan en muchos de ellos pertenecen más al campo de la antropología que al de la sociología. Entre esos temas figuran las manifiestas diferencias entre hombres y mujeres, la inveterada relevancia de la religión en el ciclo vital y el creciente solapamiento entre la religión y la salud (encarnada en la idea de bienestar). Esta última cuestión resulta interesante en muchos aspectos. Desde el punto de vista teológico llega incluso a poner en duda la dimensión de la tesis de la secularización que más fácil resulta aceptar (véase p. 14): la de la diferenciación institucional. Aunque es obvio que en el Occidente actual el cuidado de la salud corre primordialmente a cargo del Estado, el surgimiento de un cierto número de formas de medicina alternativa ha comenzado a socavar esta autonomía. El modo en que ha evolucionado la manera de enfocar el parto desde la actitud premoderna hasta la moderna (con un modelo altamente medicalizado) y la posmoderna (caracterizada por una reacción a la excesiva medicalización) ejemplifica a la perfección este proceso. El espacio que ocupa la religión, o en este caso la espiritualidad, experimenta modificaciones acordes con lo anterior.

Los recientes trabajos sobre la muerte y el morir se han convertido casi en una subdisciplina por derecho propio. Tras décadas de silencio —un silencio comparable al provocado en la época victoriana por la aversión a abordar los temas sexuales—, tanto la sociedad como los sociólogos han comenzado a mostrar una preocupación creciente por el mayor misterio de cuantos rodean al hombre: ¿qué nos sucede al morir? Los trabajos de Walter (1990, 1994 y 1995) han resultado fundamentales en este campo, ya que describen la evolución que ha experimentado el tratamiento de la muerte y de las prácticas asociadas con ella en el tránsito de las sociedades tradicionales a las modernas y neomodernas. Sin embargo, bajo este análisis late una segunda interpretación importante: tanto el sujeto que se halla en trance de muerte como el individuo que vive el duelo subsiguiente han de ser considerados como personas, y no como un simple conjunto de síntomas o aficciones anímicas. El argumento desemboca en una provocativa conclusión que viene a cuestionar una vez más tanto los criterios de actuación institucional de las sociedades modernas como los supuestos teóricos que las acompañan. El creciente grado de especialización se ve obligado a abandonar su condición de paradigma hegemónico a medida que las nociones de lo «sagrado» y lo «absoluto» recuperan la posición que su enlazada etimología les confiere*. Lo que pertenece a una esfera aparte, es decir, lo sagrado, se convierte en parte integrante del bienestar —tanto en el plano de la vida individual como en el de la vida colectiva—. La religión se redescubre en las encrucijadas de la vida.

El último capítulo vuelve a tratar un tema ya abordado al principio, esto es, el de la relación —sensiblemente imperfecta— que existe entre los debates que cruzan la subdisciplina y las realidades del mundo moderno. En dichos debates surge una cuestión central: ¿quién establece exactamente las prioridades, y para quién? A dicha pregunta hay que añadir las siguientes, de mayor calado: ¿está la subdisciplina de la sociología de la religión adecuadamente preparada para las tareas a las que deberá enfrentarse en el siglo XXI? Y, en caso negativo, ¿cómo podríamos «hacerlo mejor»? La cambiante naturaleza de la sociología y de la propia sociología de la religión resultarán de importancia capital en este decisivo debate.

NOTA SOBRE LAS DEFINICIONES

Suele ser costumbre comenzar un libro de sociología de la religión dedicando un capítulo, o al menos parte de un capítulo, a las distintas

* La voz inglesa *holy* —sagrado— deriva del protogermánico *khailagas*, esto es, «aquello que ha de ser preservado intacto», o «lo que no es posible transgredir ni violar», mientras que el término *whole* —el todo, la totalidad, lo absoluto— procede de *khailaz*, palabra del germano primitivo que denota lo «intacto», lo «inalterado», aquello a lo que no le ha sido restado ni añadido nada por contener todo cuanto necesita para ser. Ambos vocablos se reúnen en la voz inglesa *health* —salud—, lo que también remite al semema sanitario. [N. del T.]

definiciones del concepto de religión, así como al debate que suscitan las dificultades de nuestro campo de estudio. Sin embargo, ya existen excelentes exposiciones de estos extremos en buen número de publicaciones, así que no es necesario repetir aquí esa tarea⁶. Los siguientes párrafos intentarán simplemente establecer una o dos cuestiones esenciales —esenciales, queremos decir, para los argumentos que habremos de encadenar a renglón seguido.

Hay dos formas de definir la religión en función de su relación con la sociedad. La primera es *sustantiva*, dado que guarda relación con lo que la religión *es*. La religión implica creencias y prácticas que dan por supuesta la existencia de seres sobrenaturales. El segundo enfoque es *funcional*, ya que se ocupa de lo que la religión *hace* y del modo en que ese hacer afecta a la sociedad de la que forma parte la religión. En este sentido diremos, por ejemplo, que la religión ofrece soluciones a preguntas a las que de otro modo no podría responderse (¿qué sucede al morir?), o que la religión une a las personas estableciendo entre ellas vínculos que les permiten realizar distintos tipos de acciones colectivas. Desde los albores mismos de la sociología ha existido tensión entre ambas formas de definición. Max Weber trabajaba sobre la base de una perspectiva sustantiva, mientras que Émile Durkheim desarrolló un enfoque funcionalista.

Cada uno de estos puntos de vista posee ventajas y desventajas inherentes. Las definiciones sustantivas cifan el campo de estudio a aquellas creencias o actividades en las que intervienen entidades o seres sobrenaturales. Dicha limitación resulta útil porque, de ese modo, las fronteras del hecho religioso resultan más fácilmente discernibles, pero un simple examen preliminar revelará la asombrosa diversidad de formas que puede adoptar lo sobrenatural en la sociedad humana. Más concretamente, es frecuente que las formas no occidentales de lo sobrenatural encajen con dificultad en los marcos de referencia derivados de la cultura occidental. Se trata de dificultades prácticas. Con todo, la crítica más cáustica de la definición sustantiva emana de los sociólogos que sostienen que la presencia de lo sobrenatural (en cualquiera de sus descripciones posibles) no debería constituir el rasgo distintivo de la religión. Y ello porque, al poner el acento en ese aspecto, es muy probable que se excluya todo un conjunto de actividades o de conductas que —a los ojos de quienes participan en ellas al menos— adquieren el carácter privativo de lo «sagrado» aunque lo sobrenatural propiamente dicho no intervenga en su desarrollo. Toda ideología, por ejemplo, que aborde los problemas últimos de la existencia puede ser considerada una religión, haga o no referencia a lo sobrenatural. En el comienzo del siglo XXI, los movimientos ecologistas o verdes nos ofrecen en este sentido el ejemplo más reciente. También cabe incluir en la categoría de lo religioso a ciertas formas de nacionalismo que ofrecen

⁶ Uno de los mejores compendios de ese tipo de cuestiones es el de Blasi (1998).

un indudable marco de significado colectivo y un sólido modelo que seguir a las poblaciones que lo adoptan como referencia, pese a que sus objetivos sean decididamente más propios de este mundo que del otro.

¿Dónde puede trazarse entonces la línea divisoria si descartamos la presencia del elemento sobrenatural en la definición de religión? Éste es el principal problema que plantean las definiciones funcionales y, en gran parte, sigue sin resolver. Una vez hemos abandonado la regla de oro –entendiendo en este caso que dicha norma áurea es la presencia de lo sobrenatural–, resulta muy difícil trazar forma alguna de límite preciso o indiscutible con el que señalar qué debe o no incluirse en el estudio sociológico de la religión.

Varios han sido los intentos encaminados a lograr la cuadratura del círculo ofreciendo una síntesis de los dos tipos de definición. Hervieu-Léger (2000) sugiere una vía para lograrlo y resuelve algunos problemas pese a que indudablemente cree otros (Davie, 2000a, p. 31). Mucho más acertado resulta en este aspecto otro trabajo, más reciente, de Hervieu-Léger sobre las sectas presentes en Francia, trabajo en el que la autora demuestra que la definición del concepto de «religión» tiñe íntegramente la comprensión del asunto. Y en eso reside la clave para desentrañar el problema francés: tanto a la Iglesia católica como a su áter ego, el Estado laico, les resulta tremendamente difícil entender aquellas formas de religión que no se corresponden con la forma en que los franceses conciben tal noción. Paradójicamente, el modelo católico de religión está afianzándose con gran fuerza en una de las sociedades más laicas del mundo. Además, es eso justamente lo que toca el meollo del asunto. Podemos hablar ad infinitum de la naturaleza o de las definiciones de la religión, así como de los pros y los contras de los distintos enfoques posibles, sin aproximarnos ni un solo instante a la realidad. Por otro lado, hemos de tener clara conciencia de los instrumentos y conceptos que utilizamos (incluyendo las definiciones), así como de la carga cultural y las connotaciones que los lastran. Sólo entonces puede comenzar con eficacia el debate. Al instarnos a prestar atención a este argumento de carácter esencialmente constructivista, Beckford (2003) consigue un excelente punto de partida para su libro –y lo que es mejor: nos lo ofrece igualmente a nosotros.

PRIMERA PARTE

PERSPECTIVAS TEÓRICAS

FUENTES COMUNES, CAMINOS DIVERGENTES

El siguiente debate versa tanto sobre la sociología del conocimiento como sobre la sociología de la religión. Se ocupa de los primeros pasos de la subdisciplina y de las formas en que ésta ha evolucionado en las distintas partes del mundo y las diferentes comunidades académicas. Se halla dividido en tres secciones. La primera estudia el papel de los padres fundadores, fundamentalmente Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim y (más brevemente) Georg Simmel. Si hemos de entender adecuadamente la obra de estos precursores, es preciso resaltar ciertos extremos, en especial el de la asociación entre los albores de la sociología y el contexto europeo del que surgió la disciplina. Además, es ese mismo factor (o, mejor dicho, su ausencia) lo que explica las muy diversas direcciones en que se ha encauzado la sociología en otras regiones del mundo y en los distintos entornos académicos.

La segunda sección trazará con más detalle el perfil de esas trayectorias contrapuestas, en especial el de las que encontramos en Europa (en cuyo seno reina a su vez la diversidad) y en los Estados Unidos. De acuerdo con lo que será el tema dominante de este libro, ambas secciones prestarán especial atención a las complejas relaciones que existen entre las distintas formas de expresar el sentimiento religioso, las diferentes perspectivas teóricas que surgen para explicar lo que está sucediendo y los temas señaladamente diversos que dominan, por tanto, las prioridades de la disciplina. La naturaleza geográficamente contingente del material que estudiamos habrá de constituirse en decisivo hilo conductor de la argumentación, y lo mismo cabe decir de las influencias lingüísticas. De aquí se sigue que no es posible asumir sin más la generalización de cualquiera de estos enfoques a otras partes del mundo, circunstancia sobre la que habremos de insistir en más de una ocasión.

La tercera sección cierra el círculo. Se interroga para ello acerca de la relevancia que poseen los padres fundadores al inicio del siglo XXI, con-

trastándola con la que tenían al comienzo del xx. ¿En qué medida nos ayudan los marcos de referencia establecidos en el arranque de la industrialización europea a comprender las transformaciones que experimenta la vida religiosa cerca de cien años después? Lo primero que haremos será plantear la cuestión en términos generales. Después, la argumentación prosigue en función de las líneas de análisis que propone todo un conjunto de textos seleccionados que ahondan en los temas planteados inicialmente por los padres fundadores pero llevando la investigación por cauces novedosos a fin de comprender las realidades de la modernidad tardía, que obviamente se oponen a las de sus primeros pasos.

LOS PADRES FUNDADORES

Los inicios de la sociología encuentran sólido asidero en las transformaciones de la sociedad europea, ya que se producen en el momento en que las naciones que integran el continente se embarcan, cada una a su manera, en el proceso de industrialización. Marx, Weber, Durkheim y Simmel fueron a un tiempo observadores y partícipes de tan generalizada conmoción, y compartían un doble objetivo común: comprender del modo más completo posible los procesos que estaban teniendo lugar y sentar las bases de una disciplina capaz de mejorar dicha comprensión. ¿Qué estaba ocurriendo? ¿Por qué sucedía en unos lugares y no en otros? ¿Y qué consecuencias cabía prever que pudiesen acarrear aquellos cambios para los distintos grupos de población? Los cuatro autores llegarían además a la conclusión de que el factor religioso constituía un rasgo capital en todas las fases del proceso —esto es, tanto en relación con los cambios que se estaban verificando, como en lo tocante a las razones que impulsaban tales modificaciones y a las implicaciones de todas esas mutaciones en la vida humana.

Es importante recordar que Karl Marx (1818-1883) precede al menos en una generación al resto de los iniciadores. Dos son los elementos esenciales de la perspectiva marxista de la religión: en primer lugar, que es descriptiva y, en segundo lugar, que posee un carácter valorativo. Marx concebía la religión al modo de una variable dependiente. O, dicho de otro modo, pensaba que su forma y su naturaleza dependían de las relaciones sociales, y más aún de las económicas —esto es, de las relaciones que constituyen la roca firme sobre la que asienta el análisis social—. Nada puede entenderse al margen del orden económico y de la relación que vincula al capitalista y al trabajador con los medios de producción. El segundo aspecto emana de aquí, pero contiene un importante elemento valorativo. La religión es una forma de alienación. Constituye un síntoma de malformación social que disfraza las relaciones de explotación de la sociedad capitalista. La religión convence a la gente de que tales relacio-

nes son de orden natural y, por tanto, aceptables. De aquí se sigue que no será posible abordar las verdaderas causas de la miseria social mientras no se despoje al cuerpo social del elemento religioso, exponiendo así a la luz las injusticias del sistema capitalista —y todo lo demás sería una distracción—. Ambas ideas aparecen enlazadas en uno de los párrafos más citados de la bibliografía sociológica.

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo.

Renunciar a la religión en tanto dicha ilusoria del pueblo es exigir para éste una dicha verdadera. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente es exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, rodeado de una aureola de religiosidad (Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 50).

Con todo, es preciso aproximarse con cautela a los debates posteriores que abordan el enfoque marxista de la religión. Se ha ido volviendo cada vez más difícil distinguir entre a) el análisis que hace el propio Marx del fenómeno religioso, b) el de la ulterior escuela marxista como tal forma de pensamiento sociológico y c) lo ocurrido en el siglo xx en nombre del marxismo entendido como ideología política. El argumento esencial e imperecedero que debemos retener en el caso de Marx es que la religión no puede entenderse si se la separa del mundo del que forma parte. Este extremo constituye una clara intuición sociológica y posee una importancia capital para la evolución de la subdisciplina. Con todo, es preciso distinguirla de otra interpretación de Marx, en este caso excesivamente determinista, que postula, sobre bases mecanicistas, que la religión depende de las fuerzas económicas. Esta concepción resulta de escasa utilidad. Otro punto que se debe tener en cuenta presenta un carácter más político: pudiera suceder de hecho que una de las funciones de la religión consistiera en mitigar las más que evidentes penalidades de este mundo y en tratar, consiguientemente, de enmascararlas. Marx estaba en lo cierto al señalarlo así. No obstante, no hay texto alguno en el que Marx venga a legitimar las doctrinas destructivas de los regímenes marxistas que sostuvieron en su día que la única forma de poner de manifiesto las patentes injusticias sociales consistía en demoler —a veces con terribles consecuencias— el elemento religioso presente en la sociedad. Marx mismo optaría por un planteamiento a más largo plazo, y sostendría que la religión terminaría desapareciendo por propia inercia al materializarse la sociedad sin clases: sencillamente dejaría de resultar necesaria. Sin embargo, las inevitables confusiones entre Marx, el marxismo y los regímenes marxistas han ejercido un profundo efecto en la acogida dis-

pensada a las ideas de Marx a lo largo del siglo XX. El completo, espectacular e imprevisto desplome que experimentará en 1989 el marxismo como credo político en vigor no será sino la última peripecia de un recorrido de amplitud considerablemente superior.

La obra de Antonio Gramsci (1891-1937), uno de los miembros fundadores del Partido Comunista Italiano, muerto en prisión durante la hegemonía del régimen fascista en Italia, representa un significativo y rompedor avance en la concepción marxista de la religión. Gramsci concede mucho más peso que los primeros marxistas al carácter autónomo de la superestructura —esto es, al ámbito de las ideologías, la cultura, la religión y la política—, ya que afirma que sus distintos elementos son capaces de ejercer una influencia individual y social independiente de las fuerzas económicas. En concreto, el concepto de «hegemonía» resulta central en el pensamiento de Gramsci, ya que con esa noción alude al proceso por el cual una clase dominante, o una elite, se esfuerza en conservar su primacía en la vida política mediante la explotación de la opinión pública o del consenso popular. Se trata de un proceso tan difundido y ubicuo que el statu quo termina considerándose «normal» —lo que significa que acaba pareciendo incuestionable.

Ahora bien, la religión no sólo puede utilizarse para afirmar la cosmovisión dominante; también puede emplearse para atacarla. Los grupos religiosos descontentos se vuelven críticos y socavan los planteamientos de la elite dominante en nombre de un conjunto de nuevas ideas y nuevas teologías. O, por emplear la terminología del propio Gramsci, los intelectuales orgánicos (en tanto que opuestos a los tradicionales) pueden apoyar a un grupo oprimido procediendo a despertar una determinada conciencia revolucionaria. Un ejemplo de esta modalidad de pensamiento nos lo ofrece el diálogo entre cristianos y marxistas, diálogo que llegaría a adquirir el carácter de conversación relevante para varios grupos de señalados intelectuales de posguerra¹. Los teólogos de la liberación constituyen un arquetipo de esta tendencia. Con todo, hemos de tener en cuenta que los factores que vinieron a espolear la aparición de dichos cambios eran en realidad síntomas de un periodo específico. Poco a poco, el clima de opinión volvería a cambiar: por un lado, las autoridades católicas comenzarían a oponerse cada vez más al comunismo y, por otro, el marxismo empezaría a perder rápidamente su credibilidad. De hecho, cada una de esas derivas instaría a la contraria a generar fórmulas muy distintas, especialmente en Latinoamérica (véase el capítulo X).

En muchos aspectos, la contribución de Max Weber (1864-1920) a la sociología de la religión forma parte del mismo debate, ya que las concep-

¹ En Europa, Henri Desroche constituye un ejemplo excelente. Desroche fue sacerdote dominico durante muchos años. Tras abandonar la orden, se implicaría con cierta intensidad en el movimiento marxista, pese a que él mismo no llegara en ningún momento a definirse como tal marxista (Cipriani, 1998).

ciones weberianas irían prosperando en la misma medida en que fuera aumentando el carácter problemático de las ideas marxistas. Las semejanzas que unen a Marx y a Weber revisten, no obstante, tanta importancia como las diferencias que los separan. Para ser más exactos, la teorización de Weber sobre el lugar que ocupa la religión en la sociedad humana vendrá a reivindicar buena parte de lo que el propio Marx había sugerido ya —en contraste con lo que hacían por esa misma época los tardomarxistas al divulgar las ideas del filósofo de Tréveris (al menos los que insistían en un determinismo económico un tanto simplista)—. Lo que Weber resalta por encima de todo es el carácter multicausal de los fenómenos sociales, religión incluida. Al proceder de ese modo, Weber refuta categóricamente el planteamiento de lo que él denomina el «materialismo reflexivo», según el cual las dimensiones religiosas de la vida social no son sino el simple reflejo de sus aspectos materiales (Giddens, 1971, p. 211). Con todo, no debe pensarse que la secuencia causal haya quedado simplemente invertida. En realidad, el hecho de que entre los intereses materiales y los religiosos surjan lo que Weber llama «afinidades electivas» resulta enteramente compatible con la forma en que el propio Marx comprende la ideología. Las relaciones que existen entre las formas de pensamiento particulares (incluyendo las religiosas) y los intereses materiales de los grupos específicos de personas no son aleatorias, puesto que no sólo se refuerzan recíprocamente sino que se hallan vinculadas por lazos mutuamente ventajosos.

La influencia de Weber, que ha llegado a todos los rincones de la sociología, y por supuesto también a los de la sociología de la religión, ha generado un enorme volumen de bibliografía secundaria, lo que determinará que las observaciones que a continuación exponamos resulten inevitablemente sucintas. Con todo, la convicción de que este aspecto de la vida humana puede construirse como algo distinto o independiente de la sociedad o «el mundo» es un elemento absolutamente decisivo en el modo en que Weber comprende la religión. De aquí se siguen tres extremos. En primer lugar, la relación entre la religión y el mundo es contingente y variable: el modo en que una determinada religión se relacione con el contexto que la rodea variará a lo largo del tiempo y en función de los distintos ámbitos geográficos en que opere. En segundo lugar, esta relación no puede examinarse más que en su especificidad histórica y cultural. Por consiguiente, la muy exigente tarea decisiva a la que ha de entregarse el sociólogo de la religión pasa a ser la documentación de los detalles de dichas relaciones (de las que las «afinidades electivas» no son sino un ejemplo). Y, en tercer lugar, lo que se observa en las sociedades modernas es una constante erosión de la relación entre ambas esferas, la de la religión y la de la sociedad. Esta erosión, que llega al punto de hacer que el factor religioso deje de constituir una fuerza social efectiva, constituye el núcleo de un proceso conocido con el nombre de secularización —un

proceso que desemboca en un progresivo «desencantamiento» del mundo—. Este último punto refleja con notable claridad el modo en que el propio Weber vive el proceso de la modernización, en lo que es, además, una experiencia esencialmente europea.

Sobre estos tres supuestos se asienta la mejor aportación de Weber al campo que nos ocupa: me refiero a la *magnus opus* de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (Weber, 1963), obra en la que este autor realiza un estudio comparativo sobre las principales confesiones del planeta y el impacto que éstas ejercen en la conducta cotidiana de las gentes de distintas partes del mundo. Además, es en este punto donde comienza a resonar la cuestión de la definición que esbozábamos al final del capítulo anterior, ya que está claro que, al menos de facto, Weber trabaja con una definición sustantiva de la religión, pese a que, como sabemos, fuera reacio a ofrecer una definición propiamente dicha (Weber, 1963, p. 1). Le preocupa el modo en que el *contenido* (o la sustancia) de una determinada religión —o más exactamente de una ética religiosa— viene a influir en la forma en que se comporta la gente, tanto en el plano individual como en el colectivo. En otras palabras, los distintos tipos de creencias tienen resultados diferentes. Más adelante, Weber desarrollará con detalle este tema: no sólo existe una relación entre la ética y el comportamiento, sino que muestra pautas sociales diversas y se modifica en función de los contextos. En este sentido, para comprender la forma en que Weber concibe este ámbito resulta de capital importancia entender la compleja relación existente entre un determinado conjunto de creencias religiosas y el particular estrato social que asume el papel de vehículo principal de dichas creencias en toda sociedad dada, esto es, se hace imprescindible estudiar las afinidades electivas a las que nos hemos referido antes. La labor del sociólogo consiste en identificar el estrato social determinante y la ética que deciden adoptar sus miembros en un momento histórico clave —y, para la realización de esa tarea, se requiere un minucioso análisis comparativo.

La influyente obra de Weber sobre la ética protestante ha de contemplarse a esta luz. No constituye sino un ejemplo perteneciente a un tema de alcance más general —un tema que, no obstante, ha terminado adquiriendo una trascendental importancia en el campo de la sociología de la religión—. Este caso práctico se daría a conocer en el mundo de habla inglesa a través fundamentalmente de la traducción de Talcott Parsons, publicada en 1930, y a partir de esa fecha ha venido generando un debate aparentemente interminable, tanto en el marco de la sociología de la religión como fuera de ella (Swatos *et al.*, 1998). Teniendo bien presentes estas controversias, es igualmente importante valorar tanto lo que sostiene Weber en la tesis que expone en su obra sobre la ética protestante como lo que no afirma. Desde luego *no mantiene* que el protestantismo (o más exactamente el calvinismo) haya causado por sí mismo el advenimiento

del capitalismo moderno. Lo que sí sugiere, en cambio, es que ciertos tipos de acción —resultado a su vez de unas creencias religiosas profundamente arraigadas— vinieron a desempeñar un rol determinante en un complejo proceso causal que tuvo como resultado el surgimiento de una serie de formas de vida económica nuevas en los albores de la Europa moderna, formas que, andando el tiempo, estaban llamadas a modificar la economía global. El *principio* rector de la tesis de la ética protestante es todavía más importante que su contenido, a saber, que todo sistema de creencias religiosas tiene la posibilidad de engendrar, en teoría, formas de acción capaces de ejercer un impacto notable en la vida cotidiana, incluyendo en ella la esfera económica. El hecho de que en efecto se generen o no dichas formas de acción ha de determinarse empíricamente.

Émile Durkheim (1858-1917), perfecto contemporáneo de Weber, parte de una posición muy diferente. Sobre la base de los trabajos realizados con vistas al estudio de la religión totémica entre los aborígenes australianos, Durkheim acabó convenciéndose de que el rasgo fundamental de la religión, es decir, su cualidad más descolante, radicaba en la capacidad que mostraba para elaborar vínculos, el tipo de vínculos que determinan que la gente construya sociedades. En otras palabras, estamos ante un autor de perspectiva funcional. Durkheim se ocupa sobre todo de lo que la religión hace: establecer lazos de unión entre la gente. ¿Qué ocurrirá entonces si unas determinadas formas sociales, consagradas por el tiempo, comienzan a mutar tan rápidamente que se produce el inevitable desplome de las pautas religiosas tradicionales? ¿Cómo podrán cumplirse en tal caso las funciones esenciales de la religión? Ésa era justamente la situación a la que se enfrentaba Francia en el primer cuarto del siglo XX —y, siendo Durkheim un defensor de la Tercera República, lo que trataba de hacer era hallar una base moral coherente que permitiera establecer un nuevo régimen que, además de poseer una naturaleza fundamentalmente laica, fuese capaz de responder a las difíciles condiciones de la Primera Guerra Mundial—. De ahí la significación que tienen sus trabajos, tanto en el debate público relativo al ámbito educativo como en la esfera sociológica.

Durkheim respondería a la pregunta que él mismo había planteado del siguiente modo: es preciso que los aspectos religiosos de la sociedad evolucionen junto con las demás facetas sociales a fin de que puedan aflorar los símbolos de solidaridad que mejor se adecuen al orden social en desarrollo (en este caso la incipiente sociedad industrial y el Estado laico)². El planteamiento teórico deriva de esta premisa: la religión como tal siempre se hallará presente, ya que realiza una *función* necesaria. La exacta

² La ideología que habría de surgir para colmar ese vacío —una ideología que es por cierto la quintaesencia de la cosmovisión francesa— recibe el nombre de *laïcité*. Su significado apunta a la ausencia de religión en la esfera pública —sobre todo en el Estado y en el sistema educativo—. Abordaremos con cierto detalle este concepto en el capítulo VIII.

naturaleza de esa religión diferirá no obstante en virtud de los distintos periodos históricos, puesto que debe existir una adecuación satisfactoria entre la religión y el orden social predominante. Resulta por tanto inmediatamente obvio que lo que vemos aflorar aquí es el modelo sistémico que tanto aprecian los funcionalistas.

De entre los primeros sociólogos, Durkheim es el único que nos ofrece su particular definición de la religión. Dicha definición cuenta con dos elementos: «Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas, es decir, a cosas que se separan y prohíben, creencias y prácticas que unen a sus adherentes en una comunidad moral singular llamada Iglesia» (Durkheim, 1976, p. 47). Lo que primero llama la atención es la célebre distinción entre lo sagrado (esto es, lo separado) y lo profano (todo lo demás), ya que en este punto se observa un elemento de definición sustantiva. Sin embargo, lo sagrado presenta una cualidad funcional que no muestra lo profano, a saber, que por su misma naturaleza posee la facultad de vincular, dado que reúne a la colectividad en torno a un conjunto de creencias y prácticas centradas en el objeto sagrado. De acuerdo con Durkheim, el hecho mismo de actuar colectivamente como una comunidad moral reviste mayor importancia para la sociología que el objeto de dichas acciones. Los aspectos irrenunciablemente «sociales» del pensamiento durkheimiano constituyen a un tiempo una ventaja y una desventaja. Por su enfoque se diferencia claramente del planteamiento psicológico (lo que es una buena cosa), pero el reiterado énfasis en la sociedad como realidad *sui generis* trae consigo el riesgo de un tipo de reduccionismo distinto —si llevamos el argumento a sus últimas consecuencias lógicas, la religión no sería más que la expresión simbólica de la experiencia social—. Esa conclusión resultaba incómoda para muchos de los coetáneos de Durkheim, y todavía sigue siendo en cierta medida problemática, tanto para los sociólogos como para los teólogos.

Menor ha sido, hasta hace relativamente poco, la atención que se ha dedicado a las investigaciones de Georg Simmel (1858-1918) sobre la religión. Sin embargo, a finales del siglo xx hubo buenas razones para reactivar el interés en este autor, dado que el análisis de Simmel viene a resumir tanto las ambigüedades de la modernidad misma como el lugar que en ella ocupa la religión. Simmel se interesa simultáneamente por la permanencia y la variabilidad de la vida religiosa. En su trabajo tienen importancia capital las distinciones dialécticas entre el contenido y la forma (o entre la religiosidad y la religión), entre el individuo y el grupo, entre el yo y los otros, y entre la razón y las emociones. Simmel argumenta que la religión como tal emerge a consecuencia de la estructuración de las subyacentes aspiraciones espirituales de los individuos, lo que significa que la religiosidad y el estado de ánimo de la que ésta nace son anteriores a las formas institucionales que asociamos con la religión.

De aquí se sigue que los individuos modernos no son necesariamente menos religiosos que sus antepasados, aunque sí lo sean de manera diferente, dado que las formas de religión mudan al mismo tiempo que la sociedad de la que son parte integrante. Los cambios que se observan en las formas religiosas son inseparables de las transformaciones que se producen en las sociedades modernas al incrementarse la compartimentación de la vida. Las preocupaciones de índole específicamente religiosa van diferenciándose así de otros aspectos de la vida social y adquieren un carácter cada vez más individualizado —es decir, dejan de venir determinadas por vínculos de parentesco o de vecindad—. El hecho de que dichos cambios redunden en una mayor libertad del individuo o, por el contrario, en un aumento de su sujeción constituirá uno de los temas centrales de la obra de Simmel —por un lado, el individuo elude las asfixiantes restricciones de la comunidad premoderna, incluso en el plano de las formas religiosas y, por otro, esa misma libertad lo aboca a vivir en un mundo de objetos que por su misma naturaleza coartan y dominan tanto las necesidades como los deseos—. Gran parte de la sociología de Simmel se ocupa de los dilemas que la vida urbana tiende a agudizar —de ahí su preocupación por la ciudad—. Es en ella donde resulta más probable que la cultura «objetiva» adquiera vida propia y termine por someter o alienar el espíritu subjetivo. Observador a medio camino entre el optimismo y el pesimismo, Simmel nos ofrece un conjunto de clarividentes intuiciones relacionadas con las ambigüedades de la vida urbana y el lugar que ocupa la religión en esa esfera, anunciando con gran exactitud los debates de la modernidad tardía.

Nota sobre la traducción

Ha quedado suficientemente claro que no puede comprenderse la evolución de la sociología de la religión si no poseemos a un tiempo un amplio conocimiento del trabajo de los precursores de nuestra disciplina y no valoramos la persistente influencia que aún hoy ejercen (véanse las páginas siguientes). Con todo, no debiera darse por supuesta la posibilidad de contar con sus obras, ya que ésta depende de que dispongamos o no de traducciones de calidad. El papel que ha desempeñado Talcott Parsons nos ofrece en este sentido un ejemplo muy bueno y positivo, ya que él ha sido el encargado de presentar los escritos de Weber al mundo anglófono. Swatos *et al.* (1998) han redactado un utilísimo resumen de esta peripecia. Se trata de un análisis que indaga en la relación existente entre las traducciones de Weber y la acogida de sus obras en un contexto centrado fundamentalmente en los Estados Unidos —entorno en donde el actor religioso ha desempeñado siempre un papel central—. Esto no sólo explica el atractivo del pensamiento sociológico de Weber, sino que aclara

ra también por qué su obra –o parte de su obra para ser más exactos– resulta accesible en un periodo relativamente temprano del desarrollo de la subdisciplina³.

Willaime (1999, 2004) y Hervieu-Léger y Willaime (2001) refieren un relato muy distinto en el que subrayan la acogida relativamente premiosa y en ocasiones difícil que dispensarán a Weber los sociólogos franceses, incluso aquellos que manifiesten interés por la religión. Además, el hecho de que no se pudiera disponer de traducciones hasta finales de la década de los cincuenta constituye un síntoma de un mal más profundo: el de la visible incompatibilidad entre las vías de análisis que sigue Weber y las preocupaciones de los sociólogos franceses, cuestión que se ha abordado desde distintos ángulos –filosófico, político, académico, metodológico y religioso (Hervieu-Léger y Willaime, 2001, p. 64; Willaime, 2004)–. En resumen, lo que Weber venía a proponer no se adaptaba bien al clima intelectual reinante en Francia, país cuyos círculos sociológicos se interesaban fundamentalmente por la oposición entre la religión (el catolicismo) y la modernidad (el Estado laico) –o que tendían a volcarse, por decirlo de otro modo, en el estudio de lo que viene a constituir el marco del pensamiento sociológico de Durkheim–. Weber, por el contrario, se ocupaba principalmente de la influencia que pudiera ejercer una determinada escala de valores religiosa en los hábitos y las acciones de los individuos (esto es, se centraba en el análisis de los actores religiosos). Al final serían los sociólogos franceses interesados en el estudio de las minorías religiosas –entre las cuales destaca el protestantismo– quienes mayor partido sacaran de la perspectiva weberiana, no los eruditos integrados en el tronco central de la sociología (Séguy, 1972).

De aquí se sigue que una detallada cartografía en la que se indiquen las fechas de las traducciones de los textos clave al alemán, francés e inglés podrá revelarnos que en las diferentes sociedades europeas, por no hablar de los Estados Unidos, existía una interesante mezcla de recursos teóricos. Por eso no debemos dar por sentado que el proceso que da lugar al desarrollo del pensamiento sociológico estuviera presidido por una situación en la que todos los estudiosos dispusieran de la totalidad de las obras relevantes: se trata de una circunstancia que puede y debe someterse a una investigación empírica. Este tipo de indagaciones determinan de manera decisiva nuestra comprensión de la sociología de la religión como subdisciplina y constituyen en sí mismas un elemento significativo de la sociología del conocimiento. Y, si la cuestión ya reviste importancia en el caso de los clásicos, tanto más lo será respecto de las teorizaciones posteriores.

³ Las obras a que nos referimos son las traducciones inglesas de la *Historia económica general* de 1927 y *La ética protestante y el espíritu de capitalismo* de 1930.

Fueran cuales fueran sus diferencias, Marx, Weber, Durkheim y Simmel eran plenamente conscientes de la importancia de la religión en el funcionamiento de las sociedades humanas, así que en sus análisis prestarían minuciosa atención a este factor. Con todo, no es posible dar sin más por sentada esa actitud, ya que en modo alguno puede decirse que todos los miembros de las generaciones posteriores vengan a compartir ese interés o den en reconocer la importancia de la religión en el campo del pensamiento sociológico. De hecho, habría de pasar casi medio siglo antes de que se produjera una segunda oleada de actividad en este ámbito, una actividad que procedía además de una esfera muy distinta, dado que emanaba de las confesiones mismas. Destaca así de forma inmediata un segundo punto: las propias iglesias se hallaban en situaciones muy distintas a uno y otro lado del Atlántico, lo que determinaba que las preocupaciones de los estudiosos estadounidenses resultaran muy diferentes de las de sus colegas europeos.

Los avances estadounidenses

En los Estados Unidos, por ejemplo, donde las instituciones religiosas seguían disfrutando de unas circunstancias relativamente prósperas y donde la práctica religiosa continuaba creciendo, los sociólogos de la religión de principios del siglo xx no sólo se sentían motivados por el movimiento del Evangelio social⁴ sino que se ocupaban de abordar su estudio. De forma paralela, cobraba fuerza un segundo tema, menos positivo, ya que en él la religión empezará a verse asociada cada vez más con las divisiones sociales existentes en el seno de la sociedad estadounidense. La obra publicada por Niebuhr en 1929, *The Social Sources of Denominationalism*, así como la de Demerath –*Social Class in American Protestantism*–, aparecida, bastante tiempo después, en 1965, son títulos representativos de esta tendencia. Demerath, quien pertenece a una segunda generación de sociólogos estadounidenses, fue uno de los primeros en aplicar la investigación sociométrica a la comprensión de la religión a fin de determinar los correlatos sociales de la actividad religiosa.

No obstante, en las décadas de los cincuenta y los sesenta, el principal centro de atención de la sociología estadounidense girará en torno al funcionalismo normativo de Talcott Parsons, autor que resalta fundamentalmente el papel integrador de la religión. La religión, entendida como re-

⁴ Iniciativa intelectual que aplica la ética cristiana a los problemas sociales. Se dedica a luchar contra la pobreza, la desigualdad, el crimen, las tensiones raciales, el alcoholismo, la falta de higiene, el trabajo infantil, la amenaza de guerra, etcétera. [N. del T.]

quisito funcional previo, posee una notable importancia en los complejos modelos que elabora Parsons tanto de los sistemas sociales como de la acción social. Al reunir estos dos elementos (esto es, los sistemas sociales y la acción social), Parsons se inspira a un tiempo en Durkheim y en Weber. O, dicho de otro modo, y por usar las palabras de Lechner (1998, p. 353): «Durkheim vendría a proporcionar a Parsons los instrumentos analíticos con los que llevar a cabo su ambivalente pugna con Weber». Es posible que se tratara de una pugna ambivalente, pero la influencia de Parsons se ha revelado duradera, ya que puede apreciársela en las ulteriores generaciones de eruditos, especialmente en la obra de Robert Bellah (en los Estados Unidos) y Niklas Luhmann (en Alemania). Los vínculos que mantiene este enfoque con la sociedad estadounidense resultan de particular importancia. El funcionalismo de Parsons emana de un orden social enteramente distinto al de la turbulenta y rápida modernización que espoleó las averiguaciones de los precursores de la sociología, por un lado, y al de los conflictos que a largo plazo habrían de enfrentar a la Iglesia y al Estado en las naciones católicas de Europa, principalmente Francia, por otro. La Norteamérica posterior a la Segunda Guerra Mundial viene a constituirse en símbolo de un periodo marcado por un industrialismo en fase de relativa estabilidad en el que el consenso no sólo parecía deseable sino también posible. Sería una época en la cual la suposición de que los valores religiosos debían sustentar el orden social no sólo gozaría de amplia difusión sino que resultaría en buena medida convincente.

Sin embargo, ese optimismo iba a ser efímero. Al dejar paso los años sesenta a una década mucho menos segura de sí misma, la sociología de la religión volvería a experimentar un giro, encauzándose en esta ocasión hacia la construcción social de sistemas de significado —cuya mejor síntesis puede hallarse en los trabajos de Berger y Luckmann—. El modelo de Talcott Parsons aparece aquí invertido: el orden social existe, pero se construye desde abajo. Concebida de ese modo, la religión ofrece a los creyentes un conjunto de explicaciones y significados decisivos a los que éstos recurren para dar sentido a su vida, en especial en periodos de crisis personal o social. De ahí la idea de la religión como una especie de «dosel sagrado» que protege, tanto al individuo como a la sociedad, de «las consecuencias, a la postre destructivas, de una existencia aparentemente caótica y carente de finalidad» (Karlenzig, 1998, p. 52). El estado de ánimo reinante a finales de la década de los setenta, profundamente sacudida por la crisis del petróleo y sus efectos en el crecimiento económico, refleja esta necesidad de significación o propósito —elementos que no podían ya darse simplemente por supuestos—. En la década de los setenta vienen a confluir además otras circunstancias propias de la modernidad, en especial las de un mundo en el que el elemento dominante es más el conflicto, incluido el de carácter religioso, que el consenso. La religión no sólo ha adquirido un perfil cada vez más prominente, sino que se revela crecien-

temente conflictiva, tanto en el seno de las distintas sociedades como entre ellas. Los modelos que habían venido dando por supuesta la existencia de un consenso religioso, un consenso capaz de ser transmitido intacto de generación en generación, encuentran cada vez menos posibilidades de hacerse oír.

En los capítulos que siguen examinaremos con más detalle la aportación de Berger al debate sobre la secularización, sin olvidar su posterior cambio de opinión. No obstante, hay un punto que requiere nuestra atención inmediata, a saber, el de los supuestos vínculos entre el pluralismo y la secularización. Al igual que otros muchos autores, Berger sostiene en sus primeras obras que ambas ideas se refuerzan mutuamente. El aumento de la oferta religiosa socava necesariamente la idea de que la religión es algo que nos viene dado. De aquí se sigue que el incremento del pluralismo religioso deberá desembocar en un mayor grado de secularización —hasta el punto de que el dosel protector no sólo verá disminuido su carácter sagrado (revelándose menos capaz de resguardar a los individuos o a las sociedades de la amenaza del caos y la desintegración societal), sino que se mostrará al mismo tiempo menos apto para disciplinar las creencias y las conductas de los individuos (de ahí la tendencia a buscar el sentido en otro ámbito, circunstancia proclive a estimular por sí sola el pluralismo)—. Se da así por supuesta la instauración de una espiral descendente. Tanto este supuesto como su posterior crítica se han convertido en una piedra de toque para la evolución de la subdisciplina —de modo que éste es el argumento en torno al cual habrán de girar los temas fundamentales de los apartados teóricos de este libro.

Con todo, hay al menos un extremo que permanece claro: comparados con la mayoría de los europeos, los estadounidenses no sólo disfrutaban de una gama de opciones prácticamente ilimitada, sino que llevan una vida religiosa activa. Lo que no siempre resulta fácil de determinar (siendo no obstante reflejo de importantes cuestiones metodológicas —véanse los capítulos V y VII—) es el grado de esa actividad, pero lo que sí parece claro es que hoy, en los Estados Unidos, se hace cada vez más difícil sostener la idea de que el pluralismo dé lugar necesariamente a un declive de la práctica religiosa. Lo que se constata es, sencillamente, que ese fenómeno no se ha producido.

Los supuestos europeos

Como era de esperar, los supuestos de los sociólogos de la religión europeos son radicalmente diferentes. Lo mismo puede decirse de su punto de partida, patente en los títulos de las obras publicadas en Francia en los inicios de la Primera Guerra Mundial. El más conocido de esos textos, *La France, Pays de Mission* (Godin y Daniel, 1943), ilustra bien el estado

de ánimo que embargaba por entonces a un grupo cada vez más amplio de creyentes católicos franceses crecientemente preocupados por el paulatino debilitamiento de la posición de la Iglesia católica en la sociedad francesa. Sin embargo, aquella inquietud iba a resultar un poderoso estímulo. Para poner remedio a la situación, era esencial disponer de información precisa: de ahí el surgimiento de toda una serie de investigaciones efectuadas bajo la dirección de Gabriel Le Bras y encaminadas a descubrir cuáles eran las características exactas de la religión popular, es decir, de la religión como vivencia, según terminaría conociéndosela (*la religion vécue*).

Hervieu-Léger y Willaime (2001) reconocen la importancia de la obra de Le Bras, aunque hasta estos autores consideren que su inclusión en el grupo de los «clásicos» de la sociología requiere cierta justificación. En este sentido, lo que a sus ojos lo acredita es su triple contribución a la disciplina, desglosada en la meticulosa enumeración de las características del catolicismo en Francia, del que traza una topografía detallada; en la institucionalización y estímulo de la sociología de la religión y, finalmente, en las dimensiones históricas de su obra. La energía que consagra Le Bras a la recopilación de datos exactos estaba llamada a adquirir, no obstante, un impulso propio, circunstancia que terminaría generando algunas tensiones. Había autores, tanto en Francia como en otros países, cuya obra seguía centrada en torno a las preocupaciones pastorales, y había estudiosos en cambio que juzgaban que el conocimiento resultaba valioso en sí mismo, con independencia de otras consideraciones, y que por consiguiente rechazaban los vínculos con la Iglesia católica. Andando el tiempo surgiría de ese modo –en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)– un equipo independiente, el llamado Grupo de Sociología de las Religiones. La modificación del rótulo resultaba muy significativa: «la sociología religiosa» pasó así a convertirse en «la sociología de las religiones», en plural. Con todo, al cambio se sumaban también algunos factores de continuidad. De este modo, por ejemplo, el entusiasmo inicial por la correlación geográfica, iniciado con las obras que dedicarían Boulard y Le Bras al catolicismo rural (véase, por ejemplo, Boulard, 1945) y prolongado más tarde gracias a los trabajos de Boulard y Rémy sobre la Francia urbana (1968), culminaría en el magnífico *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* (Isambert, 1980). La relevancia de estos éxitos cartográficos determinaría que comenzaran a desarrollarse diversas explicaciones para las diferencias geográficas observadas. El carácter de dichas aclaraciones era primordialmente histórico, y su origen se hallaba profundamente anclado en las culturas regionales. Ninguno de estos análisis tenía nada de superficial, lo que implica obviamente que resultaba factible aplicarlo a otras religiones, y no sólo al catolicismo.

Willaime (1995, pp. 35-37; 1999), Voyé y Billiet (1999), junto con Hervieu-Léger y Willaime (2001), serán los autores que refieran con más

detalle esta peripecia francesa (o francófona, para ser más exactos), una peripecia caracterizada por el surgimiento de una puntual y cuidada documentación elaborada fundamentalmente al calor de las inquietudes pastorales, la creación del Grupo de Sociología de las Religiones de París en el año 1954, la gradual ampliación del tema de estudio –que se extiende así a otras confesiones, aparte del catolicismo–, el desarrollo de una sociología específica del protestantismo, los problemas metodológicos que jalaban estos mismos avances y, por último, la aparición de una organización internacional, unida a la subsiguiente desaparición de la «compartimentación en confesiones» que venía caracterizando hasta ese momento a la sociología de la religión. La evolución que experimentará la Conferencia Internacional de Sociología Religiosa, fundada en Leuven en 1948, y transformada más tarde en la Conferencia Internacional de Sociología de las religiones (1981), antes de dar paso en 1989 a la actual Sociedad Internacional de Sociología de las religiones (Société Internationale de Sociologie des Religions, SISR, según sus siglas francesas), ejemplifica adecuadamente este recorrido. Supone la concreción de un cambio por el que se pasa de un grupo que halla lo principal de su motivación en la religión a otro cuyo interés se centra en la ciencia, lo que constituye una modificación enteramente positiva. No obstante, se trata de una peripecia que brota en un determinado contexto intelectual –y que únicamente podía surgir en él–: el de la Europa católica. Este tipo de iniciativas han sido decisivas para el desarrollo de la sociología de la religión, aunque desemboquen en preocupaciones que los estudiosos de otras zonas del mundo no siempre compartan.

Unos cuantos casos híbridos

Hasta el momento, nuestro debate ha venido contraponiendo la situación de la Europa francófona a la de los Estados Unidos –cuyas respectivas modernidades resultan notablemente diferentes en materia de religión, lo que ha generado formas muy distintas de comprender el asunto–. Los sociólogos de la religión británicos ocupan un lugar sui generis en este conjunto de variables. En primer lugar, se observa con claridad que hallan considerable inspiración en la bibliografía estadounidense (de habla inglesa), pese a operar necesariamente en un contexto europeo –es decir, en un entorno caracterizado por su bajo nivel de actividad religiosa–. En muchos aspectos, por tanto, tienden a combatir en dos frentes simultáneamente (véase Davie, 2000b). La influencia del pluralismo es más acusada en los autores británicos que en la mayoría de sus colegas continentales, lo que no sólo explica que, a largo plazo, se haya generado en ellos una mayor preocupación por el surgimiento de nuevos movimientos religiosos que por la religión popular, sino que se corresponde con lo que

hallamos en la bibliografía estadounidense. No obstante, los niveles de actividad religiosa de Gran Bretaña son muy distintos de los que se registran en los Estados Unidos, dándose en cambio la circunstancia de que los trabajos de los estudiosos estadounidenses han resultado menos útiles en esa nación norteamericana. Con todo, lo que resulta patente es que la mayoría de los autores británicos y estadounidenses (por no decir todos) son incapaces de acceder a toda bibliografía sociológica que no esté escrita en su propia lengua. La cuestión de la traducción continúa reverberando aquí. La mayor parte de los académicos de la Europa continental se desenvuelven mejor en este terreno, lo que da lugar a un notable desequilibrio en la bibliografía sociológica. De este último grupo de autores, por ejemplo, son bastantes los que hacen referencia en sus obras a los textos de los estudiosos anglófonos, mientras que lo contrario resulta bastante raro, salvo que la presión para la publicación de una traducción inglesa resulte abrumadora.

Gran Bretaña no es el único caso «híbrido». Podemos encontrar un segundo y muy evidente ejemplo en Canadá, país en el que la división lingüística que atraviesa la nación ha conducido en la práctica a la aparición de dos cúpulas académicas distintas, con el agravante de que cada una de ellas se basa primordialmente en una bibliografía específica y refleja, por tanto, los parámetros confesionales hallados en diferentes partes del Estado (Beyer, 1998). Curiosamente, el propio Beyer es trilingüe, ya que domina el inglés, el francés y el alemán, lo que le permite sortear fácilmente tanto las divisiones lingüísticas como las culturales. No obstante, en el conjunto de Canadá, los distintos grupos de eruditos han establecido vínculos con las comunidades lingüísticas extranjeras que comparten su misma lengua —y entre esas relaciones destacan las que mantienen los miembros de las universidades francófonas de Quebec con los colegas de habla francesa que trabajan en Francia, Bélgica y Suiza—. No es casual que la reunión de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones se celebrara en 1995 en la Universidad Laval de la ciudad de Quebec.

En cualquier caso, si adoptamos una perspectiva más amplia y nos fijamos en la tensión entre el control del Estado o las elites y el voluntarismo, Canadá viene a situarse en un punto medio, al igual que Australia y Nueva Zelanda. A mediados del siglo XIX, las comunidades protestantes del Canadá anglófono no diferían demasiado de sus equivalentes estadounidenses —ya que las posibilidades del voluntarismo eran reales, circunstancia que, en cierto sentido, sigue produciéndose—. Con todo, dichas tendencias se han estado viendo contrarrestadas por la hegemonía de la identidad católica del Quebec francófono, subcultura que se mantendría hasta la década de los sesenta, periodo en el que habría de experimentar un espectacular desplome —hemos de recordar que la secularización se presentó tardíamente en el Canadá francófono pero que, una vez instaura-

da, se extendió con gran rapidez—. El paralelismo europeo más próximo nos lo ofrecen los Países Bajos. De hecho, el catolicismo en general ha desempeñado un papel bastante más notable en la historia del Canadá que en su vecino del sur, notablemente más protestante, y hemos de ver en ello una importante razón de que en ambos países constatemos la presencia de una muy distinta comprensión de la Iglesia y el Estado, junto con unas sociologías de la religión que cabe considerar, sin exageración alguna, marcadamente diferentes (O'Toole, 1996).

Todavía hemos de mencionar otras dos variaciones interesantes. La primera gira en torno a las personas de habla alemana, que no sólo aportan al debate la singular experiencia que tienen de la vida europea, sino también un peculiar corpus teórico. Si la analizamos de acuerdo con los datos empíricos, Alemania se revela como un caso particularmente interesante, dadas las enormes diferencias que existen entre las pautas de vida religiosa surgidas en Occidente y lo que antes se denominaba «el Este». No hay duda, por ejemplo, de que la Alemania oriental es el país más laico de Europa: Berlín no sólo ha pasado a ser la capital del laicismo, sino que lo es también del secularismo. Resulta tentador decir, pese a ser incorrecto, que este estado de cosas no es sino consecuencia de las agresivas políticas de secularización puestas en marcha durante el periodo comunista, argumento difícil de sostener, dada la realidad totalmente diferente que se aprecia en Polonia. Lo más probable es que el secularismo de la Alemania Oriental se deba a una particular combinación de factores: a la existencia de una tradición más protestante que católica, en primer lugar, y a un proceso de secularización que no ha sido breve, sino al contrario, de largo recorrido histórico (McLeod, 1997, 2000; Froese y Pfaff, 2005), a lo que hemos de sumar a los efectos del propio comunismo.

Dejando a un lado los datos específicamente relativos a Alemania, dos son los sociólogos de lengua germana que, en el último cuarto del siglo XX, han contribuido con importantísimos análisis al avance de la sociología de la religión. Ambos gozan además de parejo respeto en el ámbito de la sociología general. Thomas Luckmann, por ejemplo, ha ejercido una influencia decisiva en el desarrollo de la sociología en su triple calidad de teórico, filósofo y metodólogo, y no sólo por las obras escritas en colaboración con Berger, sino también por las que ha elaborado en solitario⁴. En la esfera de la sociología de la religión propiamente dicha, se le conoce fundamentalmente por una obra breve pero enormemente prestigiosa publicada en castellano con el título de *La religión invisible* (Luckmann, 1967). Se trata de un texto en el que Luckmann coordina sus esfuerzos al objeto de comprender el lugar que ocupa el individuo en el mundo moderno. Valiéndose de varios enfoques de la religión que derivan de los clási-

⁴ Véase el número especial de *Social Compass* dedicado a la obra de Thomas Luckmann (*Social Compass* 50, marzo de 2003).

cos, Luckmann argumenta que el problema de la existencia individual en el seno de la sociedad es en esencia un problema «religioso».

Concuerda con un elemental sentido del concepto de religión llamar fenómeno religioso al hecho de que el organismo humano trascienda la naturaleza biológica [...]. Podemos considerar, por tanto, que los procesos sociales que conducen a la formación del Yo son fundamentalmente religiosos (Luckmann, *La religión invisible*).

Al realizar estas afirmaciones, Luckmann se proponía restablecer el papel de la teoría en el ámbito de la sociología de la religión, y ello en una época donde la tendencia dominante en este campo se centraba (al menos en el caso europeo) en el estudio empírico de todas las organizaciones religiosas, por pequeñas que fuesen.

Niklas Luhmann nació el mismo año que Thomas Luckmann (es decir, en 1927). En sus escritos se observa claramente la influencia de Talcott Parsons —lo que no tiene nada de sorprendente, dado que Luhmann había sido alumno de Parsons en la década de los sesenta—. Con todo, Luhmann iría más allá de los planteamientos de su maestro y desarrollaría una versión propia e independiente de la teoría de sistemas. Dentro de este marco, Luhmann analiza las funciones sistémicas de la religión, aunque en su concepción los sistemas no vengan dados por los grupos de personas, sino por las vías de comunicación que existen entre ellos. El carácter específico de la religión en tanto que red de comunicación reside en el hecho de que sea a un tiempo immanente y trascendente, es decir, en la circunstancia de que establezca lazos operativos entre las personas (inmanencia), pero apunte en virtud de su objeto a un lugar situado más allá del mundo y tenga por función gestionar y dar sentido a la vida (trascendencia). En este corpus teórico tan notablemente abstracto y difícil en ocasiones resulta de capital importancia insistir en el sentido⁵.

En la primavera del año 2004 tuvo lugar en Nueva York una interesante reunión entre sociólogos anglófonos (fundamentalmente estadounidenses) y germanófonos⁶. Es una cita a la que por sus características podríamos considerar similar a los encuentros de los eruditos franceses a que ya nos hemos referido pero que, al mismo tiempo, resulta muy distinta de ellos. Como siempre, el contraste entre las pautas de la vida religiosa en Europa y los Estados Unidos vino a constituirse en el tema dominante, generando un debate inspirado en un conjunto de paradigmas que examinaremos con detalle en los capítulos III y IV de este libro. No obstante, hubo varias contribuciones teóricas innovadoras que vinieron a enrique-

⁵ Peter Beyer ha contribuido de forma decisiva a dar a conocer la obra de Niklas Luhmann a los académicos de habla inglesa interesados en el estudio de la sociología de la religión (Beyer, 1993).

⁶ En Pollack y Olsen (2007) pueden consultarse las ponencias de esta conferencia.

cer la controversia, y muchas de ellas habrían de basarse específicamente en la sociología escrita en lengua alemana. Por consiguiente, las cuestiones propias de Alemania pasaron a ocupar el primer plano —contraponiéndose así a las más estrechamente vinculadas con Francia (y no sólo, por ejemplo, a causa de la sólida conciencia del impacto que han ejercido sus encontradas tradiciones religiosas en las esferas política y legislativa de las sociedades europeas⁷, sino también en virtud de la vigente contribución que los teólogos académicos vienen realizando a la sociedad alemana, una «especie» esta, la de los teólogos académicos, que apenas existe en Francia).

En aquellos lugares de Europa que hasta el año 1989 se hallaron sometidos a la dominación comunista —según una argumentación a la que ya hemos apuntado al hablar de la situación de Alemania— encontramos a un último grupo de eruditos en cuyo trabajo terminan por confluir en muchos aspectos los mimbres con que hemos ido tejiendo este capítulo. La tarea que abordan dichos estudiosos es doble. En primer lugar, se dedican a documentar la índole y las formas de religión que surgen en esta parte del mundo —teniendo además bien presentes la volatilidad de esos indicadores y la considerable diversidad que muestran a lo largo y ancho de esa vasta región—. Y, en segundo lugar, se ocupan de establecer los marcos teóricos de referencia que permiten una más plena comprensión de lo sucedido en aquellos lugares de Europa en los que el estudio de la religión quedó en algún momento proscrito del currículo académico. Este extremo viene a constituir un reflejo de las observaciones que ya hicieramos en el capítulo I (p. 23). En esta ocasión, sin embargo, se resalta algo distinto, puesto que se pone principalmente el acento en la evolución lingüística de que han venido acompañados esos cambios.

Los intelectuales centroeuropeos nacidos antes de la Segunda Guerra Mundial se hallaban integrados en una comunidad de habla alemana, y su proceso de socialización se produciría en una época en la que el alemán era la *lingua franca* de esta parte del mundo, con lo que a todos ellos les resultó fácil acceder a la erudición alemana —es decir, al motor no sólo de la ciencia europea, sino de las ciencias sociales y la filosofía de ese mismo continente—. Sin embargo, tanto antes como después de la guerra, el régimen nazi vendría a desmontar definitivamente esa hegemonía, y con una doble consecuencia. Los estudiosos de la Europa central que permanecieron en sus países de origen se vieron atrapados en el Imperio soviético (convirtiéndose, por tanto, en científicos de habla rusa), mientras que los que consiguieron huir a los Estados Unidos terminaron por contribuir, consciente o inconscientemente, al predominio del inglés como lengua de investigación académica.

⁷ Véase en particular Manow (2004), quien también presentó ese mismo trabajo en Nueva York.

En el caso de los europeos del centro y el este de Europa las implicaciones de esta situación son claras. Los miembros de la nueva generación de académicos que ha venido formándose del año 1989 en adelante están adquiriendo rápidamente un notabilísimo dominio del inglés, con lo que cada vez basan más sus trabajos en la bibliografía escrita en esa lengua. Pese a las considerables dificultades económicas, las posibilidades de intercambio académico con Occidente no paran de aumentar. Los parámetros del debate se transforman en consonancia con este nuevo estado de cosas, pero dan cabida al mismo tiempo a unos cuantos dilemas interesantes, dilemas que ilustra adecuadamente la siguiente pregunta. ¿Son necesariamente los debates surgidos en el mundo de habla inglesa, dominado en su mayor parte por la sociología estadounidense, los que nos proporcionan los mejores recursos para comprender la compleja evolución que ha experimentado la religión en el mundo poscomunista? Los debates relacionados con la libertad religiosa que da en suscitarse la lectura de la bibliografía científica estadounidense nos proporcionan un ejemplo claro, ya que los ecos que despiertan en el mundo ortodoxo son completamente diferentes. O, para ser más exactos, los protagonistas estadounidenses tienen grandes dificultades para apreciar la presencia de una tradición religiosa histórica, ya se trate de la ortodoxa, la católica o la protestante. Aquí existe quizá la posibilidad de una contribución británica, es decir, de una aportación que interactúe de manera fluida con la bibliografía de habla inglesa pero que saque partido al hecho de ser más consciente que muchos de los estudiosos estadounidenses de la naturaleza y las formas de la vida religiosa europea.

PARA CERRAR EL CÍRCULO

El último apartado de este capítulo cierra el círculo de la argumentación. Se ocupa de la actual validez de los clásicos de la sociología de la religión y aborda una cuestión muy específica: ¿en qué medida siguen reverberando en la mente de los sociólogos de la religión las ideas de Marx, Weber, Durkheim y Simmel, habida cuenta de que los nuevos estudiosos también viven en un mundo inmerso en un constante proceso de transformación –pese a que ahora los cambios ocurran de distinto modo y en lugares diferentes–? Dada la ingente cantidad de material disponible, no ha habido más remedio que escoger selectivamente los ejemplos que a continuación vamos a enumerar. Los hemos elegido con la intención de ilustrar el papel de los clásicos en el fomento de una reflexión fructífera acerca del lugar que ocupa la religión en la modernidad tardía –comparándolo justamente con el rol que desempeñaron en este mismo sentido en los albores del periodo.

A los ojos de los eruditos actuales, los escritos de Karl Marx son los que mayor ambigüedad presentan. Se trata, en muchos aspectos, de una

circunstancia bien conocida, extremo que subraya O'Toole: «Elevado sólo a la categoría de figura de la subdisciplina con el declive del funcionalismo y el auge de la “sociología del conflicto” en el conjunto de la disciplina, [Marx] sigue siendo una personalidad relativamente marginal en el panteón de la sociología» (2000, p. 147). Esta circunstancia se acentuó todavía más al hilo de los supuestos de Durkheim, quien pensaba que la religión debía constituir más un factor de unión que de división, lo que, por implicación, nos lleva a concluir que, cuanto mayor importancia se conceda a Durkheim –por ejemplo en el tema recurrente del orden social–, más habrá de disminuir necesariamente la influencia de Marx. Las observaciones que hemos realizado acerca de la Europa central y oriental al final del apartado anterior, así como en relación con la búsqueda de marcos de referencia que puedan constituirse en alternativa a los predominantes en el periodo anterior al desplome del comunismo, nos ofrecen una nueva clave para la comprensión de la época presente. Por ejemplo, la siguiente cita, perteneciente a uno de los más señalados científicos sociales de la Europa actual, resulta instructiva. Hace referencia al radical cambio de perspectiva que habría de experimentar el mundo académico de la Alemania Oriental tras la caída del comunismo en 1989.

El marxismo ha muerto. Si en los viejos tiempos en que Europa se hallaba todavía dividida nadie podía conseguir un empleo en las universidades de la Alemania Oriental sin saberse de memoria la mitad de *Das Kapital*, hoy se da el caso de que nadie puede aspirar a conservar su puesto académico a menos que logre demostrar que en realidad lo obligaron a comprarse los gruesos volúmenes azules de las MEW (Marx-Engels-Werke) pero que, de hecho, no llegó nunca a leerlos (Lepenies, 1991).

Más preocupante resulta todavía el surgimiento de una nueva ortodoxia que, fundada primordialmente en Weber en lugar de en Marx, se propone sustituir a la antigua. Ambas son peligrosas si se llevan al extremo. No es éste el lugar para desarrollar con detalle las diversas ideologías que han surgido desde el derrumbamiento del sistema político marxista. Y tampoco debiera darse por supuesto que el pensamiento asociado con el libre mercado y el «fin de la historia» vaya a conservar su hegemonía indefinidamente. En este sentido, y pese a rechazar toda forma de causalidad mecánica, todos debemos recordar la intuición central de la concepción marxista, esto es, que no hay modo de comprender la religión al margen del mundo del que forma parte. Entre tanto, quienes han tendido a adentrarse en exceso por la senda marxista (los teólogos de la liberación de Latinoamérica o los defensores europeos de un diálogo entre el cristianismo y el marxismo), o las entidades que han emprendido políticas demasiado influidas por las perspectivas emanadas de la Guerra Fría y la necesidad de mantener un diálogo con el Este (entre ellas el Consejo

Mundial de Iglesias), han tenido que revisar sus prioridades. Aunque de distinta manera, tanto unas como otras se han visto superadas por los acontecimientos.

Max Weber es, desde luego, el autor que sale ganando con estas concretas transformaciones, pero, al margen del efecto de las oscilaciones provocadas por los cambios de paradigma, su influencia en la sociología de la religión ha sido, y sigue siendo, inmensa. Los siguientes ejemplos no son sino dos de los varios centenares que podrían sugerirse. No obstante, si los consideramos de forma simultánea, no sólo demuestran la riqueza y el alcance del pensamiento de Weber, sino la vigente capacidad que posee para generar nuevas obras e ideas. El primer ejemplo, el de la obra de Stephen Sharot titulada *A Comparative Sociology of World Religions* (2001), constituye íntegramente una clara muestra de inspiración weberiana. El segundo procede de un ensayo relativamente reciente de David Martin, texto muy directamente basado en el clásico planteamiento de Weber que concibe la «política como vocación», aunque es obvio que, al escribirlo, su autor pensaba en protagonistas modernos (Martin, 2004).

Sharot organiza el objetivo de su libro procediendo a un análisis comparativo que incluye el examen de dos cosas. En primer lugar investiga «lo que se conoce, según sus diversas denominaciones, como formas religiosas populares, comunes, llanas u oficiosas —esto es, pertenecientes a lo que podríamos llamar la pequeña tradición—. Y, en segundo lugar, profundiza en la relación de esas formas religiosas populares «con las oficiales, o de la elite, es decir, con la gran tradición de las religiones mundiales» (2001, p. 3). Para alcanzar este objetivo, Sharot se inspira en un amplio corpus de bibliografía interdisciplinaria centrado en el estudio de la religión popular, situando a continuación los datos así obtenidos «en el marco de un esquema analítico de la acción religiosa fundado principalmente en los escritos de Max Weber» (2001, p. 4). La influencia de Weber se observa por doquier, aunque la brillantez del análisis resida, no obstante, en vincular la noción weberiana de la acción religiosa con la vida de la fe popular antes que con la de las elites.

El libro de Sharot consta de dos partes. La primera constituye el marco teórico y en ella se presta particular atención al concepto de acción religiosa. Valiéndose de dos dimensiones entrecruzadas —una primera que opone lo transformativo a lo taumatúrgico, y una segunda que contrasta la acción de este mundo con la acción del otro—, Sharot afirma la existencia de cuatro tipos de objetivos religiosos (2001, p. 36). Son los siguientes: el nómico (que consiste en la conservación del orden existente, anclado en lo supramundano), el transformativo (que hace hincapié en la modificación de la naturaleza, la sociedad y el individuo), el taumatúrgico (en el que se espera más una liberación que un cambio) y el extrínseco (en el que una serie de acciones pretendidamente supramundanas revelan responder a finalidades mundanas). Con todo, los objetivos no son sino un aspecto

de la acción religiosa. Hemos de examinar asimismo los medios, que, al igual que los objetivos, existen en infinita variedad, no sólo en las diferentes confesiones del mundo sino también entre los distintos tipos de creyentes (elitista y popular). Tanto el marco referencial de los medios como el de los objetivos contribuirán a organizar el material relativo a la religión elitista y popular en los próximos capítulos, en los que abordaremos el estudio de las principales confesiones del mundo.

De manera similar, los trabajos de Martin sobre la secularización —trabajos que estudiaremos en el próximo capítulo— también se inspiran en Weber. En este caso se alude a un ensayo en concreto que se apoya en el pensamiento weberiano para tratar de alcanzar una comprensión más plena de las tensiones existentes entre los diferentes grupos profesionales: el político, el cristiano y el académico o periodístico. Un lector perspicaz, familiarizado con la situación política reinante en el Reino Unido tras el 11 de septiembre de 2001 podrá identificar muy fácilmente los nombres de los protagonistas a los que se alude, pero el extremo realmente importante radica en otra parte. Lo verdaderamente relevante reside tanto en apreciar los distintos parámetros que delimitan el ámbito en el que operan el político, el cristiano y el periodista como en comprender que resulta casi imposible traspasar los límites de cada una de estas demarcaciones. Los políticos, por ejemplo, han de ser pragmáticos. Deben saber cuándo y cómo han de llegar a un arreglo, y de qué manera conseguir la «mejor solución posible» en una situación dada. El cristiano, por otra parte, lidia con absolutos (el Sermón de la Montaña, el Príncipe de la Paz), esto es, con ideas que no se traducen —y que de hecho no pueden traducirse— en realidades políticas, sea en la vida seglar o en la regulación de la cotidianidad eclesiástica (y esto último puede tener en muchos aspectos repercusiones más determinantes que lo primero). El periodista, por último, es libre en tres aspectos: en primer lugar, tiene *libertad* para someter tanto al político como al cristiano a un implacable examen, permaneciendo al mismo tiempo, y en segundo lugar, *libre* de las obligaciones inherentes al desempeño de un cargo. Y, en tercer lugar, el periodista es libre de pasar a otro tema a voluntad, dejando que sean otros quienes se ocupen de recoger los platos rotos. Si no se comprenden estas diferencias esenciales en los respectivos papeles sociales del político, el cristiano y el periodista no sólo quedarán abocados a caer en graves malentendidos, sino que se verán expuestos a desastres políticos —un extremo que Max Weber comprendió perfectamente pero que reviste hoy la misma importancia que entonces.

Durkheim se ocupaba no sólo de las limitaciones sociales sino también de las individuales. Como en el caso de Weber, su trabajo ha venido ejerciendo una ininterrumpida influencia en la esfera de la sociología de la religión —y ello en muchos lugares del mundo—. El concepto de religión civil, por ejemplo, ha cruzado una y otra vez el Atlántico. Robert Bellah

(influido por Durkheim y Parsons) ha retomado la fórmula de Rousseau a fin de comprender algunos aspectos clave de la vida estadounidense —espacio en el que ciertas formas de religión desempeñan un papel decisivo—, lo que ha dado origen a un debate de difundido y amplio eco. Ese mismo concepto puede emplearse para comprender algunos aspectos de la religión en Europa, en especial los relativos a la compleja situación del Reino Unido y de las naciones que lo integran⁸. En época más reciente, la presencia de una religión civil europea sin la cual, cabe argumentar, no existiría realmente Europa, ha venido a constituir uno de los elementos importantes del debate europeo (Bastian y Collange, 1999; Davie, 2000a). Es esta cuestión, sin duda, la que late bajo la acalorada discusión relacionada con las referencias que se hacen a la religión en el Preámbulo de la Constitución Europea, declaración que trataba de captar —quizá sin conseguirlo— lo que significa ser europeo en el arranque del siglo xxi.

En la obra de Philip Mellor y Chris Shilling, quienes son a un tiempo (como el autor al que tomamos como modelo) teóricos sociales y sociólogos de la religión, podemos hallar una sorprendente y aún más directa aplicación de las ideas de Durkheim al moderno pensamiento sociológico de la religión. En una serie de publicaciones recientes, Mellor y Shilling reelaboran de manera innovadora los temas durkheimianos. En *Re-forming the Body* (1997), la religión se convierte en el elemento central de la explicación teórica. Se analizan distintas formas de comunidad (medieval, moderna temprana, barroca y posmoderna), estudiándose su relación con diferentes formas de individuación y de cultura religiosa, en un enfoque que arroja una interesante luz tanto sobre las formas de sociedad modernas como sobre las históricas —que no sólo se investigan bajo el prisma de la individuación humana misma sino en función del modo en que se construyen las comunidades—. En *The Sociological Ambition* (2001) ambos autores desarrollan el argumento. En este texto, el tema recurrente apunta a las «formas elementales de la vida social y moral», esto es, a las condiciones que determinan el marco donde los individuos adquieren su sentido de la responsabilidad, es decir, el compromiso o el deber que los liga con sus semejantes, capacitándose así para desarrollar ideales normativos, unos ideales que encarnan en diferentes tipos de orden o de agrupamiento social. En concreto, lo que constatamos es que el modo en que los seres humanos y las sociedades se enfrentan a la cuestión de la muerte reviste un carácter tan capital para el debate sociológico como para la propia vida humana.

Además, Mellor ha completado en un par de trabajos en solitario (2004a, 2004b) esta trilogía que tan vigorosamente sale en defensa del

⁸ Tanto Bocock y Thompson (1985) como Davie (1994) ofrecen varios ejemplos de religión civil en Gran Bretaña, muchos de los cuales giran en torno a ciertos periodos críticos de la vida nacional —periodos entre los que destacan con sorprendente relieve las ocasiones regias.

estudio de la sociedad. Este enfoque es contrario en muchos aspectos a las versiones más radicales del «giro cultural», ya que insiste en que debemos prestar atención a la permanente importancia de la sociedad, especialmente en el plano religioso. Es sencillamente falso que los seres humanos «de verdad» vivan en una cultura global caracterizada por su libertad de movimientos e impulsada por la tecnología de la información. Las pautas de la inmigración de posguerra que examinaremos en la segunda parte de este libro nos ofrecen buen ejemplo de ello. En los últimos cincuenta años del siglo xx, Europa ha recibido un volumen significativo de inmigrantes, un movimiento de población en el que sin duda ha influido el peso de los factores económicos, tecnológicos y culturales. Sin embargo, esos inmigrantes habrán de llegar a distintas sociedades europeas, donde vivirán experiencias correspondientemente variadas —en función de razones históricas concretas—. En Gran Bretaña se considera aceptable el uso del velo islámico en la vida pública, no así en Francia. La comprensión de los motivos de tan diferente actitud exige prestar una cuidadosa atención a los pormenores de cada una de las sociedades en cuestión.

Aunque de forma bastante más breve, también hablaremos del renovado interés que despierta en las últimas décadas la contribución de Georg Simmel a la sociología de la religión, ya que ese interés es un claro reflejo de la más que evidente «correspondencia» que existe no sólo entre sus escritos y las formas de vida religiosa que vemos aflorar, sino entre su obra y los debates que versan sobre la modernidad misma, teniendo en cualquier caso bien presente que estos últimos rebasan con mucho los límites de este capítulo. Respecto a lo primero, lo que se observa es que se está prestando cada vez más atención, al menos en Occidente, a las formas de religiosidad que prosperan al margen de las instituciones confesionales. Puede encontrarse un ejemplo obvio en lo que he llamado la tendencia a «crear sin pertenecer» (Davie, 1994). El hecho de que las personas que se afanan en este campo, sean académicos o fieles, hayan hecho rápidamente suya esa fórmula no deja de resultar sorprendente (véanse pp. 183-186 para un exhaustivo examen de este punto). Está claro que despierta un eco significativo en un amplio abanico de individuos. La distinción entre religión y espiritualidad acepta una formulación similar, lo que refleja de modo muy directo la contraposición que plantea Simmel entre forma y contenido —una distinción que está adquiriendo una importancia creciente en el terreno religioso—. En los capítulos VII y VIII examinaremos estas ideas con algún detalle.

Ahora ya podemos enlazar los temas dominantes de este capítulo. Apuntan a los muy diversos discursos que han surgido en el ámbito de la sociología de la religión en las distintas partes del mundo, y prestan particular atención a la deuda que la comunidad global de eruditos tiene todavía con los clásicos. Con esos parámetros en mente, observamos que los europeos (incluyendo a los fundadores de la disciplina) siguen intere-

sandose más que sus colegas de otros continentes por el declive religioso o, en otras palabras, por el proceso de la secularización-. Esta preocupación no resulta sorprendente, dado el perfil que muestra la vida religiosa en Europa, ámbito geográfico en el que nadie discute que los índices de la religiosidad activa (esto es, una práctica de carácter notablemente regular, junto con una aquiescencia general a las fórmulas históricas de las confesiones cristianas) muestren una clara tendencia descendente. Es justamente esta situación lo que nos proporciona el punto de partida para el capítulo III.

LA SECULARIZACIÓN: SU PROCESO Y SU TEORÍA

Este capítulo se ocupa de dos cosas: del proceso de la secularización mismo y de los marcos teóricos que han surgido tanto para explicar como para describir lo que está sucediendo. Los siguientes párrafos se proponen, en primer lugar, examinar la génesis de la secularización como concepto sociológico, así como las circunstancias en las que dicho concepto hace su primer acto de presencia, teniendo en mente que ya hemos referido parte de esa evolución. Al hacerlo, los múltiples significados que contiene la idea de la secularización aparecen inmediatamente claros, y deberemos singularizarlos uno a uno a fin de evitar la confusión. Deshacer la madeja de cabos sueltos a medida que los vayamos detectando será, por tanto, nuestra segunda tarea. La tercera consistirá en señalar las posiciones de todo un conjunto de autores, situándolos en un continuo al que podríamos describir inmejorablemente como una escala decreciente que, en relación con las distintas actitudes frente a la secularización, nos lleva desde las posiciones «duras» a las «blandas». En este sentido siempre han existido diferencias que es preciso catalogar con detalle. Uno de los aspectos determinantes de esas diferencias es el que remite al contexto en el que se verifica el proceso de la secularización. En términos generales, los estudiosos que *más* atención han prestado al ámbito en el que se desarrolla el proceso de secularización son también los que *menos* probabilidades tienen de creer personalmente que dicho proceso resulte inevitable. Concluiremos este apartado con una breve recapitulación de los factores que habrán de tenerse en cuenta en todo debate informado que aborde el proceso de la secularización y su teoría.

La parte final del capítulo se hará eco de un abrupto cambio de dirección en el debate. A lo largo de las últimas décadas del siglo xx, el concepto de la secularización se ha visto sometido a un examen cada vez más atento, ya que los datos empíricos han empezado a sugerir, al menos en

opinión de algunos académicos, que la idea de que la secularización sea un elemento necesariamente asociado a la modernización podría ser completamente errónea. Una vez más observamos que las posiciones divergen —abriéndose un abanico de actitudes que van desde el planteamiento de quienes desearían descartar totalmente la noción que nos ocupa hasta la postura de aquellos estudiosos que prefieren extraer de ella determinados elementos, aun estando dispuestos a abandonar lo que pudiera llamarse el «lote completo». Prestaremos particular atención, en primer lugar, a los recientes trabajos de David Martin, aunque también nos ocuparemos de las contribuciones de Peter Berger. Los últimos escritos de Berger son los que más claramente ilustran los espectaculares cambios de perspectiva que han venido produciéndose en la subdisciplina en el transcurso de las últimas décadas del siglo XX. Lo que ha ocurrido es, sencillamente, que se han modificado los planteamientos de partida que antes se adoptaban de forma sistemática.

Es importante que estudiemos las discusiones de carácter primordialmente teórico que habrán de surgir en este capítulo y en los dos siguientes junto con el material empírico que expondremos en la segunda parte de este libro, ya que ambos enfoques del tema religioso se complementan mutuamente.

GÉNESIS Y DESARROLLO DEL CONCEPTO

Entendida como proceso social identificable, la noción de secularización se halla inextricablemente unida a la disciplina de la sociología como tal. Se inicia con los precursores de nuestro campo de estudio, entre quienes cabe destacar a Auguste Comte (1798-1857), quien no sólo acuñaría el término «sociología», sino que trabajaría sobre la base de un modelo histórico definido por tres diferentes fases. Según él, la evolución de la sociedad determinaba que ésta pasara de una etapa teológica a otra metafísica antes de adentrarse finalmente en la vigente etapa científica —categorización esta última provista de una fuerte connotación positiva—. Dos son los extremos que aparecen inmediatamente claros. El primero es de carácter ideológico, ya que se trata de la idea de que la sociedad moderna deja atrás tanto a Dios como a todo lo sobrenatural para volcarse cada vez más en una modalidad de explicación fundamentalmente centrada en torno a lo natural y lo científico. La comprensión de la sociedad (pues tal es la tarea esencial de la sociología) no sólo exige aplicar las ideas «científicas» a los fenómenos físicos sino también a los sociales. De ese modo, los sociólogos pasan a ser *parte integrante* del proceso de la secularización. El segundo extremo guarda relación con el clima intelectual en el que lo gran arraigar dichas ideas. Los autores que comenzaron a elaborar el pensamiento sociológico bebían directamente de las fuentes de la Ilustración

europaea. Los cambios filosóficos vinculados con este movimiento inspirarían e informarían a un tiempo sobre su reflexión. Surgió así una peculiar epistemología caracterizada sobre todo por ser la personificación de la idea de que el futuro podía materializarse por medio de la actividad humana¹.

Ya hemos hablado brevemente de los padres fundadores de la sociología —Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim y Georg Simmel—. En un capítulo dedicado a la secularización, estos cuatro autores han de ocupar por fuerza un lugar central, dado que a todos ellos les preocupaba tanto la influencia de la rápida industrialización que estaba observándose en el ámbito europeo como el efecto que dichos cambios estaban provocando en las formas institucionales de la religión presente en esta región del mundo. Como es lógico, todos nuestros autores se enfrentan con distinta actitud a los sucesos a los que asisten. Marx deseaba promover la abolición de la religión, ya que la consideraba primordialmente un signo de disfunción de las sociedades humanas —una sociedad plenamente socialista no precisaría de ninguna de las panaceas que ofrece la esfera de lo sobrenatural—. Weber se mostraba considerablemente más receloso, ya que preveía, no sin inquietud, las consecuencias del «desencantamiento» del mundo. Buena parte de los escritos que dedica a las sociedades modernas se ocupan de las consecuencias deshumanizadoras de la burocratización creciente. La principal preocupación de Durkheim giraba en torno a la necesidad de orden social y al rol que podía desempeñar la religión en dicho orden. Y, si las formas tradicionales de la religión no eran ya capaces de realizar su papel de elemento formador de vínculos, ¿cómo iba a realizarse esa esencial función en las modernas sociedades industriales? Finalmente, Simmel se centra, al estudiar la religión, en distinguir la forma del contenido —como acostumbra a hacer prácticamente con todos los demás aspectos sociales que aborda.

Estas figuras, que son fundamentales en la evolución de la sociología, acertaban plenamente al subrayar la significación del proceso de la modernización en la configuración de las formas de la religión europea. Durante siglos, la vida religiosa de Europa no sólo había estado asociada con el poder político, sino con la aplicación de dicho poder —y de hecho con su legitimación—, tanto en el plano local como en el nacional y el supranacional (y desde luego en el parroquial). Las raíces de la religión europea se afianzaban, y en cierta medida así sigue sucediendo, en un espacio bien localizado (por ejemplo en un determinado territorio): ahí reside a un tiempo su fortaleza y su debilidad. La religión todavía es capaz de despertar potentes instintos, como ilustra claramente la existencia de celebracio-

¹ Es importante recordar que la Ilustración adoptó formas distintas en los diferentes lugares en que vino a concretarse, incluso dentro de la misma Europa. Además, la vertiente francesa de la Ilustración (aquella, justamente, con la que más familiarizado estaba Comte) era la que más enérgicamente se oponía a la religión. Este antagonismo fue mucho menos acusado en otras regiones —un extremo que habrá de reverberar en más de una ocasión en los capítulos siguientes.

nes locales y de días festivos –el ejemplo de España nos acude inmediatamente a la cabeza–. No obstante, la época de la Revolución industrial iba a perturbar profundamente la vida de las pequeñas parroquias, tanto en su condición de entidades geográficas como en su faceta de realidades sociales, conmoción de la que el tronco principal de las religiones europeas jamás ha logrado recobrarse por completo. Ya las consideremos en el plano civil o en el eclesiástico, las distintas feligresías se adecuaron con facilidad a las pautas dominantes de la vida rural premoderna, pero en las ciudades –sometidas a un rápido crecimiento industrial– ese engarce habría de revelarse mucho más difícil.

Con todo, no ha de exagerarse la magnitud del cambio. En muchas partes de Europa, el modelo de vida tradicional se mantuvo hasta bien entrada la posguerra, especialmente en Francia, donde constituiría la base de una cultura católica practicante hasta principios de la década de los sesenta. El desplome del esquema tradicional se produjo tardíamente en Francia, pero los efectos del cataclismo que iba a tener lugar al producirse finalmente iban a ser por ello mismo mayores (Hervieu-Léger, 2003). Algo bastante similar está ocurriendo actualmente en España, con unos treinta o cuarenta años de diferencia. En otros lugares, el modelo rural ha venido sufriendo una seria erosión durante cerca de un siglo, especialmente en Gran Bretaña, donde el proceso que ha tenido lugar ha resultado bastante distinto. Aquí, las nuevas formas de la vida religiosa afloraron al mismo tiempo que el modelo histórico, y algunas de ellas crecieron al mismo ritmo que las ciudades en las que habían surgido. A lo largo del siglo XIX, tanto los protestantes como los católicos de Inglaterra y Gales prosperaron a velocidad de vértigo, aunque por razones diferentes. Los primeros vendrían a llenar el hueco dejado por la Iglesia histórica. Los segundos cubrirían las necesidades de la nueva demanda de mano de obra que comenzaba a percibirse en Irlanda. En cualquier caso, lo cierto es que estaba empezando a desarrollarse un mercado incipiente. Principiaban a manifestarse así las complejidades del proceso de la secularización.

Las transformaciones de una sociedad primordialmente rural y preindustrial siguen siendo, con todo, decisivas. Son un indicador de la crítica divergencia que muestra la evolución de la vida religiosa en Europa –una divergencia que no sólo resulta fundamental para la secularización entendida como proceso y para las teorías que vendrían a explicarla, sino para la disciplina de la sociología propiamente dicha–. En el periodo que venimos considerando estaba sucediendo algo muy significativo, y los fundadores de la sociología se echaron sobre los hombros la tarea de explicarlo. Sin embargo, se llegaría muy pronto a una deducción errónea, a saber, la de que existe una incompatibilidad *necesaria* entre la religión per se y la vida moderna, principalmente urbana. Sencillamente no es así. En los Estados Unidos, por ejemplo, sucedería algo muy distinto, ya que en este país no sólo no se ha dado nunca esa correlación territorial sino que la actividad religio-

sa parecer haber contribuido más a estimular el pluralismo que a inhibirlo, especialmente en las zonas urbanas. Lo mismo puede constatare en las regiones del mundo que se hallan en vías de desarrollo –más que en las ya desarrolladas–, pues en ellas observamos que algunas de las más grandes urbes del planeta cuentan también con las más vastas congregaciones eclesiásticas –por no hablar de las decenas de miles de pequeños grupos confessionales que albergan esas metrópolis–. Estas diferencias, así como los marcos teóricos que han ido surgiendo para tratar de darles explicación, constituirán la materia en que habremos de adentrarnos no sólo en este capítulo sino en los otros dos que se desprenden de él y le dan continuación.

UNA PALABRA CON MUCHOS SIGNIFICADOS

¿Qué significa entonces la voz «secularización»? Las respuestas pueden variar considerablemente en función de la disciplina en la que esté produciéndose el debate. Teólogos, filósofos, historiadores, juristas y científicos sociales enfocan de distinto modo la cuestión –cosa por otro lado lógica²–. Con todo, es igualmente claro que el debate sigue vivo en el seno de la ciencia social misma.

El extremo esencial que hemos de comprender es que se han englobado en un único concepto una amplia diversidad de ideas, y que no todas son compatibles entre sí –de ahí la necesidad de desentrañar los diversos hilos que convergen en este signifiante–. En esta tarea nos brindarán ayuda dos estudiosos en particular. El primero, Karel Dobbelaere publicó en 1981 un artículo en la revista *Current Sociology* titulado «Secularization: a Multi-Dimensional Concept», un trabajo llamado a convertirse rápidamente en lectura obligada tanto para estudiantes como para profesores (Dobbelaere, 1981). Desde su primera aparición, este texto ha sido reeditado en forma de libro, incluyéndose en un apéndice algunas reflexiones realizadas al hilo de trabajos más recientes (Dobbelaere, 2002). Debemos la segunda contribución a José Casanova (quien no ha estudiado Sociología sino Ciencias políticas). Este autor escribió un libro titulado *Public Religions in the Modern World* que ejercería un impacto inmediato en la comunidad sociológica tanto por sus penetrantes observaciones teóricas como por los estudios de casos prácticos a que habría de dar lugar.

Dobbelaere (1981, 2002) distingue tres dimensiones en la secularización, tres dimensiones que operan en distintos planos de la sociedad: el societal, el organizacional y el individual. En el plano societal sobresale la diferenciación funcional, observándose que un conjunto de sectores sociales históricamente sujetos al control de la Iglesia comienzan a con-

² En Lübbe (1975) puede encontrarse un resumen inicial de estos distintos discursos. Véase también Tschannen (1991, 1992).

vertirse gradualmente en esferas provistas de entidad propia y de autonomía de movimientos. La gente deja de considerar que la Iglesia sea el primer proveedor de atención sanitaria, formación educativa o servicios sociales —todas estas responsabilidades pertenecen ahora al Estado, cuya estatura se eleva a medida que mengua la de la Iglesia—. Pocos estudiosos discuten ya que el proceso de la diferenciación funcional o su principio no sea efectivamente una realidad en la mayoría de las sociedades modernas, al menos en las occidentales³. El mundo musulmán es, claro está, muy diferente, y lo mismo puede decirse de aquellas partes del mundo en que el Estado haya desatendido manifiestamente sus obligaciones. Sin embargo, ni siquiera en Occidente sucede todo de la misma manera. Es mucho lo que depende, por ejemplo, del punto de partida. ¿Hemos de pensar que el proceso de separación de la Iglesia y el Estado implica el distanciamiento de unas entidades que en su día habían estado fusionadas (como sucede en Europa), o lo que ocurre es más bien que esa fusión —o alguna forma de asociación, por recurrir a nociones menos categóricas— nunca llegó a verificarse (como en el caso del modelo estadounidense)? Los resultados serán concomitantemente diferentes.

Tampoco ha de pensarse que el proceso de diferenciación se haya visto necesariamente culminado. En toda Europa se observa el rastro dejado por la convivencia entre religión y poder. Las autoridades religiosas siguen colmando las deficiencias de la prestación estatal y, en algunos lugares, gestionan un considerable volumen de recursos. Las iglesias alemanas, por ejemplo, son las principales instituciones encargadas tanto de procurar atención sanitaria como de facilitar redes de bienestar a un gran número de ciudadanos alemanes. Las estructuras educativas ilustran otro aspecto de la cuestión. En muchos lugares de Europa, las iglesias siguen siendo propietarias y administradoras de un significativo número de colegios. Las relaciones Iglesia-Estado son un importante elemento en este estado de cosas. Dichas relaciones oscilan entre la definitiva ruptura que se registra allí donde la colaboración se ha vuelto poco menos que imposible, y las distintas formas de asociación o concordato entre el Estado y la Iglesia —en cuyo caso el solapamiento en la prestación de servicios es muy superior.

Paradójicamente en los Estados Unidos, es decir, en el lugar del mundo en que la separación de poderes, y por tanto la diferenciación de las respectivas responsabilidades institucionales, quedó desde el principio consagrada con todo rigor en la Constitución, la actividad religiosa (medida de acuerdo con una amplia variedad de indicadores) continúa siendo bastante más intensa que en Europa. Esta afirmación nos lleva inmediatamente al segundo y tercer plano del análisis de Dobbelaere —los de la actividad organizacional (que comprende una enorme variedad de organiza-

ciones religiosas) y la religiosidad individual (expresada tanto en términos de creencia como de práctica)—. Uno y otro plano tienen tanto de índice de secularización como de marca de diferenciación estructural, pero no se proyectan necesariamente en la misma dirección. De hecho, la ausencia de una relación *directa* entre la diferenciación y los niveles de actividad resulta particularmente llamativa desde el punto de vista comparativo. Tanto más cuanto que lo contrario es, o parecería ser, el resultado más probable. En aquellas partes del mundo moderno en que se ha producido una mayor resistencia a la separación de poderes —fundamentalmente en la Europa occidental— es justamente donde mayor declive han experimentado los indicadores de actividad religiosa (tanto en el plano organizacional como en el individual), salvo que exista alguna razón concreta que haya mantenido elevados dichos indicadores⁴. Y, a la inversa, en los Estados Unidos de hoy, donde la separación de poderes se halla profundamente arraigada en el modo de vida, la actividad religiosa sigue siendo alta (el grado de intensidad de dicha actividad plantea importantes problemas metodológicos que examinaremos en el capítulo IV). La posibilidad de un vínculo causal entre estas afirmaciones se ha convertido en una de las principales preocupaciones de los sociólogos de la religión (véanse los razonamientos que expondremos más adelante a este respecto). Contentémonos de momento con tomar buena nota de la relevancia que concede Dobbelaere a la naturaleza multidimensional de la secularización.

En muchos aspectos, el debate que plantea José Casanova (1994, 2001a) completa el que suscita Dobbelaere⁵. Ambos autores afirman que las ciencias sociales han venido comprendiendo la relación de la religión con la modernidad a través de un marco teórico —el del paradigma de la secularización— y tanto Casanova como Dobbelaere reconocen que la clara confusión que ha presidido la comprensión de esa relación anida en el concepto mismo de la secularización. De aquí se sigue que resulta esencial disponer de un más diáfano desglose de lo que la secularización denota antes de poder proseguir con el debate. Por consiguiente, la clarificación conceptual constituye el punto del que parten tanto Casanova como Dobbelaere para abordar el estudio de la religión en el mundo moderno. En el siguiente pasaje extraído de las conclusiones finales de *Public Religions in the Modern World* se expresa adecuadamente la percepción de esta necesidad:

Una de las tesis centrales y una de las premisas teóricas que han articulado este trabajo ha consistido en revelar que lo que habitualmente pasa por ser una única teoría de la secularización se halla de hecho compuesta por tres planteamientos muy distintos, desiguales e inconexos: el

³ En el capítulo XI repasaremos la cuestión de la separación funcional, en un debate que se centra en la desaparición de esa diferenciación tanto en el plano societal como en el individual.

⁴ Es el caso, por ejemplo, de Polonia. Véase la p. 73.

⁵ Existen obvias semejanzas entre Dobbelaere y Casanova. No obstante, en sus escritos Casanova reconoce haber contraído una deuda especial con Martin.

de la secularización como diferenciación de las esferas laicas respecto de las instituciones y normas religiosas, el de la secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas y el de la secularización como confinamiento de la religión en el ámbito privado. Si nuestra premisa es correcta, la consecuencia lógica de la distinción analítica debería confirmar que el infructuoso debate sobre la secularización únicamente podrá llegar a su fin cuando los sociólogos de la religión comiencen a examinar y a poner a prueba la validez de cada una de estas tres proposiciones por separado (1994, p. 211).

No es necesario abandonar el concepto de la secularización; basta con afinarlo. Esto nos permitirá un análisis más exacto de la religión en las distintas partes del mundo –un análisis que tenga en cuenta las diferentes «proposiciones» que coexisten en el seno del concepto mismo–. Si queremos entender apropiadamente el lugar que ocupa la religión en el mundo moderno, hemos de descubrir los vínculos que existen entre dichos factores, estudiándolos caso por caso y país por país. No podemos asumir a priori la existencia de esos lazos.

A juicio de Casanova, es claro que la secularización entendida como diferenciación constituye el núcleo fundamental de la tesis de la secularización. «La diferenciación y la emancipación de las instituciones y normas religiosas respecto de las esferas laicas sigue siendo una de las tendencias estructurales de la modernidad» (1994, p. 212). Esto no significa, sin embargo, que la modernidad implique necesariamente una reducción de los niveles de la fe o la práctica religiosa, o la inevitable relegación de la religión al ámbito privado. De hecho, la intención del libro de Casanova no estriba sólo en descubrir que en el mundo moderno la religión posee un legítimo papel *público*, sino también en afirmarlo. De aquí se deduce un segundo punto, un extremo con el que a estas alturas ya estamos familiarizados: son precisamente las iglesias que se han resistido a la diferenciación estructural entre la Iglesia y el Estado las que mayores dificultades han encontrado para asimilar las presiones derivadas del estilo de vida moderno. De ahí el declive que se observa, en términos relativos, en la vitalidad religiosa de buena parte de la Europa moderna en la que mayores probabilidades hay de encontrar todavía una Iglesia fuertemente asociada al Estado –en términos igualmente relativos–. Este estado de cosas no es un resultado inevitable de la modernidad, sino una consecuencia de los particulares arreglos Iglesia-Estado que han predominado en la historia europea. Se trata de un fenómeno europeo cuya explicación es también europea, no de una relación causa-efecto axiomática entre la religión y el conjunto del mundo moderno⁶.

⁶ Este argumento recuerda notablemente a los planteamientos de Tocqueville, quien ya hiciera una observación similar tras su estancia en la Norteamérica del siglo XIX.

Los dos casos prácticos europeos que selecciona Casanova para su estudio vienen a ilustrar de manera divergente este enfoque. El primero de ellos –España– confirma el argumento. En este caso la muy prolongada –y de hecho trágica– resistencia de la Iglesia católica a las formas modernas de la vida económica y política ha tenido consecuencias de carácter inevitable y profundamente negativo en la vida religiosa española. Sólo ahora puede la Iglesia de este país comenzar a sacudirse de encima los lazos con su pasado y asumir la realidad de un régimen democrático moderno. El caso español resulta particularmente instructivo desde el punto de vista sociológico, dado que se enmarca en una versión de la modernidad artificialmente diferida –y posteriormente acelerada– en la que las tensiones antagónicas se manifiestan con insólita claridad. Lo que ha necesitado un siglo en la mayoría de los lugares de Europa se ha verificado en España en el plazo de una generación –y así puede analizarse–. Las estadísticas confirman el planteamiento: el descenso de la práctica religiosa que registran los estudios de valores europeos realizados entre los años 1981 y 1990 ha sido en España superior al de cualquier otro lugar, y lo mismo puede decirse del número de vocaciones sacerdotales (Pérez Vilariño, 1997). Se está constatando la existencia de un salto generacional muy significativo.

Sin embargo, en Polonia la yuxtaposición ha sido completamente diferente: en este caso la Iglesia –una Iglesia muy poderosa y cada vez más monolítica– se ha constituido en foco de resistencia al Estado y no en aliado suyo, habida cuenta de que dicho Estado carecía a su vez de legitimación. En Polonia, la resistencia a la secularización terminó asociándose con la resistencia a un poder ilegítimo, formándose así una asociación que, en lugar de minar la posición de la Iglesia en cuestión, vino a reforzarla, arrojando en consecuencia unas cifras de observancia religiosa inusitadamente altas durante todo el periodo comunista. Pero ¿qué podemos decir del futuro? La Iglesia polaca posterior al año 1989, al igual que su equivalente española, ha tenido que hallar su lugar en una moderna democracia en la que claramente no puede ya sostenerse una presencia monolítica y semipolítica de la Iglesia (por mucho que ésta pueda enorgullecerse de haber ofrecido resistencia al comunismo). Paradójicamente, la Iglesia más poderosa de la Europa central resulta ser, según parece, la que menos se fía del proceso democrático.

DE UN PLANTEAMIENTO «FUERTE» A OTRO «DÉBIL»: LOS DISTINTOS ENFOQUES DE LA SECULARIZACIÓN

Ya hemos mencionado los trabajos de Peter Berger. En las décadas de los sesenta y los setenta este autor, tanto en solitario como en colaboración con Thomas Luckmann, contribuyó significativamente al debate sobre

la secularización. De hecho, las aportaciones que ambos estudiosos efectuaran en este ámbito serían parte de sus análisis generales en la disciplina sociológica como tal. Inspirándose en Alfred Schutz y en un creciente número de fenomenólogos, Berger y Luckmann se preocuparon fundamentalmente por el significado que dan los individuos a su vida, así como de los recursos que éstos precisan para establecer el necesario marco vital de sus actividades. La religión es parte de ese proceso. Es una construcción social erigida desde abajo, ya que surge del hecho de que los individuos tengan que luchar para hacer frente a las vicisitudes de la existencia humana. El «dosel sagrado» (Berger, 1967) que brota de dichas construcciones protege individualmente al creyente (y, por implicación, a los grupos de creyentes que integran las diferentes sociedades) de la eventualidad de una vida carente de sentido y finalidad –posibilidades que constituyen un elemento permanente de la condición humana pero que es más probable que afloren a la superficie en épocas de crisis–. La muerte, ya sea individual o colectiva, es el más obvio, e ineludible, factor desencadenante.

¿Cómo se sustenta entonces ese dosel sagrado? O, en otras palabras, ¿cómo conservan su verosimilitud –o, lo que es lo mismo, su carácter de elementos dados– los sistemas de significado puestos en marcha a lo largo de los siglos? Y, a la inversa, ¿qué sucede cuando dicha verosimilitud queda socavada y qué procesos acaban por minarla? En la década de los sesenta, la competencia representaba, a juicio de Berger, un peligro. Si hay más de un dosel sagrado en una determinada sociedad, o más de un relato que reivindique el título de explicación última de la condición humana, la conclusión es que no pueden ser ambos ciertos (o todos, en caso de que haya más de dos). De aquí se sigue una pregunta inevitable: ¿podría darse la circunstancia de que no hubiese verdad última de ninguna clase? Por eso existe la necesidad, de acuerdo con Berger, de prestar particular atención al pluralismo religioso y a los efectos que éste ejerce en la fe de las distintas confesiones. Estamos ante una relación dialéctica: el pluralismo erosiona las estructuras de verosimilitud generadas por las instituciones religiosas que antes las monopolizaban en la medida en que ofrece justamente otras alternativas. Estas alternativas compiten entonces con otras tradiciones más antiguas, lo que contribuye aún más a minar su verosimilitud –o fomenta, en otras palabras, la secularización–. Además, dada la creciente movilidad que muestran tanto las personas como las ideas en el mundo moderno, el pluralismo es parte integrante e inseparable de la modernización. El pluralismo se convierte, por tanto, en la variable clave para la comprensión de la relación existente entre la modernización y la secularización. Lo que resulta cáustico para la religión es la tendencia al pluralismo de la modernidad.

Ahora bien, ¿es esto cierto en el caso de todas las religiones o únicamente en el de unas cuantas? En este punto venimos a parar a un argumento anterior, a saber, el de que el proceso de la secularización se verifi-

ca de forma diferente en las distintas partes del mundo. De hecho puede suceder que el pluralismo erosione aquellas formas de religión que históricamente han fundado su fortaleza en el ejercicio de un monopolio religioso (hallando en ello su verosimilitud), y que, sin embargo, ocurra algo notablemente diferente en aquellos casos donde el pluralismo haya estado presente desde el principio –en cuyo caso el resultado puede ser muy distinto–. Una vez más, el contraste entre el viejo y el nuevo mundo se convierte en uno de los elementos centrales de la argumentación –de hecho pasa a ser una especie de estribillo recurrente–. Con todo, esto no agota la cuestión, ya que ambos casos muestran características comunes junto a rasgos distintivos. Las características *comunes* hallan expresión en un argumento de índole más conceptual que empírico, un argumento que resulta fundamental en la forma en que Berger comprende la religión en las sociedades modernas. Es el siguiente. Del hecho de que el pluralismo socave necesariamente la consideración del pensamiento religioso como un elemento dado se sigue que *cambia el modo en que creemos*. Ya no podemos seguir asumiendo sin más los doseles sagrados de quienes nos precedieron; antes al contrario: ahora hemos de decidir por nosotros mismos. Esto es cierto incluso en el caso de que dichos cambios dieran más en estimular que en erosionar los sistemas de creencias como tales. Las creencias elegidas no son necesariamente más débiles que las que damos por supuestas, pero resultan marcadamente diferentes. Esa diferencia –el «cómo» del creer en las sociedades modernas y plurales– tiene una significación crucial en nuestra comprensión de las modernas formas de la vida religiosa. Berger destaca vigorosamente este hecho a lo largo de toda la obra que dedica al *Heretical Imperative* (1980).

En el último apartado de este capítulo volveremos sobre el más reciente trabajo que Berger dedica a la religión. Mientras tanto, es importante empezar a tomar contacto con otros dos exponentes de las versiones «clásicas» de la teoría de la secularización. Me refiero a dos autores de origen británico: Bryan Wilson y Steve Bruce. Wilson conservaría hasta su muerte, ocurrida en el año 2004, la condición de más antiguo defensor de la «vieja teoría de la secularización» –esto es, la que mantiene que la secularización es un «proceso de carácter fundamentalmente social que afecta a la organización de la sociedad, a la cultura y a la *mentalité* colectiva» (Wilson, 1998, p. 49)–. La secularización se convierte así en parte integrante de la modernización. La definición que da Wilson de la secularización enmarca la totalidad del argumento: la secularización no implica la desaparición de la religión como tal, ya que es el proceso por el cual el pensamiento religioso, junto con las prácticas y las instituciones de ese mismo orden, pierde su significación en el funcionamiento del sistema social. La noción que habla del declive de la significación social de la religión quedaría acuñada en los primeros trabajos de Wilson y habría de mantenerse a modo de hilo conductor en los escritos que este autor venga

a dedicar a la secularización en el transcurso de varias décadas y en numerosas publicaciones (1969, 1976 y 1982). En uno de los capítulos que integran la colección de artículos compilada por Laermans *et al.* en honor de Karel Dobbelaere (1998) puede hallarse una formulación particularmente clara de este planteamiento. En ella Wilson no se limita a exponer su propio punto de vista sino que responde a un cierto número de críticas. Este trabajo constituye un excelente resumen y resulta idóneo para los estudiantes, ya que su autor se expresa en un tono comedido y desgrana sus argumentos con toda minuciosidad, lo que lo convierte en un acertado homenaje a quien fuera su amigo y colega.

De acuerdo con Wilson, la tesis de la secularización implica la constatación de cambios en tres vertientes distintas de la organización social: cambios en el punto en que asienta la autoridad en el sistema social (el poder político no necesita ya del espaldarazo de la religión y alcanza a legitimarse por sí mismo); cambios en el carácter del conocimiento, dado que la investigación empírica, sumada a una indagación éticamente imparcial, conduce al desarrollo de toda una serie de descubrimientos científicos, y cambios asociados con la creciente exigencia de que aquellos que ocupan un puesto de trabajo en las sociedades modernas rijan sus vidas de acuerdo con los principios racionales (de hecho, la racionalidad se convierte en el elemento *sine qua non* del sistema). Lo que caracteriza a las sociedades modernas son justamente estas transformaciones de las conductas y las creencias, unas transformaciones que además se refuerzan mutuamente. La forma exacta en que vengán a materializarse variará de un lugar a otro, pero la tendencia subyacente es clara, lo que conduce a Wilson a una conclusión inequívoca: pese a algunas diferencias de detalle, «la secularización ha sido en Occidente un fenómeno concomitante con la modernización» (Wilson, 1998, p. 51).

Esto en cuanto a la teoría en sí, porque, tras su exposición, Wilson enumera seis proposiciones relativas a la tesis de la secularización, dándose la circunstancia de que cada una de ellas viene a cuestionar alguno de los aspectos de su pensamiento. En primer lugar, sostiene que el proceso de la secularización implica necesariamente la pretérita existencia de un periodo marcado por la fe. Y, si tal es el caso, ¿cuáles son los límites temporales exactos de ese periodo? La segunda proposición alude a la excepción estadounidense: ¿por qué difiere tanto la experiencia de los Estados Unidos de la de Europa? La tercera implica el surgimiento de nuevas formas o estilos de religiosidad que vienen a sustituir a los antiguos, tendencia en la que resalta notablemente la proliferación de nuevos movimientos religiosos. La cuarta estudia el fundamentalismo como un movimiento religioso de carácter global. La quinta aborda el examen del resurgimiento de la religión en aquellas partes del mundo que estuvieron dominadas por el régimen comunista hasta el año 1989, aunque presta particular atención a los casos de Polonia y la Alemania Oriental. Y la última analiza lo

que ha dado en llamarse la privatización de las religiones —esto es, el hecho de que la religión como tal persista pero más en forma privada que pública—. Esta hipótesis ya ha sido a su vez objeto de las críticas de estudiosos como Casanova, un autor que ha reabierto el debate relativo al papel *público* de la religión en la tardomodernidad.

Sigue a la exposición de las seis proposiciones un paciente y cuidadoso trabajo de refutación de cada una de las argumentaciones que conducen a ellas, análisis que una vez más concluye con una referencia a su definición, verdadero *fil conducteur* del enfoque con el que Wilson aborda el examen de la secularización. Teniendo esto bien presente, Wilson reitera el tema central, a saber, que «la tesis de la secularización no se centra en el declive de las prácticas y las creencias religiosas per se, sino en la merma de su *significación* para el sistema social» (1998, p. 63). En otras palabras, las afirmaciones sobre la secularización descansan en tres hechos interrelacionados. En primer lugar, dependen de que los responsables de la administración de nuestras sociedades —esto es, los encargados de regir el Estado laico— reconozcan, o no, a las autoridades religiosas. En segundo lugar, han de fijarse tanto en el impacto que la religión pueda ejercer o no en el marco normativo de la sociedad en cuestión como en la proporción de recursos que esa sociedad dedique a la satisfacción de objetivos religiosos. El elemento final reside en la orientación que adopten las instituciones de una sociedad: ¿se ocupan primordialmente éstas de objetivos religiosos o de metas laicas, y qué vías siguen para alcanzarlos? Sobre estas bases, Wilson sostiene una tesis que, en virtud de su análisis, parece suficientemente clara: la de que no sólo hay una gran parte del mundo moderno, incluyendo a los Estados Unidos, que se encuentra relativamente secularizada, sino que es probable que, a medida que vaya pasando el tiempo, lo esté cada vez más. Uno de los factores que subyace a esta afirmación es el de los cambios estructurales asociados con el proceso de la modernización.

El enfoque con el que Steve Bruce aborda el estudio de la religión es en muchos aspectos similar al de Wilson. No obstante, su estilo resulta manifiestamente distinto. Autor a un tiempo prolífico y abierto, hemos de prestar atención al pensamiento de Bruce sobre esta y otras cuestiones. Bruce escribe de forma directa, clara e incisiva. No todo el mundo se muestra de acuerdo con sus afirmaciones, pero, desde luego, no hay forma de llamarse a engaño respecto a la posición que defiende.

El texto que Bruce publica en 1996 presenta una exposición clásica de este planteamiento. Tras reivindicar que su punto de partida arraiga en la obra de los precursores de la disciplina —Talcott Parsons, Peter Berger, David Martin y Bryan Wilson—, Bruce enumera lo que a su juicio son los vínculos necesarios entre la modernidad y la desaparición de las formas tradicionales de la vida religiosa. Según Bruce, la clave reside en la Reforma protestante, que vino a acelerar el auge tanto del individualismo como

de la racionalidad, corrientes ambas que estaban llamadas a modificar radicalmente la naturaleza de la religión y el lugar que iba a asignarle el mundo moderno. Bruce expresa como sigue estos vínculos esenciales, que constituyen el fundamento de su argumentación: «El individualismo se constituiría en una amenaza para la base comunal de fe y comportamiento religioso, mientras que la racionalidad vendría a abolir muchos de los objetivos de la religión, convirtiendo en inverosímiles gran parte de sus creencias» (1996, p. 230). En ambos factores, individualismo y racionalidad, queda personificada la naturaleza de la moderna comprensión cultural —y se trata, además, de dos circunstancias que se estimulan mutuamente.

No debe simplificarse demasiado el proceso, ya que, además de ser complejo, se verifica a largo plazo. Con todo, puede discernirse en él una pauta subyacente, una pauta que tardaría siglos en fraguar. Y es que durante al menos trescientos años una controversia religiosa vino a dominar buena parte de la vida política, militar y cultural de Europa. Dicha controversia adoptaría la forma de una rivalidad en las convicciones relativas a la naturaleza de Dios y su relación (ésta era exactamente la palabra utilizada) con el creyente, afectando principalmente esa rivalidad al modo en que tanto católicos como protestantes concebían la verdadera (y única) vía de salvación. Dichos siglos se caracterizarán, además, por el surgimiento en Europa del Estado-nación como forma efectiva de organización política, un proceso inseparable de la fragmentación de la cristianidad. Sólo de manera muy gradual iría emergiendo un *modus vivendi* al comenzar a cuajar y convertirse en norma una actitud de mayor tolerancia de la diferencia, tanto en el interior de los Estados europeos como entre ellos. Ahora bien, la tolerancia es a su vez un arma de dos filos. Implica, de acuerdo con el argumento adelantado ya por Berger, una falta de convicción, una capacidad de vivir y dejar vivir que no sólo adquiere carácter dominante sino que termina por generalizarse, con lo que da la impresión de que resulta inevitable un nuevo giro epistemológico. En el período tardomoderno, el concepto de Dios *mismo* —o *misma*— ha adquirido tintes cada vez más subjetivos. Los individuos se limitan simplemente a tomar de aquí y de allá lo que les interesa de entre la variada oferta a su alcance para mezclarlo luego a su manera. La religión, como tantas otras cosas, ha pasado a formar parte del mundo de las opciones, los estilos de vida y las preferencias. La gran mayoría no sólo rechaza las convicciones serias sobre la base de sus propios planteamientos personales, sino que comienza a considerarlas difícilmente inteligibles. Las instituciones religiosas evolucionan en consonancia con este estado de cosas: la Iglesia y las sectas dan paso, según la terminología de Bruce, a las confesiones y los cultos —es decir, a unas formas de organización religiosa que reflejan el creciente individualismo de la vida religiosa—. Resulta notable la ausencia del omnipresente dosel sagrado, ese marco religioso general cuya expre-

sión organizacional es la Iglesia universal. Este tipo de nociones no logran ya despertar un eco relevante en el mundo moderno.

Bruce vuelve a tratar estos temas en *God is Dead* (2002a), obra en la que enumera las pruebas tanto favorables como contrarias a la tesis de la secularización que pueden hallarse en particular en el caso británico. Bruce se muestra más bien optimista respecto a esta limitación geográfica, ya que sostiene que buena parte «de lo que resulta aquí significativo puede hallarse asimismo en otros lugares» (2002a, p. xii). Gran Bretaña se convierte así en un caso específico de democracia occidental, un caso en el que, de acuerdo con Bruce, anidan inevitablemente tendencias secularizadoras. Lo que late por tanto implícitamente en este enfoque es la idea de que hay sociedades que marchan a la cabeza de la evolución de los acontecimientos: suponiendo iguales el resto de circunstancias, lo que los británicos o los países noreuropeos hacen actualmente será imitado mañana por otras sociedades. Este supuesto tiene una importancia crucial en la forma en que Bruce entiende el proceso de la secularización. Sin embargo, es precisamente esa idea la que está empezando a cuestionar cada vez más las últimas tendencias del pensamiento sociológico.

Curiosamente, será el propio Bruce quien estudie en un libro más reciente (2003) el lugar que ocupan las democracias occidentales en el mundo moderno. Aquí el argumento es un tanto distinto: *contra* el vigente consenso de opinión que mantienen los científicos sociales —eso es al menos lo que sostiene Bruce—, «las culturas religiosas han hecho, de un modo u otro, grandes aportaciones a la política moderna», y ello en diferentes partes del mundo (2003, p. 254). Existen además importantes diferencias observables en el modo en que se plasman esas influencias. La labor del científico social consiste a un tiempo en discernir esos vínculos y en explicarlos —asunto que constituirá la sustancia de los siguientes capítulos—. Esto es algo que a primera vista resulta paradójico. Como hemos visto, Bruce es conocido fundamentalmente por ser un defensor de la tesis de la secularización, así como por realizar esa tarea con notable energía. Por consiguiente, y teniendo en cuenta el argumento que expone en *Politics and Religion*, ¿hemos de concluir que ha cambiado de opinión? No parece que sea ése el caso. En el marco comparativo en el que se mueve afloran temas de orden muy general, y en particular estos dos: el de las diferencias existentes entre el islam y el cristianismo y el del modo en que la naturaleza comunal del catolicismo se opone al carácter mucho más individualista del protestantismo —punto este en el que surgen los temas que aborda tradicionalmente Bruce: la influencia de la Reforma protestante en la Europa occidental y el gradual surgimiento de la democracia liberal, un sistema político que, por su propia naturaleza, es enemigo de la religión—. La democracia liberal, fuertemente vinculada con la modernización, al menos en Occidente (incluyendo a los Estados Unidos), implica una diversidad religiosa que necesariamente socava la verosimilitud de

los supuestos que articulan las distintas confesiones –todo lo cual evoca cuestiones tranquilizadamente familiares por cuanto son las que acostumbra a tratar Bruce–. El zorro pierde el pelo pero no las mañas, de modo que en las páginas finales de este texto nuestro autor vuelve a situarse en la posición de comprometido defensor de la «tradicional» tesis de la secularización.

Ya en época bastante más reciente pueden hallarse argumentos favorables a este planteamiento en el interesante trabajo de David Voas. La formación de Voas es más la de un demógrafo que la de un sociólogo, con lo que se muestra más cómodo que ningún otro estudioso británico –con la posible excepción de Robin Gill⁷– al manejar el gran volumen de datos al que han de enfrentarse cada vez con mayor frecuencia todos cuantos trabajan en este campo –material en el que incluimos la información procedente del censo británico de 2001–. Voas es un sociómetro *par excellence*. Y, al interpretar esos datos, Voas se atiene a la definición de secularización de Wilson, destacando el declive de la significación social de la religión. Teniendo esto presente, Voas argumenta que, según la mayor parte de los indicadores al uso –actividad, creencia, afiliación formal, adhesión tácita e índole del Estado–, Gran Bretaña está dejando de ser un país cristiano en todos los sentidos, salvo quizá de forma residual. Las tendencias que se constatan (es decir, todas aquellas susceptibles de medición) apuntan a un descenso, no a un crecimiento (Voas, 2003a y 2003b; véase también Voas y Crockett, 2005). Voas reacciona bastante menos a los juicios de valor de carácter cualitativo que expondremos en el capítulo VI, así como a los argumentos que se derivan de ellos caso de que decidamos tenerlos en cuenta. Es importante señalar entre paréntesis que Voas ha trabajado igualmente con los tremendos volúmenes de datos que generan los Estados Unidos, circunstancia que le permite dar a sus trabajos una importante dimensión comparativa. En el próximo capítulo abordaremos el examen de sus perspicaces aportaciones al debate sobre la teoría de las decisiones racionales.

Ningún análisis de la secularización estaría completo sin una amplia referencia a la singular contribución de David Martin a esta controversia, una contribución de enorme relevancia. Martin ha mostrado desde el principio menos convicción que otros respecto al carácter inevitable de la secularización. Ya en la década de los sesenta señalaría, por ejemplo, que el concepto mismo de la secularización le inspiraba serios recelos. Martin daría a conocer esas reticencias en un artículo que suele citarse muy a menudo y aparecido en la colección *Penguin Survey of the Social Sciences* con el provocativo título de «Towards eliminating the concept of secularisation»

⁷ Para precisar aún más, David Voas es un estadounidense que actualmente trabaja en Gran Bretaña. Sus aportaciones al debate relacionado con la religión están incrementando notablemente su reputación a ambos lados del Atlántico.

(Martin, 1965). Ha sido tal el cúmulo de confusiones que ha terminado rodeando a esta noción que sería mejor, según Martin, abandonarla por completo. Con todo, es el texto clásico de Martin –*A General Theory of Secularization* (1978)– el que nos ofrece la clave para comprender su pensamiento en esta materia. El capítulo inicial adopta la forma de un trabajo con cinco apartados en el que Martin expone las distintas trayectorias que sigue el proceso de la secularización en diferentes lugares del mundo y las razones determinantes de dichas contraposiciones. Martin no se limita a recalcar la marcada diferencia que media entre el viejo y el nuevo mundo; también señala las diversas pautas que pueden observarse en varias regiones de Europa. Los análisis que a continuación realiza –muchos de los cuales han pasado a convertirse en textos modélicos de la bibliografía sociológica– bregan con los detalles de los diferentes casos.

Estos estudios resultan decisivos para distinguir las situaciones de Europa y América, por ejemplo, en el caso de las diversas modalidades de inserción de una religión en la sociedad que viene a darle acogida. En Europa, la religión se implanta horizontalmente, siguiendo un proceso que refleja las prácticas de poder que han venido observándose durante siglos en ese continente. En los Estados Unidos, por el contrario, el engarce ha sido más vertical que horizontal. Dado que cada nuevo grupo de colonos traía consigo su particular versión de la confesión religiosa que le era propia (en la mayor parte de los casos cristiana), lo que se constituyó fue un conjunto de identidades que arraigaron profundamente en la vida norteamericana –y lo interesante es que dichas identidades superan y encarnan a un tiempo las diferencias económicas y sociales–. La religión, por ejemplo, puede anular y señalar simultáneamente la posición social. En este sentido, uno de los segmentos de población más significativos es el de la comunidad negra, caracterizada por sus muchas y distintas iglesias, así como por los estrechos lazos existentes entre los movimientos políticos y religiosos.

Tanto Europa como los Estados Unidos albergan, no obstante, una notable diversidad interna. En los Estados Unidos se da una marcada diferencia entre el sur y el norte: por regla general, la vitalidad de la religión mengua a medida que se avanza hacia las regiones septentrionales y en dirección al litoral. En ambos casos descubrimos que una cordillera resulta ser una linde significativa. En Europa, la diversidad es aún más perceptible: piénsese, por ejemplo, en la diferencia que se constata entre el norte protestante (donde es preciso señalar tanto las semejanzas como las diferencias que se observan entre la Gran Bretaña anglosajona y la Escandinavia luterana), en la que deriva de la mezcla religiosa que caracteriza a los Países Bajos y a la Alemania Occidental (según se la llamó en su día), y, por último, en la que manifiestan las naciones latinas del sur, donde el catolicismo sigue conservando una posición predominante y viene poco menos que a monopolizar la tradición. Martin explica y describe a

un tiempo estas diferencias, estableciendo una serie de pautas y vínculos que, en cierta medida, pueden terminar adquiriendo tintes predictivos. Sin embargo, no es eso lo que siempre ocurre. En el año 1978, buena parte de la Europa central y del Este seguía sujeta al control comunista, siendo una parte del continente en la que tanto el laicismo como la secularización formaban parte de la ideología dominante. La caída del muro de Berlín no era todavía más que un sueño. Sin embargo, a partir del año 1989, Martin (1996a) comenzaría a ponerse a la cabeza de quienes ya entonces empezaban a observar y a explicar la evolución del mundo poscomunista —prestando atención una vez más no sólo a las diferencias sino a las semejanzas—. Un extremo queda así cada vez más claro: en aquellos lugares de Europa en los que la religión se vio oficialmente proscrita —lugares en los que iba a convertirse más en vehículo de una ideología alternativa que en vector del pensamiento dominante— iba a surgir un conjunto de relaciones notablemente distinto, pudiéndose contemplar en consecuencia un abanico de futuros bastante diferentes.

Martin daría un último paso (1990, 2002a) al completar el capítulo pendiente de *A General Theory of Secularization*, esto es, el que aborda el caso de Latinoamérica. Aquí Martin ha sido el primero en estudiar el inesperado, y no obstante enorme, auge del pentecostalismo, logrando con sus trabajos que la comunidad sociológica —no siempre dispuesta a fijarse en los acontecimientos que están produciéndose— centrara su atención en este fenómeno. La aportación de Martin a este campo será uno de los elementos decisivos del apartado final de este capítulo, sin olvidar que también formará parte de un debate que en la segunda parte examinará más a fondo estas cuestiones. En términos más inmediatos, hemos de prestar atención a una característica más del trabajo de Martin —una característica bastante diferente—. Me refiero a la importancia que tienen las disciplinas afines en la comprensión del proceso de la secularización. Para ser más precisos, las investigaciones de Martin demuestran en primer lugar —quizá en mayor medida que las de cualquier otro autor— lo importante que es disponer de una perspectiva histórica bien informada, pero también, y en segundo lugar, señalan los estrechos vínculos que existen entre la religión y los procesos políticos. En caso de que pasemos por alto cualquiera de estos dos elementos, es muy probable que se produzcan graves malentendidos. El estudio de la religión es necesariamente un empeño multidisciplinar⁸.

Hasta el momento, el presente capítulo ha venido centrándose en el debate que se verifica en lengua inglesa, teniendo no obstante presente que, para un cierto número de autores de la subdisciplina, el inglés es una segun-

⁸ Dejando aquí a un lado sus escritos en ciencias sociales, Martin es también un consumado teólogo. Cada vez cobra más fuerza la idea de que la mejor manera de calificar su trabajo es entenderla como una forma de socio-teología.

da lengua. Con todo, es evidente que los avances no se agotan en la aportación anglófona. De ahí que sea preciso ocuparse al menos de un destacado grupo de eruditos franceses interesados por el lugar que ocupa la religión en el mundo moderno. En la ininterrumpida serie de escritos que ha aportado a nuestro campo de estudio, Danièle Hervieu-Léger (1986, 1993, 2003) ha ideado un enfoque que le permite abordar de un modo notablemente diferente el análisis de la secularización —no siendo de extrañar que no sólo se funde en el caso francés, empleándolo a manera de ejemplo empírico, sino que se base asimismo en un peculiar discurso sociológico—. De acuerdo con Hervieu-Léger (1986), es cierto que en las sociedades modernas vienen a desaparecer algunas formas concretas de vida religiosa (la asistencia regular a la celebración de la misa, por ejemplo, o la aceptación incondicional de la doctrina cristiana), pero es igualmente evidente que las sociedades modernas generan una necesidad específica de religión. Se anima a los individuos del siglo xx a buscar respuestas, a hallar soluciones, a hacer progresos y a concretar avances, de modo que, a medida que las sociedades modernas evolucionan, esas aspiraciones pasan a convertirse en una parte cada vez más normal de la experiencia humana. Con todo, su materialización es —y debe seguir siendo— problemática, dado que la meta será siempre esquiva. Existe una brecha permanente entre las experiencias de la vida cotidiana y las expectativas que apuntan en la lejanía del horizonte o van incluso más allá de él. Es este espacio utópico el que genera la necesidad de una esfera religiosa en el análisis de Hervieu-Léger, aunque dicha esfera ha de presentarse ahora en formas que resulten compatibles con la modernidad. De este modo, el proceso de la secularización revela no consistir tanto en la desaparición total de la religión, sino en la constante reorganización de la naturaleza de la religión y sus formas, una reorganización cuyas configuraciones alcancen a compaginarse con la vida moderna. Los dos ejemplos que cita Hervieu-Léger son el de las comunidades de apoyo emocional que podemos detectar tanto dentro como fuera de los principales troncos confesionales de la sociedad occidental (y que a menudo son de índole carismática) y el de los tipos de religión que ofrecen sólidos referentes identitarios (sea en el ámbito étnico o en el doctrinal), los cuales actúan como guía en el heterogéneo flujo de la vida moderna.

En *La religión, hilo de memoria* (1993/2000), Hervieu-Léger saca el máximo partido a estas ideas y examina con cierto detalle tanto las cuestiones de definición, inevitables en el estudio de la religión (véase el capítulo I), como el proceso de la transmisión religiosa. El extremo que adquiere aquí relevancia es justamente este último. Si el hilo de la memoria queda roto y el proceso de la transmisión religiosa comenzara a presentar deficiencias, se haría difícil eludir la conclusión de que se ha producido alguna forma de secularización. Lo que yo misma he escrito en uno de mis libros —*Religion in Modern Europe* (2000a)— es en buena medida una aplicación de estas ideas al caso europeo. En él examino con detalle,

y prestando atención tanto a los ejemplos religiosos como a los laicos, los marcos institucionales que permiten (o no) mantener la memoria religiosa de Europa (o más exactamente las «memorias», en plural). Los resultados de esta indagación son complejos: en algunos aspectos el hilo de la memoria pende de una única hebra, cuando no se presenta decididamente quebrado⁹. En otros, sin embargo, resulta notablemente resiliente, dado que encuentra nuevas formas de perpetuarse en la modernidad tardía. En la segunda parte examinaremos tanto las nuevas como las viejas formas de la vida religiosa europea.

Queda todavía un importante extremo por mencionar. Guarda relación con las implicaciones que tienen tanto los argumentos de Hervieu-Léger como los míos propios. Ambos razonamientos coinciden en afirmar que en Europa se ha producido una especie de desenlace, esto es, que ya no es posible seguir dando por sentada la existencia de una memoria religiosa común sustentada en las confesiones históricas —conclusión que se hace eco de uno de los puntos esenciales del planteamiento de Berger—. Este proceso ha avanzado más en unos lugares que en otros, y la razón de esa diferencia de estadios es un reflejo de las distintas trayectorias ya expuestas por Martin. No obstante, la rotura de ese hilo de memoria (se haya verificado ya en la práctica o se mantenga todavía como elemento potencial) no es sino la mitad del asunto. Hemos de escudriñar el futuro además del pasado y plantear la pregunta obligada: ¿qué es lo que vendrá a aflorar una vez que se haya materializado ese desplome? Precisamente el hecho de que los análisis de Hervieu-Léger y Davie procedan a abrir nuevos debates, además de a dar por zanjados algunos de los antiguos, determina que resulten significativamente diferentes de los de Wilson o Bruce, quienes prácticamente no abordan ninguna cuestión relacionada con el futuro de la religión, al margen del continuado declive de su significación social.

Para atar algunos cabos

¿Cómo podemos presentar entonces el material que hemos venido reuniendo hasta el momento? ¿Cuáles son las características fundamentales de la secularización y cómo habremos de explicarlas? Y, en segundo lugar, ¿de qué modo refleja el debate académico estas particularidades?

La secularización es un concepto multidimensional. Además, resulta muy frecuente que dichas dimensiones operen independientemente unas

⁹ Hervieu-Léger subraya en su más reciente obra, *Catholicisme, la fin d'un monde* (2003), que ese hilo de memoria aparece roto en el caso francés. El propio título resulta significativo, ya que Hervieu-Léger argumenta que, de hecho, el catolicismo francés se ha derrumbado, al menos en el sentido de que su conservación implicaría algo que ya no se da: la persistencia de una cultura común, derivada a su vez de un conjunto de conocimientos compartidos y de la aceptación de unas normas de conducta consensuadas.

de otras. De ahí la necesidad de insistir en la claridad conceptual, ya que sólo así podremos asegurarnos de estar comparando en todos los casos términos homogéneos y de extraer las inferencias más exactas de los argumentos que reunamos —una necesidad que han subrayado repetidas veces Dobbelaere y Casanova—. El pluralismo revela ser un tema notablemente significativo: tanto Berger como Bruce coinciden en afirmar que un incremento en el abanico de opciones religiosas viene a socavar necesariamente la idea de que los supuestos religiosos sean otros tantos elementos dados. La determinación de si esta circunstancia conduce o no de forma inevitable a la secularización es ya una cuestión de más difícil respuesta —de hecho es la encrucijada en la que los caminos de Bruce y Berger (véase más adelante) toman rumbos diferentes—. La definición que da Wilson del proceso de la secularización —esto es, que la significación social de la religión decrece en las sociedades modernas— permite a muchos eruditos disponer de un importante punto de referencia. No obstante, ese declive es más acusado en unos lugares que en otros —de ahí la necesidad de prestar la más detallada atención a las peculiaridades de la evolución histórica—. El pasado configura el presente; el futuro, sin embargo, permanece abierto. Dado el actual estado de cosas, es más probable que asistamos a una transformación de la religión que a su desaparición, incluso en Europa. La naturaleza de esas transformaciones exigirá un cuidadoso y pormenorizado examen, tarea que justamente han señalado tanto Hervieu-Léger como Davie.

EL PROFUNDO CAMBIO QUE EXPERIMENTA EL DEBATE EN LAS POSTRIMERÍAS DEL MILENIO

Con todo, al perfilarse en el horizonte el final del siglo xx, se produce una abrupta modificación en las controversias de la subdisciplina. Hasta principios de la década de los noventa, se siguió asumiendo por regla general la existencia de un vínculo de causa a efecto entre la modernización y la secularización. Se daban algunos casos excepcionales, pero obedecían a razones específicas. Podía explicarse, por ejemplo, la religiosidad de Irlanda o de Polonia aludiendo a los lazos que en esos países unían a la religión con la identidad nacional. El caso de los Estados Unidos se abordaba de manera similar, aunque aquí el desafío era algo mayor: ¿cómo podía explicarse que en el país más avanzado del mundo desde el punto de vista tecnológico se mantuvieran sin solución de continuidad las prácticas religiosas? Además, si el planteamiento en su conjunto comienza a cambiar de sesgo, será justamente en relación con los Estados Unidos. En lugar de argumentar que existen razones específicas que explican la vitalidad religiosa de los Estados Unidos de hoy, y que se trata además de razones que precisan de un atento y pormenorizado análisis —asunto que

habría de ocupar a los estudiosos durante gran parte del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial—, lo que empieza a cobrar fuerza es la idea de que Europa constituye un caso excepcional. Los parámetros del debate se modifican inmediatamente en consonancia con esta nueva perspectiva. No se considera ya que las formas europeas de la religión constituyan el prototipo global. Antes al contrario, quedan convertidas en una más de las muchas tendencias que integran lo que entendemos por identidad europea. O por exponerlo de otro modo: el relativo laicismo de Europa no es un modelo destinado a la exportación; es algo distintivo, peculiar, del particular rincón del mundo que ocupa Europa. ¿Cuál era entonces la naturaleza de esta propensión específicamente europea en el último tramo del siglo xx, y qué dirección vendrá a tomar en las décadas venideras? Son justamente estas cuestiones las que han vertebrado mis más recientes trabajos en el campo de la sociología de la religión (Davie, 2002a).

Dos estudiosos en particular ilustran este importante cambio de perspectiva —de hecho ya hemos hablado de sus obras—. El primero de ellos es David Martin, autor que en 1991 publicaría un segundo artículo clave, en esta ocasión en el *British Journal of Sociology*. Una vez más, el título resulta significativo. Las páginas iniciales de «The secularization issue: prospect and retrospect» apuntan al contenido de un anterior análisis de Martin —en concreto al hecho de que las teorías de la secularización han caminado hasta hace poco en una sola dirección, dado que eran la materialización de un conjunto de «supuestos filosóficos tácitos, [y resultado] de un epifenomenalismo selectivo, de una cierta incoherencia conceptual y de una actitud de indiferencia hacia la complejidad histórica» (1991, *abstract*)—. En la segunda parte de este mismo trabajo, Martin estructura lo que a estas alturas nos resultará ya un tema familiar: el de los vínculos entre las versiones más drásticas de la tesis de la secularización y el contexto europeo en el que vinieron a surgir. El extremo esencial aparece nítidamente resaltado: señala el hecho de que, en la Europa occidental, existen circunstancias o condiciones particulares que explican la intensidad relativamente elevada de los indicadores de secularización que se detectan en esta parte del mundo (e, incluso dentro de este ámbito, la magnitud de las señales será más acentuada en unos lugares que en otros). La forma exacta en que tiene lugar dicho proceso es variable: en el norte protestante, el Estado ha dado acogida a las iglesias; en el sur latino (y de manera particularmente notable en Francia) la estructura estatal las ha excluido. En ambos casos, la significación de la religión como fuerza independiente se ve inevitablemente menguada. Sin embargo, fuera de Europa (e incluso en aquellas regiones del continente que han vivido en primera persona la experiencia del comunismo) se han dado combinaciones muy distintas. Los elementos clave se han alineado de diferente modo, lo que ha desembocado en un conjunto de perspectivas de futuro notablemente divergentes. La activa religiosidad de los Estados Unidos, el hecho de que en términos globales el cristianismo se concentre

masivamente en el sur y el surgimiento del islam como factor de peso en el mundo moderno son realidades que vienen a ilustrar algunas de esas direcciones diversas. Las teorías que brotan del contexto europeo no logran explicarlas adecuadamente. Además se trata de una cuestión urgente: cada vez se aprecia con más meridiana claridad que, si queremos entender la naturaleza de la religión en el mundo moderno, necesitamos dotarnos de paradigmas nuevos que aborden de manera diferente las cuestiones propias de la sociología de la religión.

El mismo Martin ha trabajado en dos esferas con particular intensidad: en el análisis de la situación existente tras el periodo comunista en el centro y el este de Europa y en el crecimiento exponencial que ha registrado el pentecostalismo en el hemisferio sur. Es justamente el empuje de la información empírica que le han proporcionado estos casos lo que le ha llevado a expresar con más contundencia que antes los recelos que ya inicialmente le había inspirado la tesis de la secularización. El penúltimo párrafo del artículo del año 1991 contiene una última carga de profundidad (véase también Martin, 1996c). Los factores mismos que vienen a explicar en el conjunto de Europa el declive de las formas históricas de religión (los negativos vínculos de las instituciones religiosas con el poder en el norte y la alternativa racionalista que asociamos fundamentalmente con la República francesa) muestran signos de retroceso, lo que está dejando libre el hueco que hasta ahora venían ocupando quienes se oponían a determinadas formas de religión. También se observa, y exactamente al mismo tiempo, que Europa se está viendo inundada por nuevos modelos de religión (tanto cristianos como no cristianos), en especial por aquellos que practican los miembros de la población musulmana, cada vez más significativa. La consecuencia de esta suma de factores, enteramente inédita, dista mucho de poder determinarse con claridad: las predicciones de que disponemos van del augurio de una fragmentación total a la posibilidad de una importante reactivación. La lectura que yo misma hago de estos acontecimientos se sitúa a medio camino de esos dos extremos, y la expondré con más detalle en el capítulo VII. Valiéndome de una especie de fórmula condensada, podría resumirla como sigue: preveo un cambio que nos haga pasar de una tendencia a «abandonar» (las confesiones históricas) a otra más proclive a «incorporarse» a ellas (a través de un gran número de grupos religiosos diferentes, entre los que *incluyo* a las iglesias históricas), aunque dicha incorporación presentará, a mi juicio, formas específicamente adaptadas al contexto europeo¹⁰.

El cambio de rumbo de Berger resulta todavía más espectacular. En muchos aspectos, su posición ha dado un giro completo, pasando de de-

¹⁰ Véase también Martin (2005a), obra en la que se recoge una serie de ensayos, muchos de los cuales resultan relevantes para los temas que aquí tratamos. En Martin (2005b) puede encontrarse una exposición más breve en la que vienen a resumirse las posiciones que se han estado manteniendo respecto de la secularización en cerca de cuarenta años.

fender la idea de que la secularización es una característica central de las sociedades modernas y necesariamente plurales a exponer una incisiva crítica de esa posición (y hemos de tener en cuenta que sus recelos comienzan a aparecer ya a principios de la década de los setenta). Berger modificaría su planteamiento teórico a la luz de los datos que están observándose en todo el mundo. De nuevo, lo que habla en contra de la teoría de la secularización es la no interrumpida actividad religiosa de muchos estadounidenses y el creciente relieve que viene mostrando la religión en casi todas las regiones del mundo en vías de desarrollo. Para apreciar el vuelco que ha experimentado su pensamiento, vale la pena citar por extenso al propio Berger:

Lo que yo sostengo es que el supuesto de que vivimos en un mundo secularizado es falso. El mundo de hoy, salvo algunas excepciones –de las que me ocuparé en breve–, es tan furibundamente religioso como siempre. Esto significa que el íntegro conjunto de la bibliografía escrita por los historiadores y los científicos sociales, englobada bajo el rótulo de «teoría de la secularización», es en esencia erróneo. En mis primeros trabajos yo mismo he contribuido a esa bibliografía. Me hallaba bien acompañado: la mayoría de los sociólogos de la religión poseían un punto de vista similar, y todos teníamos buenas razones para sostenerlo. Algunos de los textos que entonces elaboramos todavía se sostienen [...].

Pese a que la expresión «teoría de la secularización» aluda a los trabajos realizados entre las décadas de los cincuenta y los sesenta, la idea clave de esta teoría se remonta en realidad a la Ilustración. Se trata de una noción sencilla: la modernización conduce necesariamente al declive de la religión, tanto en la sociedad como en la mente de los individuos. Y es justamente esta idea central la que ha resultado ser falsa (1999b, pp. 2-3).

Siguiendo esta línea argumental, los teóricos de la sociología de la religión no deberían seguir cediendo a la inercia de asumir la posición de la secularización. Antes al contrario, la secularización se convierte en una teoría de aplicación relativamente limitada, adaptada sobre todo al caso europeo pero mucho menos útil en otras partes del mundo. La tarea de los sociólogos se modifica en consonancia con este giro: lo que ahora se pide a los autores y a las autoras que trabajan en este campo es más bien que expliquen las razones de la ausencia de la religión en el mundo y no las de su presencia. Esto implica nada menos que la asunción de un cambio de paradigma en la sociología de la religión.

No puede decirse en modo alguno que todo el ámbito académico esté a favor de esta nueva perspectiva. Bruce, por ejemplo, sostiene que la transformación del punto de vista de Berger es una «retractación innecesaria» (Bruce, 2001). Sin duda Voas se mostraría de acuerdo. En un capítulo dedicado precisamente a este aspecto de la obra de Berger, Bruce

argumenta que «las contribuciones originales que [este autor] ha realizado al enfoque de la secularización siguen siendo válidas, pues no sólo confiesa unos pecados que no ha cometido sino que los argumentos que esgrime en contra de sus propios planteamientos iniciales carecen de fuerza persuasiva» (2001, p. 87). Bruce se detiene en cada uno de los argumentos de Berger –el crecimiento de las iglesias conservadora y evangélica en los Estados Unidos, el decaimiento de las confesiones liberales, la persistencia de la religión (aunque no de la asistencia a los oficios religiosos) en otras sociedades occidentales y la vitalidad de la religión en otros lugares del mundo– y nos ofrece en cada caso un punto de vista alternativo que se adecua a la percepción que él mismo tiene de la secularización. Al proceder de este modo, suscita una cuestión crucial: ¿seguirán las sociedades del segundo y el tercer mundo el modelo que según Bruce responde irrefutablemente a lo observable en las democracias liberales modernas? O, en otras palabras, ¿existe un vínculo necesario entre la creciente prosperidad y el descenso de la implicación personal en las prácticas de las ortodoxias religiosas? La respuesta no puede venir sino de la mano de una esmerada indagación empírica. Los recientes trabajos de Norris e Inglehart (2004) nos brindan en este sentido un importante punto de partida, y lo interesante es que encuentran elementos favorables a la tesis de la secularización. En el capítulo V nos ocuparemos con mayor detalle de su argumentación.

Mientras tanto, Berger, Martin y de hecho yo misma estamos cada vez menos convencidos de que el vínculo entre modernización y secularización pueda seguir sosteniéndose, al menos en una parte notablemente significativa del Occidente próspero, por no hablar del mundo en vías de desarrollo –un cambio de perspectiva que está consolidándose claramente¹¹. Y, si eso es efectivamente lo que está sucediendo, las implicaciones que se derivan, tanto en la esfera política como en el ámbito de la teoría sociológica, son inmensas. De ahí que resulte de crucial importancia que nosotros –es decir, los académicos, los periodistas, los políticos, los impulsores de medidas públicas y los fieles que practican una religión– nos cerciorem de haber «acertado» en el diagnóstico.

¹¹ Véase, por ejemplo, la importante colección de artículos que se encuentran en «After secularization», título de un número extraordinario de la *Hedgehog Review* 8/1&2 (2006).

LA TEORÍA DE LAS DECISIONES RACIONALES

Este capítulo continúa el anterior en un aspecto, ya que se ocupa de un marco teórico que, según sus defensores, puede explicar las complejas relaciones entre la religión y el mundo moderno, exigiendo además muy escasos requisitos. Este enfoque, producto del pensamiento sociológico estadounidense, ha dado en conocerse como *teoría de las decisiones racionales* (TDR, o RCT según sus siglas en inglés, *rational choice theory*) y no cabe duda de que está ejerciendo un notable impacto en el estudio sociológico de la religión. El contraste con la teoría de la secularización se hace inmediatamente patente en la medida en que la TDR es una forma de teorización que reconoce la existencia de vínculos más positivos que negativos entre el pluralismo y la actividad religiosos. Además, la TDR considera que la ausencia de un mercado religioso constituye la razón principal de la relativa falta de vitalidad religiosa en la Europa occidental. De hecho, en muchos aspectos, la TDR es a los Estados Unidos lo que la teoría de la secularización es a Europa, lo que ha llevado a algunos comentaristas a sostener que la TDR es «espléndidamente estadounidense» (Simpson, 1990). En términos bastante más modestos, es obvio que hay una correspondencia entre el contexto del que surge esta forma de concebir las cosas y la naturaleza de la propia teoría, hecho que suscita preguntas ineludibles respecto a la aplicación del enfoque basado en la toma de decisiones racionales en otras partes del mundo. El debate que vamos a exponer a continuación se organiza teniendo bien presentes estas premisas.

El primer apartado presentará la noción del cambio de paradigma en el campo de la sociología de la religión y adoptará como punto de partida el contenido de un artículo publicado por R. Stephen Warner a principios de la década de los noventa. El segundo expondrá los principios de la propia teoría de las decisiones racionales, enumerando a los más destacados es-

tudiosos que han contribuido a esta empresa y esbozando sus principales ideas. El apartado siguiente apuntará –aunque procediendo antes a una selección, dado su elevado número– al tipo de aplicaciones que permite el marco de la TDR y prestará una particular atención tanto a los ejemplos europeos como a los casos latinoamericanos. La cuarta parte de este capítulo adoptará una actitud más crítica, ya que trazará el perfil de un conjunto de reservas conceptuales relacionadas con la teoría de las decisiones racionales, procediendo además a separar dichas reticencias en grupos claramente diferenciados: el de las cautelas asociadas en primer término con cuestiones de orden conceptual o metodológico; el de las que vienen a poner en tela de juicio determinadas partes del análisis, aceptando no obstante otras, y el de las que rechazan de plano el enfoque de la TDR. Para finalizar, prestaremos una minuciosa atención a los usos que se han dado a la TDR en ámbitos alejados del contexto estadounidense, preguntándonos en particular si esta teoría puede hallar eco en Europa y, en caso afirmativo, en qué medida. ¿Nos hallamos aquí ante un juego de todo o nada?

RAZONES PARA UN CAMBIO DE PARADIGMA

Como en el caso de la teoría de la secularización, también en este caso podemos relacionar el surgimiento de las fases clave que determinan la aparición de la TDR con un conjunto específico de publicaciones. El artículo de Warner titulado «Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States», publicado en el año 1993 en la *American Journal of Sociology*, es uno de esos textos, aunque habremos de tener presente que Warner recalca numerosas veces que, si bien el nuevo paradigma en cuya elaboración está trabajando se halla muy próximo a la TDR, no debe confundirse con ella (1997, p. 196). No obstante, a partir del año 1993, la tesis de la secularización, que ya venía encajando las críticas de un creciente número de eruditos de ambas orillas del Atlántico, se ha visto obligada a justificar que efectivamente pueda aplicarse al contexto estadounidense, dado que no es posible seguir dando por sentados los supuestos que la vertebran. El cambio ha sido gradual, como el propio Warner aclara, y de hecho su mismo artículo ha sido parte del proceso que el autor trata de explicar. Vistas las cosas con la perspectiva del tiempo, no hay ya estudioso alguno que pueda permitirse el lujo de pasar por alto esta contribución a la bibliografía de la sociología de la religión, coincida o no con sus presupuestos. Por consiguiente, será preciso tomar determinadas decisiones en relación con el hecho de si la teoría de la secularización resulta apropiada o no al caso estadounidense (o a cualquier otro, en realidad), ya que durante bastante tiempo sus planteamientos han venido dándose simplemente por supuestos.

Todavía más relevante para la argumentación expuesta tanto en el último capítulo como en éste resulta sin embargo el extremo que viene a resaltar Warner en su artículo del año 1993 –y que ampliará considerablemente en el de 1997 (Warner, 1997, pp. 194-196)–. Me refiero a la circunstancia de que la tesis de la secularización tenga sus orígenes en Europa, mientras que el nuevo paradigma que viene a sugerir Warner se esté gestando en los Estados Unidos. Los primeros pasos de ambos modelos no nos retrotraen unas cuantas décadas, sino varios siglos. Para ser más exactos, la tesis de la secularización, de acuerdo con Warner, hunde sus raíces en la Europa medieval, dado que su arranque se sitúa hace unos ochocientos años. El elemento clave es la existencia de una Iglesia que monopoliza el culto y que tiene autoridad sobre el conjunto de la sociedad. Una serie de elementos de legitimación, de carácter formal e informal, proporcionan sustentación tanto a la Iglesia en sí como al ejercicio de su autoridad social. Además, es el propio monopolio lo que actúa como estructura de verosimilitud –lo que significa que la autoridad de la Iglesia no sólo no es puesta en cuestión sino que resulta incuestionable–. Dado que el monopolio y la verosimilitud son dos factores inseparables, es inevitable que el creciente pluralismo ideológico y cultural venga a minar el segundo de esos elementos, el de la verosimilitud, según un proceso constante que obedece a múltiples causas. La documentación de dicho proceso, esto es, la justificación de la gradual socava a que se ve expuesto el monopolio religioso de una Iglesia, es una de las tareas capitales de los sociólogos, quienes con todo acierto señalan que su objeto de estudio (en tanto que metanarrativa) es el proceso de la secularización.

El paradigma, o la metanarrativa, alternativo se inicia en un periodo notablemente más tardío –digamos hace unos doscientos años, no hace ochocientos, y en un escenario que no se sitúa ya en el viejo mundo sino en el nuevo–. Hemos de añadir, para ser más exactos, que se pone en marcha en el momento en que los Estados Unidos comienzan a dar sus primeros pasos como nación independiente. En esta época no había ninguna Iglesia estatal que viniera a ostentar el monopolio de la práctica religiosa; simplemente existía un espacio social semipúblico que ningún grupo alcanzaba a dominar. Y, para colmar ese espacio, surgieron todo tipo de grupos y confesiones diferentes, dándose además la circunstancia de que cada uno de ellos comenzó a utilizar unos determinados emblemas religiosos a modo de distintivos identitarios (siendo a este respecto la religión mucho más importante que la clase social). La mera supervivencia requería ya una considerable cantidad de tiempo, talento y dinero, por no mencionar que también exigía la capacidad de atraer a la propia causa al suficiente número de adeptos como para hacer frente a la fuerte competencia. Había infinitas opciones, y es obvio que la posibilidad de elegir implica tanto el rechazo como la aceptación. Las semejanzas con la situación actual de los Estados Unidos saltan a la vista inmediatamente.

Es curioso, como el propio Warner deja claro, que podamos recurrir a los clásicos en ambas situaciones, aunque de formas bastante distintas. De este modo podemos construir las identidades en términos durkheimianos, bien en relación con el conjunto de la sociedad (en Europa), bien mediante lazos con una determinada comunidad inscrita en el seno de aquella (como en los Estados Unidos). De manera similar, podemos considerar que las sectas protestantes vienen a socavar el monopolio del catolicismo en Europa, o juzgar, de modo notablemente más positivo, que se limitan a competir con él en el mercado religioso estadounidense —en cualquier caso las intuiciones de Weber resultan de gran utilidad—. Y, a la inversa, es muy probable que los esfuerzos por imponer sistemáticamente, bien la teoría de la secularización, bien el paradigma de la teoría de las decisiones racionales (TDR) en su correspondiente contexto, terminen por generar problemas. Dichos esfuerzos brotan de la convicción de que ha de haber necesariamente un paradigma cierto, y sólo uno, sean cuales sean las circunstancias. Esa actitud no es sensata, como habremos de subrayar enérgicamente en las páginas que siguen, lo que no quiere decir que no puedan emplearse los elementos de cada enfoque para esclarecer determinados aspectos de la situación alternativa, ya que es obvio que puede hacerse, y con notables consecuencias. No obstante, y al objeto de desarrollar el argumento, es importante comprender tanto los elementos que integran la médula de la TDR como el trasfondo teórico del que surgen dichos elementos.

LA TEORÍA Y LOS TEÓRICOS

En sí misma, la teoría es relativamente simple: se limita a postular que los individuos son naturalmente religiosos (pues se trata de una tendencia inherente a la condición humana) y tienden a ejercer sus opciones religiosas, como hacen con cualquier otra opción, a fin de maximizar los beneficios (con independencia de cómo se conciban) y de minimizar las pérdidas. La expresión «como hacen con cualquier otra opción» resulta aquí decisiva, ya que nos recuerda que la teoría de las decisiones racionales es una teoría que se emplea en distintas ramas de la ciencia social para explicar muchos y variados aspectos de la conducta humana. De este hecho se sigue la existencia de una gran coherencia teórica entre disciplinas tan diversas como la economía, la sociología, ciertos tipos de psicología, la ciencia política, la filosofía moral y el derecho (Young, 1996, p. xi). Al margen de las resoluciones religiosas, la TDR puede utilizarse para explicar la actividad económica, el consumo cultural, las opciones políticas (incluyendo el comportamiento electoral), las alternativas morales y toda suerte de compromisos voluntarios. Los vínculos entre la actividad religiosa y otras formas de vida individual y social se hacen inmediatamente

patentes, lo que constituye una de las características más netamente positivas del enfoque basado en la teoría de las decisiones racionales.

Concretando un poco más, la teoría de las decisiones racionales se basa en dos formas de teorización de la ciencia social: en primer lugar, en las modalidades del pensamiento económico que Gary Becker ejemplifica a la perfección en *The Economic Approach to Human Behaviour* (1976), cuyos planteamientos derivan a su vez del individualismo utilitarista al que se adhiere Adam Smith y, en segundo lugar, en ciertos elementos de la teoría del intercambio tomada de la psicología, enfoque que iniciarían en la década de los sesenta George Homans y Peter Blau y que se caracteriza por conceder al actor un papel central en el pensamiento sociológico. Al hacer confluir estas dos tendencias, los teóricos de la TDR trabajan con un principio en mente: el de «un actor intencional que trata de evitar los costes y maximizar los beneficios» (Hak, 1998, p. 403). Hay teóricos de la religión que consideran controvertido incluso este punto de partida: aquellos, por ejemplo, que juzgan que la maximización de los beneficios es contraria a la esencia de la religión. Sin embargo, no tiene por qué ser necesariamente así; todo depende de cómo concibamos el beneficio (por beneficio podemos entender entre otras cosas, por ejemplo, la iluminación espiritual). La maximización del beneficio tampoco tiene por qué implicar indefectiblemente una actitud egoísta. Si un individuo, sea hombre o mujer, incluye entre sus aspiraciones el altruismo, hemos de deducir que la acción intencional de dicho individuo irá dirigida a incrementar la conducta altruista y a minimizar la egoísta.

Dicho del modo más sencillo, la aplicación de la teoría de las decisiones racionales a la religión sigue dos vías de desarrollo diferentes. Por un lado, asume la presencia de un actor racional intencional que busca, entre otras muchas cosas, una satisfacción religiosa y, por otro, presupone la existencia de un mercado religioso en el que dicho actor o actriz lleva a efecto sus decisiones. De aquí se sigue que para muchos de los defensores de la TDR, por no decir para todos, la teoría opera más en términos de oferta que de demanda: la actividad religiosa se incrementará allí donde se constate una abundante oferta de opciones religiosas y donde exista una amplia variedad de «marcas» para proponerlas (entendiendo por «marcas» los distintos tipos de organizaciones religiosas). Por el contrario, disminuirá en aquellos lugares en que dicha oferta sea limitada. Los más firmes partidarios de la teoría de las decisiones racionales son Stark y Bainbridge, junto con Roger Finke y Laurence Iannaccone, aunque hemos de tener presente que muchos de los artículos y libros que se han publicado en este campo son de autoría compartida. Los siguientes párrafos no vienen sino a enumerar sucintamente el vasto y creciente corpus de trabajos teóricos que vienen realizando los miembros de este grupo (además de otros autores). Al interpretar este compendio, es importante no perder de vista que la aplicación de la teoría de las decisiones racionales

les al campo religioso es relativamente nueva, lo que determina que en muchos aspectos los análisis sobre el particular se hallen todavía en fase de evolución.

Rodney Stark y William Sims Bainbridge

En la década de los ochenta vieron la luz dos libros. El primero de ellos se titulaba *The Future of Religion* (Stark y Bainbridge, 1985) y el segundo, *A Theory of Religion* (Stark y Bainbridge, 1987). Las dos obras venían a engarzar un conjunto de ideas que ya habían aparecido en anteriores ensayos (por ejemplo el de Stark y Bainbridge, 1980) y ambas estaban llamadas a convertirse en textos revolucionarios en el ámbito de la sociología de la religión. En *The Future of Religion* se intenta explicar la persistencia de la religión —principalmente en la sociedad estadounidense— en una época en que muchos científicos sociales predecían con toda confianza (e incluso regocijo) la desaparición de la religión. No cabe duda de que la secularización es un hecho, pero se trata de un fenómeno que se encuentra en todas las economías religiosas, y no sólo, ni necesariamente, en las modernas. Además, la secularización forma parte de un ciclo en permanente actividad. Dado que la secularización se manifiesta en toda sociedad dada, viene a estimular dos procesos que se compensan mutuamente: uno de reactivación religiosa y otro de innovación. De aquí se sigue que la religión no es algo que esté desapareciendo de las sociedades modernas, sino que se trata más bien de un factor que, a largo plazo, fluye y refluye como una marea en todas las sociedades.

[L]os científicos sociales han malinterpretado el futuro de la religión, no sólo porque deseaban fervientemente que la religión desapareciese, sino también porque se han revelado incapaces de reconocer el carácter dinámico de las economías religiosas. Centrarse únicamente en la secularización es incapacitarse para apreciar que dicho proceso forma parte de una estructura mucho más amplia y provista de implicaciones complementarias... Nosotros sostenemos que, en el seno de la sociedad, las fuentes de la religión se hallan en perpetuo cambio pero que la cantidad global de religión permanece constante (1985, pp. 2-3).

De ahí la atrevida afirmación con la que Stark y Bainbridge concluyen el capítulo introductorio: «Todo nuestro trabajo muestra que la religión es una expresión directa de las necesidades humanas y, por tanto, auguramos un resplandeciente futuro tanto a la religión como a la disciplina que se encarga de su estudio científico» (1985, p. 18).

Desde luego, es mucho lo que depende del modo en que definamos la religión. La consideración de este extremo conduce directamente a Stark

y a Bainbridge a elaborar una serie de proposiciones lógicas que terminan convirtiéndose por sí mismas en una teoría deductiva de la religión. Estos fundamentos argumentales constituyen el núcleo de la teoría de las decisiones racionales, al menos en la forma en que se aplica a la religión. Utilizando los escritos de Homans como punto de partida, Stark y Bainbridge muestran que los seres humanos buscan aquello que juzgan gratificante y procuran evitar cuanto perciben como un coste. En esta fase del trabajo de nuestros autores, uno de los factores decisivos del planteamiento expuesto es la idea de las compensaciones. Ocurre sencillamente que algunas de las recompensas —por ejemplo, la confianza en la vida ultraterrena— no pueden alcanzarse sin más, pese a lo mucho que el individuo pueda desearlas. Entonces, lo que la persona hace es optar por una compensación —una especie de pagaré por el que se adquiere la firme esperanza de obtener la recompensa en cuestión con tal de realizar determinadas acciones o de satisfacer ciertos requerimientos en tanto no llegue el momento de recibirla—. Las organizaciones religiosas de toda clase se convierten así en la fuente de la que extraer un particular tipo de compensaciones. Al actuar como mediadores con lo sobrenatural, dichas organizaciones ofrecen respuestas a las preguntas existenciales a las que todos nos enfrentamos. De ahí que, al definir la religión, Stark y Bainbridge mantengan que se trata de «organizaciones humanas comprometidas principalmente con la procura de compensaciones de orden general basadas en supuestos relacionados con lo sobrenatural» (1985, p. 8).

Cerca de dos años más tarde, *A Theory of Religion* (1987) nos ofrecerá precisamente lo que el título expresa: una teoría deductiva de la religión basada en 344 proposiciones encadenadas que a su vez emanan de un conjunto de axiomas. Los axiomas tratan de la naturaleza humana y de las condiciones de nuestra existencia, circunstancias de las que puede deducirse tanto el hecho de que en toda sociedad humana surja el fenómeno de la religión como la circunstancia de que persista. El objetivo de la teoría no estriba sólo en asumir la vitalidad que muestra de forma continuada la práctica de la religión en los Estados Unidos de hoy, sino también en explicar las diversas formas de vida religiosa que brotan en diferentes grupos de personas y en distintos lugares. ¿Por qué sucede, por ejemplo, que unos individuos se sientan atraídos por el carácter relativamente excluyente de las sectas mientras que otros prefieren el modelo más incluyente que se encuentra en las iglesias? ¿Se trata de pautas que varían de una sociedad a otra, y qué razones explican esas variaciones? ¿Son comportamientos estables o están sujetos a posibles cambios? Y, en caso de que ocurra lo segundo, ¿cómo se verifican dichos cambios?

La teoría se construye de abajo arriba. Las decisiones individuales relacionadas con la religión se efectúan de manera «racional», en el sentido de que son más intencionales que aleatorias. La tarea del científico social consiste en seguir el rastro de esos cambios y en procurar comprenderlos mejor.

Además, tales decisiones son acumulativas y permiten que el estudioso de la sociedad no sólo entienda la conducta colectiva, sino también la individual, en especial en el caso de aquellas formas de organización religiosa que más probabilidades tengan de contar con muchos seguidores, así como en el de aquellas otras que, por una u otra razón, resulten menos atractivas –aunque hay que tener presente que los resultados podrían ser contraintuitivos (véase lo que decimos más adelante)–. No obstante, ninguno de estos extremos puede entenderse si no se presta la debida atención al régimen religioso predominante en el conjunto de la sociedad. Hay que preguntarse si, en efecto, existe o no una gama de actividades religiosas entre las que poder optar y, en caso negativo, tratar de averiguar el motivo. ¿Es posible hacer algo al respecto y, si es así, quién podría estar facultado para intervenir? Y, si llega a darse el caso de que se modifique el régimen o la Constitución por la que se rige la sociedad, ¿hemos de concluir que esa circunstancia implica necesariamente un cambio en el modo en que la gente concibe su vida religiosa y las opciones de que dispone? Una vez asentado el marco de la teoría de las decisiones racionales, las preguntas fluyen libremente. No todos los autores se muestran de acuerdo con la teorización deductiva que plantean Stark y Bainbridge. Sin embargo, nadie puede tampoco negar el fructífero carácter de la teoría que exponen, medida en términos del número de hipótesis a que ha dado lugar –hipótesis que en muchos casos se prestan además a la comprobación empírica–. Esto no quiere decir que el proceso de dicha comprobación se halle exento de escollos –y hemos de tener en cuenta que en algunos casos esos escollos podían resultar imprevisibles al principio–. Habremos de volver más tarde sobre este punto para examinarlo con más detalle.

Roger Finke

La contribución de Stark al utilísimo libro que ha compilado Young con el título de *Rational Choice Theory and Religion* (1996) adopta la forma de una exposición autobiográfica de sus trabajos en sociología de la religión, exposición que incluye las principales aportaciones que ha realizado al debate de la teoría de las decisiones racionales. Los individuos que en una u otra fase de la teorización vinieron a integrar el equipo de autores volcados en la TDR son uno de los factores clave de dicha exposición. Roger Finke es uno de ellos, y su colaboración ha dado pie a la aparición de dos obras relevantes: *The Churching of America* (Finke y Stark, 1992) y *Acts of Faith*, publicada varios años después (Stark y Finke, 2000). En el primer libro, el vínculo entre el pluralismo religioso y la vitalidad en este mismo orden de actividad no sólo adquiere carácter explícito, sino que se sitúa en el marco de una exposición cronológica. Por regla general, el pluralismo religioso viene a estimular la vida de las orga-

nizaciones religiosas, lo que a su vez da pie a una mayor participación en la religión. En términos históricos, Norteamérica se puebla de iglesias a medida que las colonias comienzan a adquirir una mayor independencia económica, tendencia que desembocaría a su vez en un incremento de la tolerancia respecto de la diversidad religiosa. El crecimiento del mercado religioso permite que prosperen nuevos grupos confesionales, lo que viene a reflejar uno de los principios centrales de la obra de Roger Finke, a saber, que un aumento de la oferta religiosa genera un incremento de la demanda, y no al revés (Finke, 1996).

Acts of Faith es un texto interesante por un buen número de razones, entre las que cabe destacar el hecho de que la siempre resbaladiza noción de las «compensaciones» venga a desaparecer en gran medida de la explicación. Sin embargo, en otros aspectos, *Acts of Faith* se basa de forma muy directa en los anteriores trabajos de los teóricos de la TDR –que todavía han de dedicar parte de su tiempo a refutar el viejo paradigma (de la secularización) antes de poder elaborar el nuevo–. En relación con el primer elemento (el paradigma de la secularización), se incluye en *Acts of Faith* un capítulo ya célebre titulado «Secularization: RIP», publicado originalmente en *Sociology of Religion* (Stark, 1999). Y, respecto al segundo factor (el nuevo paradigma), la teoría de las decisiones racionales progresa una vez más de abajo arriba, partiendo del individuo religioso (al que se dedica la segunda parte) para pasar a ocuparse posteriormente de los grupos religiosos (cuyo estudio se aborda en la tercera parte).

Es en este punto donde comienza a percibirse claramente el vínculo existente entre los altos niveles de compromiso religioso y la obtención de un notable grado de éxito –lo que significa que las confesiones más «costosas» logran mejores resultados en el mercado religioso que aquellas que resultan menos exigentes (un problema tozudo para los teóricos de la secularización, ya que sus análisis apuntan en la dirección contraria)–. De este modo, en el marco de la teoría de las decisiones racionales, aquello que en un principio parecía paradójico adquiere de pronto visos lógicos, es decir, queda claro que «las iglesias costosas son iglesias fuertes precisamente por ser costosas –lo que significa que, si los actores racionales optan preferentemente por las iglesias costosas, es debido a que ofrecen una relación de coste/beneficio más favorable–» (Stark y Finke, 2000, p. 22). En otras palabras, las organizaciones religiosas que exigen mucho ofrecen también mucho: el hecho de que la confianza en la vida ultraterrena adopte formas palpables tiene un precio. Por último, en la cuarta parte, los autores pasan a analizar el plano societal, ocupándose, una vez más, de la economía religiosa considerada en su globalidad. Una de las facetas determinantes de ese examen se centra en la relativa falta de vitalidad religiosa que se observa en Europa y en las posibles razones que dan cuenta de ese hecho. Como cabía esperar, Finke y Stark argumentan que esto se debe más a una oferta limitada que a un descenso de la demanda. Una vez

más, los protagonistas de la TDR entran en conflicto directo con los defensores de la teoría de la secularización.

Laurence Iannacone

Antes de profundizar en esta controversia mediante el estudio de un cierto número de casos prácticos, es importante hacer referencia a la obra de Laurence Iannacone, cuyos escritos son los que poseen un carácter más explícitamente económico de entre los realizados por el conjunto de autores que componen el grupo de trabajo de la teoría de las decisiones racionales. Las consideraciones que desgrana Iannacone en relación con el «problema de la tibieza» constituyen un instructivo ejemplo de la aplicación del pensamiento económico a los problemas de las organizaciones religiosas, en especial cuando el autor aborda el análisis de los vínculos que existen entre ese problema y el punto que acabamos de mencionar —esto es, el del relativo éxito que obtienen las iglesias costosas si las comparamos con el que alcanzan las que se muestran poco exigentes (Iannacone, 1992, 1994, 1996)—. Una vez más, la lógica implícita resulta irresistible. Las iglesias que tienen éxito requieren que sus fieles se comprometan con su ideario, de lo que se sigue que aquellos que participan «de forma tibia» en las organizaciones religiosas representan un problema, dado que disfrutan de los beneficios sin realizar la correspondiente contribución al grupo, sea dicha aportación de orden económico o de otro tipo. El siguiente paso se intuye claramente: resulta mucho más probable que el problema de la tibieza se presente en las iglesias liberales o menos exigentes que en aquellas organizaciones equivalentes que sean de índole más estricta y tiendan a mostrarse más rigurosas en sus requerimientos. Iannacone resume sucintamente su argumentación del siguiente modo:

Las demandas costosas moderan los problemas que causa la tibieza y que, de no ser contrarrestadas, terminarían debilitando a un grupo religioso. Y lo hacen por dos razones. En primer lugar, levantan una barrera social que tiende a filtrar a los participantes poco entusiastas. Se hace imposible contentarse con dejarse caer por la organización y limitarse simplemente a recoger los beneficios de la asistencia a los actos o las ventajas de la pertenencia al grupo. Para participar en las actividades, es preciso pagar un precio, asumir como propio el estigma o el sacrificio que se exige a todos los miembros. Y, en segundo lugar, las demandas costosas aumentan el valor relativo de las actividades grupales, estimulando de ese modo la participación de aquellas personas que sí acostumbran a unirse efectivamente al grupo [...]. Por decirlo sin ambages: la existencia de una prohibición general que afecte a los bailes, las películas, el juego, la bebida y las amistades «mundanas» hará que las reuniones sociales que celebre el

viernes el grupo confesional se conviertan para el participante en la actividad más destacada de la semana (Iannacone, 1996, p. 36).

Cuanto más estrictos sean los códigos (en términos de creencia y de conducta), tanto menos sencillo resultará comerse el pastel y disentir de su elaboración. De un modo u otro, el creyente se verá obligado a cumplir con su fe, y eso dará lugar a una pertenencia más comprometida. Los tibios terminarán simplemente por abandonar.

LAS MÚLTIPLES APLICACIONES DE LA TDR

Hay un punto que no ofrece duda alguna: la teoría de las decisiones racionales ha generado un enorme número de aplicaciones empíricas, y lo ha hecho además en muchos lugares distintos del mundo. En el *Journal for the Scientific Study of Religion*, una revista científica que, en la década de los noventa se convertiría en una importante fuente de información, tanto en lo tocante a los aspectos teóricos de la TDR como en relación con sus facetas empíricas, puede hallarse uno de los focos centrales de la controversia que ha generado dicha teoría. De particular utilidad resultan los grupos de debate, los simposios y las «conversaciones» a que da lugar la publicación de un artículo, el análisis de la respuesta que éste recibe y la réplica y contrarréplica que puedan producirse en los sucesivos números. Al margen de cualquier otra consideración, estos conjuntos de escritos se convierten en una admirable herramienta docente para aportar contenido a una clase o a una serie de clases sobre la teoría de las decisiones racionales, dada la variada gama de opiniones que aparecen representadas en ellos. Con todo, el enorme volumen de estos trabajos resulta abrumador. Sabiéndolo, se hace necesario adoptar una actitud selectiva en los casos que exponremos a continuación. Los criterios para realizar dicha selección no vienen sino a reflejar la argumentación que habrá de recorrer el conjunto de este libro, esto es, la que remite a la relación entre el contexto del que brota una teoría y la teoría misma, lo que a su vez repercute en la aplicabilidad de dicha teoría en esferas ajenas al campo del que proviene originalmente. De ahí que hayamos elegido los siguientes ejemplos, entre los que destaca, en primer lugar, el estudio de una serie de casos europeos y, en segundo lugar, una aplicación interesante, aunque un tanto inusual, de la teoría de las decisiones racionales a las circunstancias de Latinoamérica.

La teoría de las decisiones racionales en Europa

Stark y Iannacone (1994) responden del primer y decisivo ejemplo. El artículo titulado «A supply-side reinterpretation of the “Secularization of

Europe» se cita muy frecuentemente en la bibliografía. Su estructura refleja lo que a estas alturas es ya una actitud familiar: un rechazo de la teorización «convencional» (esto es, del supuesto de que la secularización sea la tendencia dominante), seguido de la exposición de la alternativa ofrecida por la teoría de las decisiones racionales, alternativa basada, como siempre, en un conjunto de definiciones interrelacionadas a las que vienen a añadirse otras siete proposiciones (algunas de las cuales conllevarían la añadidura de nuevas definiciones). El material europeo se presenta enmarcado en esos parámetros: se hace hincapié en los dos tipos de monopolios diferentes que encontramos en la Europa occidental —uno católico y otro protestante (y en este segundo caso se prestará especial atención a las circunstancias suecas)—. Un breve apartado (que ocupa únicamente un par de párrafos) vendrá a cuantificar la «regulación de la actividad religiosa» que se observa en cada país sobre la base de una escala compuesta por seis elementos y concebida por Chaves y Cann (1992)¹. Hasta aquí la teoría. Los últimos apartados del artículo se ocupan de someter los principios más importantes de la teoría de las decisiones racionales a múltiples comprobaciones, valiéndose para ello de una variada gama de fuentes de información. Uno de los conjuntos de tests realizados se centraba en el análisis de los datos comparativos de dos o más sociedades, mientras que una segunda serie de pruebas examinaba el peso del pluralismo en el seno de las diversas formas de sociedad. La hipótesis es bastante sencilla: se refiere «al impacto que tienen el pluralismo religioso y la regulación de los niveles generales de participación religiosa que se observan en las distintas sociedades» (1994, p. 239). Se repite así la conclusión ya conocida, una conclusión que se presentaba desde el principio (o que, al menos, ya imaginaban los estudiosos de la teoría de las decisiones racionales): a saber, que la actividad religiosa seguirá siendo escasa en aquellos países —mayoritariamente pertenecientes a la Europa occidental— donde la regulación venga a sofocar la oferta.

En segundo lugar, Stark y Iannaccone pasan a centrar su atención en una perspectiva histórica de más largo recorrido, argumentando que es esencialmente falso suponer que en Europa haya existido una «edad de la fe». Es cierto que en la Europa medieval había un gran número de creyentes —lo que significa, en realidad, que la demanda *potencial* era sumamente elevada—. Sin embargo, dicha demanda no pudo colmarse debido a

¹ La escala que sugieren Chaves y Cann arroja algunos resultados extraños: por ejemplo el de colocar a Irlanda y a los Países Bajos en el mismo plano que los Estados Unidos en términos de normativa religiosa. Stark y Iannaccone tienen toda la razón al afirmar que la cuestión no se agota en la eliminación de los vínculos legales entre la Iglesia y el Estado, y que las normativas de facto persisten después de que se haya verificado la separación de iure. Yo iría mucho más lejos y diría que una escala como la que proponen Chaves y Cann no compara elementos homogéneos. Como afirma acertadamente Warner, los vínculos que unen a la Iglesia y al Estado en Europa comenzaron a establecerse hace ochocientos años, de modo que es preciso interpretar en dicho contexto los cambios legales, ocurridos en fecha relativamente reciente.

que no existían proveedores suficientemente agresivos. Esto mismo se pondrá de manifiesto en el segundo ejemplo que ofrecen los autores, que es un tanto diferente: el de la Irlanda del siglo XIX, región en la que menos de la tercera parte de la población total acudía a misa en 1840, según Stark y Iannaccone. Y, si la asistencia a misa terminó elevándose en Irlanda, no sería en este caso a consecuencia de un aumento del pluralismo, sino a causa del establecimiento de un vínculo cada vez más sólido entre el catolicismo y el nacionalismo irlandés, un factor que invalida la influencia del mercado. En el caso irlandés, la religión se convierte en una forma de defensa cultural —explicación que también sostienen los teóricos de la secularización—. El ejemplo final procede de Nueva Inglaterra, donde, como ya hemos visto, la actividad religiosa no habría de elevarse sino en el momento en que una sucesión de oleadas tendientes a desregular las relaciones entre la Iglesia y el Estado acabaran permitiendo el desarrollo de un tipo de economía religiosa más propicio al surgimiento de la diversidad.

El último paso de la argumentación tiene un carácter más provocador: ¿puede decirse que las cosas sean verdaderamente tan distintas en la Europa moderna, dado que la fe en alguna forma de Dios sigue siendo relativamente alta, pero el grado de implicación activa (medido en términos de la asiduidad de la práctica o de la adhesión a las afirmaciones más fuertes de un credo religioso dado) no deja de decrecer? Como es lógico, pienso que estas sugerencias aluden a mi propio trabajo, dados los análisis que he dedicado a la noción de «creer sin pertenecer» (véase el capítulo VII). Mi primera respuesta es clara: la Europa moderna es tan rotundamente diferente de la Europa medieval que apenas resulta posible proceder a comparación alguna. Dicho esto, se aprecia nítidamente que la vida religiosa de la Europa actual está experimentando cambios, y que la forma en que se producen dichas modificaciones exigen nuestra atención. A corto plazo, ha de ponerse el acento en la tenaz disyunción existente entre creencia y pertenencia —asunto que examinaremos con cierto detalle en la segunda parte de este libro—. A largo plazo resulta en cambio mucho más difícil aventurar lo que pueda terminar sucediendo: ¿seguirá avanzando el proceso de la secularización (como argumentan Wilson y Bruce) o se dará el caso de que no sólo surja del vacío creado un auténtico mercado religioso, sino que dé en abrirse la posibilidad de que dicho mercado acabe reactivando los indicadores religiosos? En mi opinión no es previsible que vaya a ocurrir tal cosa en el futuro. A medio plazo, veo dos ideas que considero cada vez más convincentes. La primera es la de la «religión vicaria»², y la desarrollaremos con cierta extensión en capítulos posterior-

² Por religión vicaria [*vicarious religion*] entiendo la religión que practica una minoría activa en nombre de un número de creyentes muy superior, los cuales (implícitamente al menos) no sólo comprenden claramente lo que hace la minoría sino que lo aprueban. Para un debate más detallado, véanse tanto pp. 170-173 como 186-190.

res, especialmente cuando abordemos las cuestiones metodológicas. La segunda implica el paso de la obligación al consumo en el contexto europeo, un tema que habrá de repetirse en los debates tanto teóricos como de fondo que tenemos por delante. Consideradas conjuntamente, ambas nociones ilustran la auténtica mutación que se ha producido en la vida religiosa de Europa y que ha conducido al continente a una situación caracterizada por la preponderancia de la capacidad de elegir, aunque sin abandonar los parámetros propios del pasado europeo. En este sentido, mi propio planteamiento se basa a un tiempo en los supuestos de la secularización y en la teoría de las decisiones racionales.

En el mismo número del *Journal for the Scientific Study of Religion* que acabamos de citar, Stark y Iannaccone aluden repetidamente al ejemplo sueco, que constituye por sí solo un caso práctico³. A este respecto, Hamberg y Pettersson someten a prueba las principales hipótesis que genera el enfoque de la teoría de las decisiones racionales, valiéndose para ello de los datos, verdaderamente excelentes, que tienen a su disposición los investigadores, tanto en Suecia como en el resto de los países nórdicos. Empleando dichas estadísticas, los autores logran establecer que el suministro religioso varía de un municipio a otro, modificándose considerablemente en función de la relativa presencia de iglesias independientes que haya en cada zona. A continuación pasan a examinar tanto la relación existente entre las formas de competencia que se dan en el caso sueco —pasando revista incluso a las más modestas— como los niveles de actividad religiosa que se registran. Sus resultados vienen a confirmar las hipótesis de la teoría de las decisiones racionales: «En aquellos municipios en que el nivel de pluralismo religioso es superior a la media, la participación religiosa se revela igualmente elevada. Además, allí donde se constata que las iglesias independientes muestran una mayor fortaleza, la Iglesia sueca tiende a ofrecer un suministro de servicios divinos más variado, siendo asimismo superior el nivel medio de asistencia a misa» (1994, p. 213). En otras palabras, la Iglesia estatal y las iglesias independientes obtienen un mutuo beneficio de su respectiva presencia, tanto directa como indirectamente, aunque no hay que olvidar que los niveles generales de actividad religiosa siguen siendo bajos —lo que, una vez más, constituye un hallazgo que sintoniza enteramente con lo que permitía prever la teoría de las decisiones racionales.

El último apartado de este artículo ilustra el «problema» de la tibieza. La Iglesia sueca está repleta de fieles tibios. Dado que dicha Iglesia posee un monopolio casi total, y teniendo asimismo en cuenta que dispone de una financiación relativamente buena, la inmensa mayoría de la población

³ Hablando en términos comparativos, Suecia se halla todo lo cerca que pueda llegarse a estar del monopolio religioso en un sistema político que reconozca la libertad de religión. No obstante, es importante tener presentes los cambios constitucionales que tuvieron lugar en el año 2000 (Bäckström *et al.*, 2004).

sueca puede limitarse a acudir a la iglesia en circunstancias señaladas sin comprometerse por ello a una asistencia regular. Son muchos los datos que indican que eso es exactamente lo que hacen los suecos —tanto en el caso de los acontecimientos de carácter individual o familiar, como con ocasión de los festejos de ámbito nacional o al producirse una tragedia (lo que pudo comprobarse de forma particularmente notable en el año 1994, tras el hundimiento del *Estonia* en el Báltico)—⁴. ¿Por qué no habría de ser así? La situación es, de hecho, plenamente «racional». A fin de cuentas, ¿qué sentido tiene acudir regularmente a una iglesia que se halla bien provista de todo lo necesario gracias a la partida fiscal que se le dedica, que rebosa de profesionales capaces de realizar las tareas precisas con eficiencia y eficacia y que ofrece sus servicios (en todos los sentidos de la palabra) al conjunto de la población, trabajando por y para ella? En realidad estamos aquí ante un excelente ejemplo de religión vicaria (véase la nota 2). Ahora bien, antes de permitirnos extraer una conclusión exacta respecto de los sentimientos religiosos de la población sueca, hemos de tener en cuenta que este estado de cosas suscita una interesante pregunta metodológica (véase el capítulo VI). De aquí se sigue otra interrogante, en este caso relacionada con los juicios de valor: ¿ha de considerarse necesariamente que la religión vicaria (en este caso una forma institucionalizada del «problema» de la tibieza) sea algo negativo? Es probable que los estudiosos estadounidenses de la teoría de las decisiones racionales contestaran afirmativamente, pero no estoy tan segura de que ésa fuera también la reacción de un europeo.

Hemos de señalar igualmente las conclusiones de otros dos casos prácticos. El primero compara la religiosidad de los alemanes afincados en Alemania con la de los alemanes residentes en los Estados Unidos, lo que revela, según el autor, la existencia de un contraste particularmente agudo entre Europa y los Estados Unidos (Stark, 1997). Se trata, curiosamente, de un estudio parcialmente autobiográfico, dado que el trasfondo cultural de la madre de Stark se inserta en el marco de la Iglesia luterana alemana (de hecho, el abuelo materno del investigador figurará en su estudio). El argumento consiste en lo siguiente:

Un experimento crucial nos permitirá valorar la importancia relativa de estas hipótesis contrapuestas mediante el expediente de transportar a los Estados Unidos una muestra aleatoriamente seleccionada de europeos. ¿Se observa que su conducta religiosa (y la de sus hijos) tiende a «americanizarse» al quedar sus integrantes expuestos a una abundante oferta religiosa? En este artículo abordaré la realización de dicho experimento procediendo a comparar la religiosidad de los miembros de una primera, una segunda y una tercera generación de alemanes afincados en los Esta-

⁴ Para un debate relacionado con este episodio, véase Davie (1996c).

dos Unidos con la religiosidad de sus «primos» alemanes. Los resultados vienen a respaldar con toda claridad la explicación basada en la oferta religiosa (1997, p. 182).

En otras palabras, la relativa falta de religiosidad activa que se observa en la población de la Alemania Occidental en las últimas décadas del siglo XX queda explicada por la falta de competencia religiosa que se aprecia en un país dominado por dos empresas religiosas beneficiarias de suculentos subsidios –una católica y otra protestante–. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de los alemanes que se trasladan a los Estados Unidos. Entre los miembros de este último grupo los niveles de religiosidad crecen en cada generación, ya que los inmigrantes alemanes responden de ese modo al mercado religioso estadounidense, que no sólo es relativamente libre sino también mucho más animado. Resulta interesante constatar un doble hecho: que la proporción de católicos de la muestra se mantiene y que, a la inversa, el porcentaje de protestantes no sólo se incrementa de manera muy marcada, sino que adquiere visos cada vez más diversos. Un grupo de personas que, al llegar a los Estados Unidos, se adscriben de forma abrumadora al luteranismo, comienza a menudear sus vínculos con una amplia variedad de confesiones protestantes. De este modo, en opinión de Stark, el argumento de la oferta religiosa aparece refrendado tanto en términos de identificación confesional como de asiduidad en la práctica religiosa, a lo que hay que añadir el respaldo de un conjunto escogido de índices de creencia religiosa.

El segundo ejemplo se basa en los trabajos de Andrew Greeley, un autor increíblemente prolífico que en sus últimos textos examina –entre otras muchas cosas– las corrientes que actualmente se observan en la religión europea (Greeley, 2003). En este libro, Greeley se ocupa de una amplia gama de casos sacados tanto de la Europa occidental como de la oriental. Nuestro autor acierta plenamente al subrayar no sólo la considerable diversidad que se encuentra en el conjunto del continente sino la complejidad de las pruebas halladas –ya que no todos los indicadores apuntan en la misma dirección–. Esta tendencia se agudiza todavía más si se tienen en cuenta los datos recabados en los países poscomunistas. De hecho, en algunos casos coincide enteramente con los análisis de Greeley. En conjunto, por ejemplo, su estudio del caso noruego reconoce la religiosidad latente que se detecta en ese país, así como la marcada ausencia de animosidad hacia las iglesias en general –una actitud que es común a todos los países nórdicos–. En muchos sentidos, la situación noruega viene a reproducir lo que ya hemos descrito al referirnos a Suecia. También concuerdo con Greeley en otro punto, ya que este autor sugiere que el modelo noruego podría resultar más estable de lo que parecen sugerir muchos estudiosos (entre los que cabe incluir a los investigadores que defienden los enfoques basados en la oferta religiosa), dado que los no-

ruegos, al igual que los suecos, se sienten en general contentos con la forma en que ha evolucionado su vida religiosa⁵.

Greeley acierta igualmente al insistir en que el concepto de pertenencia religiosa hallado en los países nórdicos es (aunque latente) muy distinto al que definen las pautas de práctica religiosa observadas en otros lugares de la Europa septentrional –fundamentalmente las que se aprecian en el caso de los Países Bajos, Francia e incluso Gran Bretaña–, ya que en esas regiones el número de individuos pertenecientes a una población dada que optan por apartarse de las iglesias institucionales (sean protestantes o católicas) está experimentando un rápido crecimiento. De ahí que estos tres países sean de naturaleza notablemente más laica. Con todo, me complacen bastante menos los argumentos que Greeley ofrece para explicar esa situación. Una de las razones de mi descontento estriba en el hecho de que, al parecer, Greeley ignora el vasto corpus de bibliografía con que hoy cuenta ya este campo. No resulta sensato analizar la vida religiosa de Europa sin hacer referencia alguna a la *General Theory of Secularization* (1978) de David Martin. De ahí que en muchos casos Greeley no logre comprender adecuadamente el caso inglés, y de ahí también la imprudente inclusión de Francia en el apartado titulado «Orange Exceptionalism». Es algo que carece por completo de sentido. Greeley reconoce la peculiar naturaleza del núcleo laico de Europa, pero olvida que estos países son tan diferentes entre sí como del resto de Europa: los restos de la vieja clase dirigente de Inglaterra, los desmoronados pilares eclesiásticos de los Países Bajos y el Estado laico francés son todos ellos elementos que apuntan en direcciones distintas, un hecho que tiene importantes implicaciones, tanto para las minorías como para las mayorías (véase el capítulo VIII).

Como era de esperar, la contribución de Steve Bruce al debate de la teoría de las decisiones racionales es bastante distinta, así que la abordaremos por tramos. En el siguiente apartado nos ocuparemos de la arremetida que realiza en el libro dedicada a criticar la propia teoría. Lo importante ahora es prestar atención al estudio de dos casos prácticos. En el primero, expuesto en «The truth about religion in Britain» (1995b), Bruce se apoya tanto en un conjunto de datos que abarcan un dilatado plazo histórico como en estadísticas más recientes para echar por tierra no sólo la propia teoría de las decisiones racionales sino la utilidad de su aplicación al caso británico. Ateniéndose a la pauta que establecen Stark y Iannaccone, Bruce abarca en su estudio la Edad Media, la era moderna (esto es, los siglos XIX y XX) y la época actual (analizando a un tiempo la práctica y la creencia). Los datos son necesariamente selectivos, pero se em-

⁵ Resulta curioso no obstante que en los últimos tiempos comiencen a surgir en Noruega distintos debates relacionados con la desvinculación de la Iglesia y el Estado. En este sentido, resulta prácticamente seguro que Noruega termine siguiendo los pasos del caso sueco (véase la nota 3).

plean para refutar con toda la contundencia posible los supuestos sobre los que descansa la teoría de las decisiones racionales y su capacidad para explicar los procesos que se están dando en Gran Bretaña. De acuerdo con Bruce, los datos británicos, tanto históricos como contemporáneos, vienen a respaldar sólidamente la tesis de la secularización, no la teoría de las decisiones racionales. Sencillamente no es cierto que la creciente diversidad de la oferta religiosa en Gran Bretaña tenga como consecuencia un aumento de la demanda: lo que ha sucedido es exactamente lo contrario. Una segunda contribución de Bruce elabora con más detalle este argumento. En «The pervasive world-view: religion in pre-modern Britain» (1997), Bruce profundiza con más detalle en las características de la religión en la Gran Bretaña anterior a la Reforma. Rechaza con su habitual vehemencia el punto de vista «revisionista» de la historia, que sostiene que en el pasado existía una intensidad religiosa considerablemente menor de lo que solemos suponer, mientras que en el presente ocurre precisamente lo contrario. Los datos relativos a Gran Bretaña lo llevan a concluir, junto con Peter Laslett (1983), que «el mundo que hemos perdido» era un mundo religioso. Su artículo viene a dar de hecho un espaldarazo a la postura que solía darse por supuesta hace unos treinta años —y lo hace además en dos sentidos—. Por un lado, Bruce afirma que la Gran Bretaña anterior a la Reforma era esencialmente religiosa y, por otro, reitera que la tesis de la secularización, expresada en su forma convencional, no ha dejado de resultar convincente.

El caso latinoamericano

Si la aplicación de la teoría de las decisiones racionales a la situación de Europa topa con dificultades, ¿habrá en el mundo lugares donde este planteamiento pueda acaso funcionar mejor? El caso de Latinoamérica constituye un ejemplo sugerente. En primer lugar, ha de constatar que en la bibliografía de nuestra disciplina existen constantes referencias a la creciente evidencia de que en Latinoamérica se da una gran «competencia» religiosa, extremo que abordaremos en la segunda parte. Dicha competencia se observa más claramente en las ciudades que en las zonas rurales, pero se manifiesta en la mayoría de las regiones del continente, siendo incluso posible que se dé en todas. No sólo están surgiendo miles de congregaciones vinculadas con el pentecostalismo; también se constata que dichas congregaciones están captando activamente nuevos adeptos, por no decir que lo hacen de forma agresiva. Sin duda, esto prueba la existencia de un mercado religioso —expresión que cada vez se emplea con mayor frecuencia en Latinoamérica—, con todo lo que ello implica.

Dada esta situación, resulta sorprendente que los defensores de la teoría de las decisiones racionales hayan tardado tanto en ocuparse —cuando

lo han hecho— de las circunstancias reinantes en Latinoamérica⁶. Podemos señalar, no obstante, una notable excepción, la que hallamos en los trabajos de Anthony Gill, quien se inspira en la teoría de las decisiones racionales para estudiar las medidas adoptadas por la Iglesia católica en Latinoamérica (Gill, 1998, 1999). En términos más concretos, Gill recurre a la teoría de las decisiones racionales para explicar las resoluciones que han adoptado algunas iglesias católicas de la región al «optar por los pobres», pese a que la actitud que han mantenido «tradicionalmente» haya consistido en aliarse con las elites económicas y políticas. La argumentación de Gill puede resumirse del siguiente modo. La teoría de las decisiones racionales se concentra en el equilibrio entre los incentivos y los costes. Valiéndose de este marco conceptual, Gill establece la combinación de factores que, desde su punto de vista, constituye un incentivo suficiente para que la Iglesia opte por favorecer a los pobres —incentivos que han de ser lo suficientemente poderosos para superar los costes de abandonar la política seguida hasta este momento, una política con la que la Iglesia estaba más familiarizada—. Puede decirse, en particular, que en aquellos lugares en que la Iglesia católica ha de hacer frente a entidades que compiten con ella por la captación de adeptos —en especial si sus adversarios pertenecen a la alternativa socialista o protestante—, las jerarquías eclesásticas acostumbran a oponerse a los regímenes autoritarios a fin de conservar su credibilidad ante las masas populares pobres. Es claro que la presencia de un conjunto de movimientos vinculados al pentecostalismo termina convirtiéndose en este caso en una variable crucial de este proceso —aunque en modo alguno sea la única—. Gill ilustra su teoría haciendo referencia a los muy distintos casos de la Iglesia católica chilena y su equivalente argentina. En el primer escenario —caracterizado por la manifiesta presencia de movimientos tanto socialistas como evangélicos—, el régimen de Pinochet fue objeto de duras críticas por parte de la Iglesia. En el segundo, donde las alternativas aparecen notablemente menos desarrolladas, la tradicional avenencia entre la Iglesia y el Estado sigue en gran medida vigente.

Este enfoque concreta así una insólita aplicación de la teoría de las decisiones racionales a la comprensión de la religión en el ámbito latinoamericano (en el sentido de que se ocupa más de las alternativas por las que han optado las iglesias que de las preferencias de los creyentes). Con todo, el material estudiado es muy abundante. El propio profesor Gill ha reunido dicho material en una página electrónica, acompañado de una serie de comentarios y críticas⁷. Resulta curioso que, en un artículo relativamente reciente, Finke y Stark (2003) comiencen a fundarse en los

⁶ Ténganse no obstante en cuenta los escritos de Chesnut (1997, 2003), así como los de Smith y Prokopy (1999).

⁷ Véase <http://www.utexas.edu/cola/depts/rs/religion-in-Latin-America/about.php>.

análisis de Gill al revisar la posibilidad de aplicar la teoría de las decisiones racionales fuera de los Estados Unidos. La cuestión del desfase temporal resulta crucial en su argumentación: en Latinoamérica (como también hemos constatado en el caso de los Estados Unidos), la desregulación va seguida de un crecimiento religioso, pero éste no se produce de forma inmediata, circunstancia que despierta ecos de obvia semejanza con el caso europeo.

PRECISIONES, CRÍTICOS Y CRÍTICAS

Los teóricos de la TDR forman un grupo de eruditos de dimensiones relativamente reducidas. La mayoría de ellos son estadounidenses y sus trabajos han tenido una repercusión considerable. Pese a todo, la TDR sigue siendo un enfoque polémico —de hecho es un planteamiento que da lugar a más controversias que la mayoría de las teorías, ya que tiende a polarizar las opiniones—. Los siguientes párrafos pasan revista a varias de las respuestas que ha suscitado el enfoque de la teoría de las decisiones racionales. Dichas respuestas empiezan por cuestionarse la teoría y los datos que ésta recaba. A estas interrogantes le siguen una serie de dudas o matizaciones. Concluiremos este apartado con una crítica más radical de la teoría, fundamentalmente el ataque en toda regla que lanza Bruce contra la TDR y la «maligna» influencia que en su opinión ejerce en la sociología de la religión.

Algunas precisiones conceptuales

En este punto se hace necesario proceder a dos pequeñas precisiones. La primera adopta forma interrogativa: ¿podría decirse que la teoría de las decisiones racionales no es más que un argumento circular? Se da por supuesto que los actores religiosos (al igual que cualquier otro tipo de actores sociales) operan en función de criterios «racionales» —es decir, se asume que optarán por aquellas formas de religión que, desde su punto de vista, maximicen las ganancias y minimicen las pérdidas—. De aquí se sigue que las preferencias que terminen imponiéndose —sea cual sea su contenido específico— son el resultado de una decisión «racional» —lo que significa que no podrían ser de otro modo—. Ahora bien, este planteamiento corre el riesgo de hacernos girar en círculo, y no logra explicar por qué lo que parece ser racional a los ojos de una persona no se presenta del mismo modo al entendimiento de otra, como tampoco explica por qué lo que se considera racional en un lugar no es juzgado del mismo modo en otro punto.

El segundo extremo revela la existencia de distintos énfasis en el seno de la propia teoría. La aceptación de la racionalidad —como es el caso, por

ejemplo, de una teoría basada en la acción racional— no implica necesariamente un compromiso con el modelo de la oferta religiosa. Se trata de dos ideas distintas, que podrían llegar a diferenciarse todavía más. La Asociación para el Estudio de la Religión, la Economía y la Cultura (ASREC, por Association for the Study of Religion, Economics and Culture) de Larry Iannaccone, por ejemplo, trata de promover el uso de la economía en la comprensión de la religión⁸. Gran parte de este trabajo carece de cualquier tipo de relación con las teorías de Stark y Finke. En resumen, quienes encuentran dificultades para aceptar los aspectos de la teoría de las decisiones racionales que se hallan vinculados con el modelo de la oferta religiosa no tienen por qué tirar al niño con el agua.

Algunas cuestiones relacionadas con los datos

En términos empíricos, el debate sobre la teoría de las decisiones racionales ha puesto en primer plano dos asuntos relativamente dispares. El primero de ellos viene a cuestionar el grado de religiosidad que manifiestan muchos de los estadounidenses actuales; el segundo se asocia con la supuesta relación entre el pluralismo religioso y la implicación en la práctica de la religión.

En el año 1993, Hadaway y sus colegas publicaron en la *American Sociological Review* los últimos hallazgos que habían realizado en relación con las tasas de asistencia a los servicios religiosos en los Estados Unidos. En general, las pruebas obtenidas en ese país respecto de la asistencia a misa vienen a respaldar (o así venía sucediendo en el pasado) la teoría de las decisiones racionales. Esto indica la existencia de un mercado religioso de gran efervescencia que ha generado a su vez un elevado nivel de actividad religiosa. Como es lógico, este dato resulta embarazoso para los defensores de la teoría de la secularización. Ahora bien, ¿podemos decir que las pruebas que hablan en tal sentido sean correctas? Hadaway *et al.* examinan concienzudamente la obvia disparidad entre los datos reunidos por medio de los sondeos de opinión (y que señalan lo que los estadounidenses dicen hacer) y las pruebas obtenidas cuando se procede a contar el número de personas que acuden a la iglesia (o a otra agrupación equivalente) un domingo cualquiera. En torno al 40 por 100 de la población estadounidense declara asistir a misa con regularidad —se trata de hecho de una cifra sorprendentemente estable que además se cita con notable frecuencia—. No obstante, cuando la metodología pasa a centrarse en distintas formas de recuento de personas (y se deja a un lado el análisis de la conducta que los propios interesados afirman seguir) lo que se observa es algo bastante distinto. Si nos fijamos en las cifras que

⁸ Véase <http://www.religionomics.com/asrec/index.html>.

reúnen estos autores, parece que «los niveles de asistencia a misa de los protestantes y los católicos vienen a suponer un grado de participación que reduce aproximadamente a la mitad el que habitualmente solía aceptarse» (1993, p. 742). Este descubrimiento nos induce a plantear de modo muy diferente el concepto de religión hasta ahora vigente en los Estados Unidos.

Unos cinco años después, esta misma revista científica organizaría un simposio sobre la asistencia a misa en esa potencia norteamericana, recopilando algunas de las respuestas obtenidas por Hadaway *et al.* En estos trabajos se suscita una amplia variedad de cuestiones, unas de índole metodológica y otras de carácter interpretativo. En términos generales, las cuestiones metodológicas se ocupan de los propios conjuntos de datos (tanto si hacen referencia a una asistencia real como si se basan en lo que dicen los entrevistados respecto de su práctica religiosa) y de su fiabilidad. Los temas de orden interpretativo resultan más interesantes. Suponiendo que los estadounidenses exageren efectivamente los niveles de asistencia a misa que manifiestan cuando se les pregunta, ¿cuál es la razón que los induce a comportarse de ese modo? En otras palabras, ¿por qué quieren los estadounidenses dar de sí mismos la imagen de ser personas que acuden habitualmente a la iglesia, y qué nos indica esto respecto de la situación actualmente existente en los Estados Unidos? Y, por último, ¿qué conclusiones podemos sacar si comparamos estos datos con los de otras poblaciones, en especial con los que reflejan el comportamiento de la mayoría de los europeos⁹? Las implicaciones son fascinantes e inciden directamente en el meollo del asunto. Se despliega así todo un conjunto de preguntas. ¿Resulta coherente conceder una excesiva importancia a las pruebas obtenidas de la información procedente de las encuestas y emplearla a favor o en contra de la tesis de la secularización? Se trata de pruebas favorables a la hipótesis de la secularización en el sentido de que los niveles de asistencia a misa son inferiores a lo que la mayoría de los estudiosos habían venido suponiendo hasta el momento. Pero son datos contrarios a ese mismo planteamiento de la secularización porque un gran número de estadounidenses parecerían desear –por la razón que sea– que se los tenga por personas que asisten asiduamente a misa. ¿Cómo hemos de interpretar entonces los datos? Dos ejemplos vendrán a ilustrar este extremo. La afirmación «Diré que el pasado domingo me encontraba en misa aunque no sea cierto» es una proposición que nos sitúa sin duda frente a una cultura donde la asistencia a misa se considera algo positivo. La frase «Dado que me avergonzaría admitir que me hallaba en la iglesia la semana pasada, prefiero decir que no fue así» revela, en cambio, un

⁹ Hadaway *et al.* (1998, p. 129) sostienen que es posible constatar una tendencia similar en Gran Bretaña, pese a que los índices sean por lo general bajos. En mi opinión, habría muchos científicos sociales europeos dispuestos a contestar esta afirmación.

entorno muy distinto, marcado por la presencia de otro tipo de grupos de iguales. Al centrar su atención en las diferencias observadas entre la conducta referida y la real, Hadaway *et al.* han inaugurado un decisivo ámbito de investigación sociológica –un espacio que además revela la diferencia cualitativa que separa la vida religiosa de los Estados Unidos de la constatada en gran parte de Europa.

La segunda cuestión metodológica es a un tiempo similar y distinta. Una vez más se suscitan aquí interrogantes respecto a qué es exactamente lo que se está midiendo y cuáles son las inferencias que cabe extraer, pero en este caso la pregunta se plantea desde un ángulo diferente. Voas *et al.* (2002) examinan las comprobaciones a que está siendo sometida una de las hipótesis fundamentales de la teoría de las decisiones racionales, comprobaciones que vienen efectuándose cada vez en mayor número: las que investigan los vínculos existentes entre la diversidad religiosa (esto es, el alcance de la oferta) y la actividad en este mismo ámbito. Una reciente revisión de la bibliografía sociológica ha puesto de manifiesto la existencia de 193 tests relacionados con este asunto, todos ellos publicados en 26 artículos (entre los cuales figuran algunos de los que hemos mencionado más arriba) –cifra que en sí misma viene a indicar lo intensa que es la actividad investigadora en este campo–. Con todo, Voas *et al.* no se ocupan específicamente de los hallazgos expuestos en estos artículos (esto es, no se interesan por las pruebas favorables o contrarias a la concreta hipótesis de la teoría de las decisiones racionales en que se centran esos trabajos), pese a que aceptan que se trata de una cuestión importante. Su argumentación opera en un plano más profundo. Estos autores se muestran cada vez más convencidos de que los estudiosos en cuestión no miden la relación que se proponen evaluar. Para ser más exactos, lo que se detecta es que un examen más detallado de los datos viene a revelar que «las relaciones observadas entre la diversidad religiosa y la implicación en esta misma materia pueden predecirse tomando como fundamento un conjunto de factores cuyo carácter no es en modo alguno sustantivo» (2002, p. 231). En concreto, dichas relaciones dependen de la naturaleza que presenten, para un determinado conjunto de datos, las dimensiones de la distribución de los grupos religiosos en distintas áreas geográficas. En otras palabras, el pluralismo como tal no es la variable clave, de modo que su lugar pasa a ser ocupado por las dimensiones de la distribución de los grupos. «El principio general consiste en lo siguiente: cuando se observa una importante variación de las dimensiones de las grandes confesiones, las correlaciones tienden a ser negativas, mientras que, en aquellos casos en que son las confesiones pequeñas las que muestran una mayor variabilidad, las correlaciones tienden a ser positivas» (2002, p. 215). De aquí se sigue que habrá que revisar la práctica totalidad de los 193 estudios antes de que podamos considerar que los resultados que arrojan constituyen efectivamente una prueba a favor o en contra de la hipótesis del pluralis-

mo –lo que no deja de ser una tarea abrumadora–. No hay duda de que la controversia está llamada a seguir viva.

Algunas dudas

La segunda parte de la utilísima compilación que hace Young de una serie de trabajos distintos, todos ellos relacionados con la teoría de las decisiones racionales, se centra en el análisis de un conjunto de objeciones de mayor enjundia. Dos de esas reservas nos servirán aquí de ejemplo. La primera guarda relación con la evidente diferencia que existe entre hombres y mujeres. Según Neitz y Mueser (1996), lo que aparece reflejado en el modelo de la teoría de las decisiones racionales no es la experiencia femenina, sino más bien la masculina. Resulta hasta cierto punto sencillo incorporar las diferencias de género al enfoque de la teoría de las decisiones racionales, ya que bastaría con tener en cuenta que las mujeres se orientan en función de opciones religiosas diferentes a las de los hombres. Eso es justamente lo que Miller y Stark (2002) hacen en el trabajo que dedican a la relevancia del género como variable en la toma de decisiones religiosas, llegando a la conclusión de que los hombres temen menos la asunción de riesgos que las mujeres –y de ahí que las cifras de su afiliación religiosa sean inferiores–. Con todo, la desazón expresada por Neitz y Mueser es más honda, ya que opera en un plano conceptual. Neitz y Mueser nos recuerdan que hay todo un conjunto de cuestiones relacionadas con la vida religiosa de las mujeres –aquellas que constituyen un reflejo de la vida de relación, el establecimiento de vínculos, la reproducción, la negociación, la interpretación, la narrativa, etc.– que no encajan fácilmente en el marco definido por la teoría de las decisiones racionales. Y la cuestión no se agota en el hecho de que los hombres y las mujeres sigan opciones diferentes en materia religiosa, también hay que tener en cuenta la circunstancia de que vivan su vida confesional de formas enteramente distintas.

Ammerman (1996) insiste también en que hemos de incluir la emoción y los afectos entre las variables significativas, y no limitarnos únicamente a la razón –resulta claro que una teoría puramente cognitiva no satisface este requisito–. Sin embargo, esta autora aborda la cuestión con un enfoque que tiende antes a asumir ambos factores –razón y emoción– que a excluir uno u otro, de modo que no tiene inconveniente en ver en la TDR una grata aceptación de que en la actualidad las personas toman decisiones racionales en su vida religiosa. No es cierto que la religión venga a indicar necesariamente un estilo de vida premoderno o irracional, como parecen sugerir al menos algunas de las versiones de la tesis de la secularización. Con todo, la teoría precisa todavía de algunas mejoras, en especial por lo que hace al vínculo supuesto entre el pluralismo y la acti-

vidad. Lo que hemos de preguntar es *bajo qué circunstancias* resultará probable que un incremento del pluralismo religioso dé en estimular el mercado. Y, a la inversa, en qué circunstancias tenderá a ser el resultado más negativo que positivo. A fin de responder a estas interrogantes, Ammerman recurre a los datos que ella misma ha obtenido en sus trabajos empíricos sobre las feligresías y las comunidades de los Estados Unidos. La atención a los detalles reviste aquí una enorme importancia, y se plasma, por ejemplo, en el interés por el contexto local y su particular historia (ya que estos factores no son generalizables). Más relevante aún es escuchar la voz de la propia gente –la de quienes están tomando las decisiones racionales (lo que significa que hay que pulsar la opinión de los actores religiosos)–. Ambos requerimientos tienen notables implicaciones metodológicas, ya que uno y otro exigen una investigación cualitativa minuciosa además del análisis de un vasto conjunto de datos.

Condenas

Calificar de condena la contribución de Robin Gill al debate es quizá emplear una palabra excesivamente contundente, aunque la tentación de usarla se deba a que dicha aportación ha ido materializándose antes como un marco de referencia independiente que como un ataque a la teoría de las decisiones racionales como tal. De hecho, Gill (1993, 1999) concibe su trabajo como una crítica: la de uno de los «mitos» centrales de la teoría de la secularización (esto es, la de que el principal resultado de la gradual pérdida de la fe se concrete en un declive de la asistencia a misa) –mito que no puede imputarse a la teoría de las decisiones racionales–. No obstante, sus conclusiones resultan tan diametralmente opuestas a la afirmación por la que la TDR viene a sostener que un incremento de la oferta religiosa genera un aumento de la demanda en esa misma esfera de actividad que su autor merece que las incluyamos en este apartado.

Gill se basa en una impresionante gama de datos longitudinales para argumentar que uno de los principales problemas observables en la vida religiosa de Gran Bretaña reside en la excesiva oferta de edificios eclesiásticos, situación que ha venido concretándose a lo largo de un dilatado periodo de tiempo. La rivalidad edificadora que marcó en su día la competencia entre las distintas confesiones protestantes –circunstancia característica del siglo XIX– nos ofrece un excelente ejemplo en este sentido. ¡No hay aquí rastro alguno de pereza monopolística! Valiéndose de datos detallados de la realidad local, Gill demuestra que en algunas zonas resultaba imposible que las iglesias se llenaran, aun en el caso de que una importante fracción de la población asistiera con regularidad a los servicios religiosos: sencillamente porque había demasiados edificios y demasiados bancos que llenar. El problema se intensificaría a medida que las po-

blaciones pasaran del campo a la ciudad y del centro de las ciudades a los barrios periféricos –y no sólo resultaba ya desproporcionado el número de iglesias, sino que ahora éstas se encontraban en puntos inadecuados–. Además el exceso de oferta condujo a una situación dominada por la carestía de las instalaciones, determinando que resultara difícil mantenerlas. Las pequeñas feligresías lucharon por continuar activas, pero se desilusionaron cada vez más. De este modo, la desilusión desembocaría en el declive de la práctica, y el declive en la desilusión, instaurándose una espiral descendente cuyo sentido resultaría cada vez más difícil de invertir. Además, es probable que la existencia de episodios ocasionalmente coronados por el éxito viniera a exacerbar el problema, ya que esa circunstancia haría decrecer el volumen global de fieles practicantes dispuestos a desplazarse de una iglesia a otra. El trabajo de Paul Chambers en la zona portuaria de Swansea ejemplifica de manera excelente la tesis de Gill. En algunas partes de esta ciudad puede uno toparse con una cavernosa capilla inconformista en cada esquina, todas ellas construidas aproximadamente en la misma época y prácticamente todas en estado ruinoso (Chambers, 2004): está muy claro que la economía religiosa local tenía un exceso de oferta. Y, en aquellas partes de la ciudad en que la asistencia a los servicios religiosos ha crecido –debido en gran medida a las políticas adoptadas a título individual por algunas iglesias–, el aumento experimentado en unos templos se ha producido a expensas del éxito de otros, lo que significa que en términos absolutos no ha habido incremento alguno, o ha sido muy reducido.

El ataque de Steve Bruce se centra mucho más en una cuestión concreta. En la introducción de su *Choice and Religion* (1999), Bruce explica los motivos que lo impulsan a escribir el libro:

Expondré brevemente las razones que me han llevado a redactar este ensayo, ya que de ese modo se entenderá quizá mejor su tono. Si de cuando en cuando se observan rastros de una cierta exasperación, la causa ha de hallarse en el hecho de que la totalidad del proyecto surge de la frustración que he sentido al constatar la nefasta influencia de una pequeña camarilla de sociólogos de la religión estadounidenses (1999, p. 1).

A esta afirmación la sigue todo un conjunto de oraciones que comienzan con la expresión «Sé que...», dándose el caso de que todas ellas vienen a señalar los profundos cambios que se han producido en la sociedad escocesa desde, pongamos por caso, el siglo XVII, circunstancia que viene a añadirse al abrumador cúmulo de pruebas que hablan de la existencia de un arraigado proceso de secularización. Tampoco puede argumentarse que estén surgiendo alternativas innovadoras capaces de venir a colmar los huecos que se generan como consecuencia del declive de las formas históricas de religión. En otras palabras, las pruebas del decaimiento reli-

gioso observado en Escocia –y de hecho en el conjunto de Gran Bretaña– son exhaustivas, de modo que, por intensa que sea la «revisión» a que pueda procederse, no hay forma de alterar ese hecho básico.

En los dos primeros capítulos de su libro, Bruce expone los dos paradigmas que va a someter a estudio: el de la secularización y el de la teoría de las decisiones racionales. A continuación, en los dos capítulos siguientes, se ocupa de un conjunto de casos diferentes antes de retomar el tema central –consistente en señalar los fallos más importantes de que adolece un enfoque de la religión basado en las decisiones racionales–. Dichas deficiencias giran en torno a la imposibilidad de aplicar las fórmulas de la decisión racional al terreno religioso, dado que sencillamente no sirven para ese cometido. Los actores religiosos tienen a sus espaldas una historia y una identidad que inciden en sus decisiones: viven en contextos marcados por el hecho de que las distintas organizaciones religiosas resulten más o menos accesibles. Ni la demanda ni la oferta sigue aquí las reglas del mercado. Ambos elementos aparecen sesgados debido a que se hallan sometidos a todo tipo de influencias. En la mayoría de los casos, los entornos sociales no determinan actualmente la elección de una religión, ya que se trata de un asunto que en la mayoría de las comunidades reviste demasiada importancia como para dejarlo sin más al albur de una u otra preferencia (Bruce, 1999, p. 129).

En mi opinión, este último punto presenta bastantes dificultades, dado lo mucho que insiste Bruce en anteriores trabajos (particularmente en *Religion in the Modern World*, 1996) en que las opciones religiosas se realizan cada vez más, al menos en Occidente, en función de juicios «individuales e idiosincrásicos» (1996, p. 233). Entre los grupos, claramente minoritarios, que todavía siguen interesándose por la religión, se observa una tendencia creciente: la que conduce a sus miembros a abrazar, tanto en sus vidas religiosas, como en todo lo demás, la escala de valores del capitalismo tardío, lo que significa que aceptan sumergirse en un «mundo de opciones, estilos de vida y preferencias» (*ibid.*). Lo que sucede, como ya vimos en el capítulo anterior, es que el incremento de la diversidad religiosa y la capacidad de elegir que se siguen de este estado de cosas socava necesariamente la verosimilitud de las creencias –y lo que no se desprende en cambio de la situación es que el ámbito religioso sea un espacio en el que la libre decantación por las opciones en liza no funcione–. En el trabajo del año 1999, la argumentación parece experimentar un giro y venir a oponerse en bloque a la idea del carácter opcional de las alternativas religiosas. La única forma de conciliar estos dos puntos de vista consiste, al parecer, en convertir al Occidente contemporáneo en un caso excepcional –un caso en el que la capacidad de elegir se hace evidente aunque resulte necesariamente cáustica para la vitalidad religiosa–. En cualquier caso, Bruce rechaza firmemente tanto la teoría y la defensa de la TDR como la perniciosa influencia que este planteamiento ha venido

ejerciendo en la subdisciplina. En opinión de Bruce, el proceso de la secularización es inseparable de la democracia liberal moderna, a menos que existan razones estructurales (como la defensa cultural) que se opongan a esta tendencia dominante o la retrasen. Toda sociedad en la que exista la posibilidad de elegir con libertad será necesariamente laica.

CONCLUSIÓN

¿Quién está entonces en lo cierto y quién en cambio equivocado: los defensores de la secularización o los protagonistas de la teoría de las decisiones racionales? Lo más probable es que ni unos ni otros acierten o yerren. El extremo decisivo se halla en un plano más profundo –muy por debajo de la superficie– e ilustra, una vez más, la diferencia esencial que separa a Europa de los Estados Unidos en términos de conciencia religiosa. Para ser más concretos, el factor crucial radica en el hecho de que los europeos, a consecuencia del sistema Iglesia-Estado (una realidad histórica que, guste o no, es imposible obviar), consideran que sus iglesias son otros tantos servicios públicos, y no un conjunto de empresas competidoras. En eso estriba el verdadero legado del pasado europeo. Teniendo esto presente, difícilmente podrá sorprendernos que los europeos den a sus organizaciones religiosas un repertorio de respuestas enteramente diferente al que ofrecen sus equivalentes estadounidenses. Está claro que la mayor parte de los europeos ven a sus iglesias con actitud benevolente –juzgan que son instituciones sociales útiles, ya que lo más probable es que la gran mayoría de la población termine necesitándolas en uno u otro momento de sus vidas (en particular a la hora de la muerte)–. A la mayoría de la gente simplemente no se le pasa por la cabeza que las iglesias vayan a dejar de existir ni que tal cosa pueda llegar a suceder en caso de que no cuenten con su activa participación. Es este estado de ánimo el que resulta a un tiempo capital para captar la forma en que los europeos comprenden la religión y extremadamente difícil de erradicar. Es esa actitud, más que la presencia o ausencia de un mercado, lo que explica buena parte de los datos que se recogen en la orilla europea del Atlántico. No se trata de que en esta parte del mundo no exista un mercado (dado que resulta manifiestamente obvio que lo hay en la mayoría de las regiones de Europa, por no decir en todas); la cuestión consiste simplemente en que el mercado no funciona debido a las actitudes predominantes de un gran número de ciudadanos.

Sin embargo, esto no significa que las pautas de la religión europea no puedan cambiar algún día. De hecho, un detallado análisis de lo que está sucediendo en Europa vendrá a reflejar la presencia de, al menos, algunos de los vínculos que la teoría de las decisiones racionales sugiere que han de darse entre la capacidad de elección y la práctica de la religión. Resulta

meridianamente claro, por ejemplo, que las iglesias históricas han perdido la capacidad que un día tuvieron de disciplinar el sistema de creencias de la mayoría de los europeos o su conducta. Con todo, dichas iglesias siguen siendo un importante indicador de identidad y constituyen asimismo un elemento que todavía suscita la lealtad de la mayor parte de los europeos, por no mencionar que continúan actuando al modo de relevantes servicios públicos. Al mismo tiempo está empezando a surgir una cultura de la libre elección, aunque con características específicamente propias del caso europeo. Este giro por el que se pasa de la obligación al consumo habrá de convertirse en un tema recurrente a lo largo de los siguientes capítulos (tanto en el plano teórico como en el empírico). Se trata de una idea en la que encarnan a un tiempo algunos elementos propios del enfoque de la secularización y factores asociados con la teoría de las decisiones racionales. El proceso de la secularización ha generado indudablemente muchos cambios: de ahí que las iglesias históricas se hayan revelado incapaces de seguir «obligando» a la gente a asistir a misa, a creer en ciertas cosas y a comportarse de determinados modos. Sin embargo, una minoría de la población continúa acudiendo a las instituciones religiosas –movidos por una amplia diversidad de razones–. La averiguación sobre quiénes sean esas personas, qué opciones elijan y qué les haga considerarlas interesantes habrá de constituir una significativa porción del material que presentemos en la segunda mitad de este libro.

Se constata no obstante que el debate se convierte con excesiva facilidad en una lucha sociológica a muerte librada para hacer emerger victorioso a uno de los paradigmas en liza. Los reiterados intentos realizados para detectar dónde se halla la auténtica «excepción» nos muestran una de las formas que adopta tal «combate». ¿Se encuentra en los Estados Unidos, esto es, en el efervescente mercado religioso de un país altamente desarrollado –pese a que dicho mercado carezca, no obstante, de todo paralelismo en el mundo (próspero) moderno–? ¿O se sitúa más bien en Europa, la única región del mundo en la que resulta posible vincular convincentemente modernización y secularización, aunque haya dejado de ser –como durante tanto tiempo se ha venido suponiendo– un prototipo global susceptible de aplicación universal? Casanova (2001b, 2003) es un autor impulsado por el vehemente deseo de zafarse de esta argumentación, repetitiva y circular. Cada vez se hace más necesario pensar en términos globales, sostiene. El siguiente capítulo ofrecerá una perspectiva teórica en la que esa exhortación deviene crecientemente posible.

LA MODERNIDAD: ¿UN CONSTRUCTO SINGULAR O PLURAL?

El debate que vamos a exponer a continuación ofrece una vía alternativa para abordar el material con el que acabamos de tener una primera toma de contacto. Guarda relación principalmente con las herramientas conceptuales que se precisan para una adecuada comprensión de la modernidad y del lugar que la religión ocupa en ella. A fin de obtener un primer asidero en el que hallar un punto de apoyo antes de adentrarnos en un debate necesariamente complejo, he optado por exponer, a modo de punto de partida, la evolución de mi propio pensamiento. La primera sección se funda directa, aunque no exclusivamente, en *Religion in Britain since 1945* (Davie, 1994) y, particularmente, en la discusión teórica de su capítulo final, en el que reflexiono acerca de la noción de modernidad, ciñéndome siempre al caso británico. La segunda sección viene a actualizar este material valiéndose de toda una serie de trabajos más recientes relacionados fundamentalmente con las pautas que parece seguir la religión en la Europa septentrional (Davie, 2004a, 2005, 2006a, 2006b). La tercera parte, relativamente corta, es un tanto diferente, ya que introduce un abanico de fuentes mucho más diverso, lo que proporciona de este modo un contexto más amplio a la reflexión.

La última porción del capítulo vuelve a centrarse en mis propios planteamientos, tomando sobre todo como base los aspectos teóricos expuestos en *Europe: The Exceptional Case* (Davie, 2002a). La razón para proceder de este modo es clara. Las cuestiones que abordamos en este apartado son un reflejo de uno de los temas centrales de este último libro: el de las herramientas y conceptos de la sociología de la religión, así como el de su adecuación a la comprensión del gran número de formas de religión distintas que están aflorando en el mundo moderno. La cuestión es: ¿qué hemos de hacer si descubrimos que dicha adecuación presenta deficiencias?

El punto de partida del capítulo final de *Religion in Britain since 1945* descansa en un desarrollo del debate a que dan lugar dos conjuntos de ideas: las de la modernidad y la posmodernidad, por un lado, y las del modernismo y el posmodernismo, por otro —entendiendo básicamente que las primeras no son sino unas estructuras económicas y sociales, y que las segundas constituyen en cambio formas culturales, sin olvidar en ningún caso que la distinción entre ambas ha de ser necesariamente fluida—. El objetivo del debate consiste en valorar más a fondo las implicaciones que se derivan para la religión tanto de las estructuras sociales como de las formas culturales, teniendo en cuenta que una y otra, así como las sociedades de las que forman parte, se hallaban en proceso de cambio a finales del siglo pasado.

Tabla 5.1. Religión y modernidad: una representación esquemática

Modernidad	Posmodernidad
Industrialización	Posindustrialización/tecnología de la información
Urbanización	Desurbanización
Producción	Consumo
Tanto la modernidad como la posmodernidad resultan problemáticas para la religión, aunque de distinto modo	
Modernismo	Posmodernismo
La gran narrativa: religiosa o antirreligiosa	Fragmentación/descentrado de la narrativa religiosa pero también de la laica; piénsese por ejemplo en la narrativa científica racional o en la narrativa antirreligiosa, o en el binomio racionalismo/comunismo
Progreso	
Secularización/secularismo	Un espacio para lo sagrado, aunque se presente frecuentemente en formas distintas a las practicadas anteriormente
Dios Hijo	Espíritu Santo
Iglesias institucionales	Diversas formas de lo sagrado
Ciencia médica	Medicina alternativa y otras formas de sanación
Agricultura industrial	Ecología/comida orgánica
Obligación	Consumo

Tabla tomada, con adaptaciones, de Davie (1994, p. 192)

En la tabla 5.1 (tomada, con adaptaciones, de Davie, 1994, p. 192) aparecen expuestos en forma sucinta los elementos esenciales de la argumentación. Con todo, hemos de aproximarnos con cautela a su contenido, ya que el diagrama no postula ni establece un conjunto de relaciones necesarias —de hecho, es preciso negar categóricamente la realidad de tales vínculos—. Además, la información es esquemática. La intención de la tabla estriba en señalar de manera sintética lo que en realidad es un conjunto de cambios profundos, complejos y confusos —unos cambios que los distintos grupos de individuos, comunidades y sociedades viven de diferente modo a medida que van haciéndose notar las presiones de la modernidad tardía, o de la era posindustrial.

Se hace así inmediatamente patente una cuestión añadida: que la forma de la sociedad (sea en términos estructurales o culturales) precede a la modernidad. O por expresar esta misma idea en forma de diagrama: ¿no debería tener el esquema que acabamos de perfilar en la tabla 5.1 tres columnas en lugar de dos, reservándose la parte izquierda del cuadro a la sociedad preindustrial y preurbana —es decir, a una sociedad de carácter principalmente rural y caracterizada por el hecho de existir en ella ciertas formas de religión tradicional que disfrutaban indudablemente de un grado de seguridad que no ha vuelto a resultar tan elevado desde entonces—? Los cambios que se producen al pasar de la etapa premoderna a la moderna han captado, y muy justificadamente, la atención de los sociólogos que se interesan por el proceso de la secularización —un extremo que ya hemos debatido con cierto detalle—. Y lo mismo puede decirse de las diferencias observables a este respecto entre las distintas sociedades europeas, incluyendo la existencia de contrastes de periodización muy marcados. En algunas partes de Europa, el proceso de la modernización comenzó más de un siglo antes que en otros estados, por lo demás vecinos (el caso de Gran Bretaña y Francia ilustra adecuadamente esta afirmación). En otras zonas —como en España y Portugal, por ejemplo—, el proceso sufriría retrasos artificiales debido a razones políticas, pero después vendría a desarrollarse de forma realmente muy rápida.

Estas diferencias indican la existencia de un problema de orden más general. ¿En qué momento exacto cabe decir que una forma de sociedad da paso a otra y en qué casos podemos afirmar que esos cambios ejercen (suponiendo que así sea) el efecto discernible correspondiente sobre una o más formas culturales concretas? Está claro que no resulta nada fácil asignar una fecha específica a estas metamorfosis. Hay observadores, por ejemplo, que sitúan el comienzo de la modernidad en un periodo muy anterior al que otros señalan —y lo asocian así con la expansión global que experimentará Europa en los siglos xv y xvi, mucho antes de que en parte alguna de Europa pudiera detectarse la presencia de una sociedad industrial o basada en alguna forma de producción a gran escala—. El establecimiento del Estado-nación como forma de organización política

dominante (y normalmente considerada como uno de los requisitos previos de la modernidad) resulta igualmente difícil de determinar, ya que tanto la naturaleza del Estado mismo como el momento de su aparición varían ampliamente –incluso dentro del contexto europeo, y no digamos ya en las distintas partes del mundo (véase lo que decimos más adelante)–. De ahí los problemas que plantea la elaboración de una tercera columna a la izquierda de las dos que hemos presentado. Afortunadamente, el extremo crucial reside en otro lugar: me refiero al hecho de que no resulte posible comprender plenamente las formas y los procesos que adopta la vida religiosa en un punto geográfico cualquiera sino a largo plazo y desde una perspectiva histórica relativamente específica. La circunstancia de que no resulte posible generalizar las fechas de un caso a otro no resta valor al principio general.

¿Qué es entonces lo que viene a poner de manifiesto el enfoque que ofrece la tabla 5.1? Si nos fijamos, en primer lugar, en la estructura económica y social, se aprecia con interesante claridad que tanto las sociedades modernas como las posmodernas se muestran notablemente exigentes con la mayoría de las formas de religión organizada, aunque *de diferente modo*. El desplazamiento, por ejemplo, de importantes segmentos de población a los grandes centros urbanos vinculados con ciertos tipos de industria habría de alterar profundamente, como hemos visto, las pautas de vida que llevaban siglos operando en toda Europa –de acuerdo con un proceso que no sólo vendría a estimular el desarrollo de la sociología misma sino el lugar que ocupa la religión en ella–. No obstante, si avanzamos ahora un siglo, observaremos que las organizaciones religiosas –notablemente menguadas, aunque no siempre del modo que preveían los precursores de la disciplina sociológica– se encuentran en una situación distinta. Constatamos que las principales ciudades industriales, que tan a menudo han despertado los temores de las formas de religión más tradicionales, comienzan a declinar en todo el Occidente, junto con las industrias que les habían dado origen. Y lo mismo ocurre, en proporción lógicamente paralela, con la clase o clases sociales tradicionalmente más reacia(s) a asistir a los servicios religiosos.

Con todo, el corolario que se impone dista mucho de resultar obvio, circunstancia que puede apreciarse adecuadamente gracias a los descubrimientos del censo británico del año 2001¹. Las regiones de Inglaterra y Gales en las que se detectó un mayor número de personas «carentes de religión» no fueron las grandes conurbaciones del norte de Gran Bretaña, altamente industrializado, sino, llamativamente, un grupo diferente de ciudades situadas en el sur, muy a menudo aquellas en las que la universidad y su personal constituyen una parte significativa de la población. El

¹ En el siguiente capítulo examinaremos el censo mismo, junto con las cuestiones religiosas que de él se desprenden.

norte industrial, por el contrario, aparece como una zona relativamente tradicional –y que tiende a mostrar una mayor vinculación con el cristianismo que el sur–, aunque también se observe la conspicua presencia de otras comunidades confesionales en algunas de esas ciudades, cuando no en todas. No eran éstas las pautas conductuales que se esperaban obtener, como tampoco respondía a las expectativas previas el hecho de que hubiera un elevado porcentaje de población que se declarara cristiano, con independencia de su lugar de residencia, ya que las cifras de vinculación nominal a esa fe revelaron ser inesperadamente altas².

De hecho, cuanto más atención prestamos a estos datos, tanto más complejos resultan –teniendo siempre en mente que los cambios estructurales que acabamos de describir (esto es, los asociados con el paso de la sociedad industrial a la posindustrial) poseen consecuencias de pareja importancia para las instituciones de la vida económica y política–. Las modificaciones en el ámbito económico, por ejemplo, habrían de someter a una considerable presión al movimiento sindical, cuyas filas han venido decreciendo de forma constante desde la década de los setenta. De este declive, sólo una parte puede atribuirse a la legislación punitiva que vino a poner en marcha el gobierno de Margaret Thatcher (por ceñirnos al caso británico). De hecho, las transformaciones del entorno de trabajo han tenido unos efectos bastante más radicales. Para ser más exactos, los segmentos de la economía que crecen son aquellos en los que la influencia sindical es débil, situación que la presencia de la mujer en el sector servicios viene a intensificar (las mujeres se muestran más reacias al sindicalismo que los hombres). Por otra parte, la mano de obra masculina (esto es, el grupo social que ha constituido tradicionalmente el elemento central del asociacionismo sindical) es uno de los elementos que menguan en el mercado laboral de la modernidad tardía, y no sólo en Gran Bretaña –circunstancia que transforma necesariamente el marco en que tienen lugar las negociaciones salariales–. En consecuencia, los sindicatos se ven en una posición cada vez más difícil, puesto que el número de sus afiliados decrece, junto con sus tradicionales fuentes de ingresos.

Los partidos políticos han quedado similarmente desconcertados al dejar de reverberar las tradicionales divisiones sociales entre el capital y el trabajo, la derecha y la izquierda, los conservadores y los socialistas. Las diferenciaciones políticas tienden hoy más a constituir líneas de fractura en el seno de los principales partidos que a discurrir a modo de fallas entre ellos y, de hecho, los propios partidos están perdiendo militantes en una proporción similar a la que se observa en las iglesias, y con parecidas consecuencias para su salud económica. Más grave todavía es el generalizado desencanto con el proceso político mismo, que se refleja en la baja participación y en el poco disimulado desdén hacia los políticos de todos

² Véanse pp. 191-195.

los partidos. El electorado expresa su estado de ánimo negando el voto a los principales partidos, lo que en ocasiones tiene consecuencias desastrosas³. Por otro lado, las campañas monotemáticas o extraordinarias suelen suscitar una notable atención y logran congrega a distintos grupos de personas, a menudo por motivos muy dispares⁴. Curiosamente, lo mismo puede decirse en relación con las actividades religiosas –un ejemplo claro nos lo proporcionan las muestras de emotividad piadosa que se producen tras la muerte de alguna figura destacada o tras un fallecimiento repentino–. El aumento de todo tipo de peregrinaciones refleja el auge de una tendencia similar.

¿Cómo han de interpretarse entonces dichos cambios? O, para ser más exactos, ¿han de inducirnos las semejanzas halladas en distintos sectores sociales a replantearnos las razones del evidente declive de la actividad religiosa? Personalmente considero más convincentes las argumentaciones que explican las cosas teniendo en cuenta las transformaciones económicas y sociales que aquellas otras que tienden a considerar que ese declive es fundamentalmente un síntoma de indiferencia religiosa. En este sentido podrá encontrarse un interesante intercambio de pareceres en el *Journal of Contemporary Religion* (2002/2003). No es la primera vez que constato que mi planteamiento difiere notablemente del que defiende Steve Bruce, ya que yo sostengo que las mutaciones y cambios que se observan en la vida religiosa de la Europa occidental sólo pueden entenderse si los cotejamos con las transformaciones que se detectan de forma paralela en la esfera laica (Davie, 2001). En otro de sus escritos (2002b), Bruce viene a dar réplica a esta forma de ver las cosas, y en él explica el declive de la actividad religiosa que se constata en Gran Bretaña en unos términos que se ciñen estrictamente a lo estipulado en la tesis de la secularización –incidiendo singularmente en la hipótesis de que los cambios secundarios que se registran en la sociedad a medida que ésta va aumentando su laicismo no son sino un efecto colateral, un elemento que nos distrae del meollo del asunto.

A mi juicio, no es sensato plantear de manera dicotómica estas alternativas. En el caso europeo, hay sólidas pruebas –de acuerdo con Bruce y otros muchos autores, como ya hemos visto en el capítulo III– que permiten respaldar algunos, por no decir todos, los aspectos del proceso de la secularización. Sin embargo, es preciso prestar minuciosa atención a la secuencia causal. Las transformaciones que se observan en la índole de la

creencia, por ejemplo, no son sólo una consecuencia del declive de la actividad religiosa; son también su causa. Los rasgos propios de la modernidad tardía vienen a socavar la solidez de las instituciones religiosas, y esta circunstancia se reproduce de manera exactamente igual en sus equivalentes laicos, ya que lo que aparece erosionado es, en último término, la disposición general de las poblaciones europeas a reunirse de manera periódica y con voluntad de compromiso, sea cual sea el espacio físico en que deba verificarse la reunión. Cada vez es menor el número de personas que acude a la Iglesia, pero también disminuye la afiliación a los partidos políticos y a los sindicatos (y en realidad a otras muchas organizaciones de carácter voluntario) –éste es un extremo que nadie discute–. En consecuencia, lo que ocurre es que las creencias y las simpatías de esas personas comienzan a trasladarse. Si medimos los cambios ocurridos en la vida religiosa de la Gran Bretaña actual, observaremos que las creencias como tales se mantienen pero en formas que apenas guardan ya relación alguna con las fórmulas que históricamente han dominado la tradición cristiana. Se vuelven cada vez más objetivas, idiosincrásicas y heterogéneas. En la segunda parte explicaremos con mayor detalle en qué consiste esta situación, que es consecuencia directa de ese «creer sin pertenecer» al que ya nos hemos referido.

El trabajo que ha realizado Cameron sobre el voluntariado es, además de interesante, muy útil en este aspecto (Cameron, 2001). Para ser más exactos, Cameron distingue cuatro modelos muy diferentes de integración voluntaria en un grupo, cuatro modelos que no deben confundirse: se refiere a los que siguen los grupos formados en función de la realización de una actividad (y que a menudo implican la prestación de algún servicio práctico); a los que caracterizan a los grupos centrados en torno a la diversión, la amistad y la recaudación de fondos (y que ponen el acento en la participación y en la colecta de recursos); a los que definen a los grupos de afinidad (fundados en buena medida en una pertenencia asociada al abono de una cuota y en los que únicamente un pequeño núcleo de miembros participa activamente en los objetivos del grupo), y a los que cohesionan a los grupos basados primordialmente en una pertenencia inexcusable y orientada a la obtención de alguna forma de seguridad especializada (y que frecuentemente guardan relación con las actividades deportivas o realizadas al aire libre). No es posible llegar a ninguna conclusión sensata si nos limitamos simplemente a aglutinar sin mayores distinciones a los cuatro grupos, ya que cada uno de ellos manifiesta una propensión muy distinta. Cameron concluye que, en las sociedades modernas, los grupos que actualmente viven una situación de declive son aquellos que se hallan más estrechamente relacionados con la generación de un capital social (sea en la esfera laica o en la religiosa). Y, a la inversa, los grupos que exigen relativamente poco a sus miembros son justamente los que están creciendo. Hay muy escasas pruebas que indiquen que, en el ámbito de las

³ En el año 2003, la izquierda francesa retiró su apoyo a Lionel Jospin, lo que permitió que Jean-Marie Le Pen pasara a la segunda vuelta de las elecciones presidenciales. La intención de los partidarios de Jospin consistía en señalar su descontento para después cerrar filas en torno a su líder en la segunda vuelta –ocasión que no habría ya de presentárseles.

⁴ La marcha celebrada en Inglaterra en septiembre de 2002 para denunciar las carencias de las zonas rurales y las manifestaciones pacifistas organizadas en marzo de 2003, justo antes de la invasión de Iraq, constituyen buenos ejemplos de ello.

categorías anteriormente mencionadas, esté produciéndose un vuelco por el que la afiliación a los grupos religiosos disminuya en favor de la pertenencia a grupos laicos.

Esto es cuanto podemos decir en torno a los cambios estructurales registrados tanto en la Gran Bretaña actual como en otros lugares y respecto a la incidencia que tienen en la creencia y en la integración grupal. Hemos de centrar ahora nuestra atención en la mitad inferior del diagrama expuesto en la tabla 5.1. es decir, debemos pasar a ocuparnos más de la esfera cultural que de la estructural, recordando en todo caso que los vínculos entre una y otra son de carácter más bien especulativo y que no están probados. El núcleo de este debate se centra en torno a la índole cambiante del pensamiento moderno, que ha pasado de las certezas prevalecientes en la década de los sesenta (periodo en el que se sitúa probablemente el momento álgido del modernismo) al muy distinto estado de ánimo que vendría a instalarse apenas diez años después —un cambio que ha generado un enorme y controvertido volumen de bibliografía sociológica, notablemente más amplio en el año 2004 que en la década anterior—. En el tercer apartado de este capítulo incluiremos algunas indicaciones relacionadas con dicha bibliografía.

Con todo, el extremo más importante de cuantos se dejaron sentados en 1994 sigue siendo válido. Lo que subyace a todos estos comentarios es un giro filosófico básico, un giro que cabría considerar tan significativo como el movimiento verificado dos siglos antes y al que daría en conocerse con el nombre de Ilustración. Todos esos cambios de planteamiento aparecen amalgamados en el término «posmodernismo», que no sólo viene a ser una especie de cajón de sastre sino que expresa un punto de vista por el que el «proyecto ilustrado» se somete a una incisiva crítica —una crítica que pone en cuestión los fundamentos esencialmente optimistas sobre los que dio en erigirse dicho proyecto—. Enfrentadas a esta furibunda serie de reproches, así como a las imprevistas e impredecibles mutaciones que habría de experimentar la economía global tras la crisis del petróleo vivida a principios de la década de los setenta, ni la forma occidental de la Ilustración (el racionalismo) ni su contrapunto oriental (el comunismo) serían capaces de mantener en pie las certezas que hasta los años setenta parecían inexpugnables. Y más radical todavía habría de revelarse el desplome de las certezas mismas. La cuestión no estribará ya en encontrar un gran relato con el que sustituir al antiguo: la idea entera de las grandes narrativas, del tipo que sea, quedará convertida en una noción profundamente sospechosa, de acuerdo con una actitud que habrá de impregnar tanto el pensamiento religioso como el laico. El modo en que se enfoca la teología en la posmodernidad, por ejemplo, viene a socavar lo establecido en las fórmulas tradicionales, sea en el plano sustantivo o en el metodológico. Ni lo que uno hace en el ámbito de la teología ni el modo en que lo hace pueden seguir considerándose elementos dados.

Por consiguiente, lo que ocurre no es ya que la situación resultante sea compleja, sino que hay que admitir que ésta presenta un cariz cualitativamente diferente del que tuvo la anterior. La competencia entre una gran diversidad de credos, tanto laicos como religiosos, da paso a una autocrítica generalizada —y ello a ambos lados de la divisoria clásica—. El punto focal del debate se modifica al pugnar cada profesión o «ideología» con las perturbadoras ideas que se han ido introduciendo al calor del posmodernismo. Por lo que hace a nuestro objetivo, el extremo esencial radica en lo siguiente: las certezas laicas (la ciencia, el racionalismo, el progreso, etc.), viejas competidoras de la verdad religiosa, aparecen así bajo una nueva luz. La ciencia no se limita a ofrecer respuestas: al contrario, el desarrollo del conocimiento científico plantea interrogantes nuevas de solución cada vez más difícil, lo que a su vez determina que las exigencias graviten con todo su peso sobre un conjunto de recursos distintos a los científicos —circunstancia inevitable si queremos hallar alguna respuesta—. De ahí que cuaje una situación enteramente diferente a la que ha venido dándose por sentada durante las primeras décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Ya no se asume sin más que el discurso laico vaya a eclipsar gradualmente la presencia de una alternativa religiosa identificable y unificada. En vez de eso, lo probable es que tanto el pensamiento laico como el religioso evolucionen a medida que los múltiples grupos de personas que vayan surgiendo comiencen a buscar, en los primeros años del siglo XXI, nuevas formas de seguir adelante y nuevos credos con los que regirse (tanto religiosos como laicos).

De aquí brota espontáneamente una pregunta práctica. ¿En qué se concretan entonces esos credos en la sociedad actual de Gran Bretaña o Europa, esto es, en una parte del mundo que hoy se halla atrapada en el torbellino de cambios generado por la economía global pero que no obstante cuenta con un pasado cristiano de honda raigambre vivido además de un modo peculiar e históricamente definido? La mitad inferior de la tabla 5.1 expone algunas de esas posibilidades, examinadas con cierto detalle en Davie (1994, pp. 199-200), obra en la que subrayo la existencia —en el ámbito de lo sagrado— de dos alternativas posibles o dos grupos de creencias. La primera de ellas viene constituida por aquellas formas de vida religiosa que más fácilmente se adaptan al laxo fluir de la modernidad tardía, en especial las vinculadas con las formas de pensar y de ser asociadas con la expresión «nueva era» (*new age*). La segunda alternativa plantea un modo muy distinto de llegar a acomodarse a ese flujo: la afiliación a grupos provistos de vínculos extremadamente sólidos, insertos o no en el ámbito propio de los grandes troncos confesionales —grupos que ofrecen un refugio seguro a aquellas personas que encuentran difícil vivir rodeadas de cambios e incertidumbres, circunstancias ambas que constituyen el sello distintivo de la posmodernidad—. Llevada al extremo, ha llegado a asociarse esta tendencia con distintas formas de fundamentalis-

mo. Las dos posibilidades que acabo de exponer resultan relevantes para comprender la situación en que se halla la religión en el mundo moderno, de modo que las analizaremos con mayor detenimiento en los últimos capítulos de este libro.

DE LA OBLIGACIÓN AL CONSUMO: UNA TRANSFORMACIÓN EUROPEA

Han transcurrido diez años desde que escribiera la obra a la que me refería en los párrafos anteriores, pero sigo reflexionando acerca de las mismas cuestiones y perfeccionando el marco que acabo de exponer esquemáticamente –aunque ahora lo haga de un modo bastante diferente y prestando mayor atención al contexto europeo, opuesto al británico (Davie, 2004a, 2005)–. En algunos aspectos es poco lo que ha cambiado. Casi todos los comentaristas coinciden, por ejemplo, en que las iglesias históricas de Europa –pese a su ininterrumpida presencia– están perdiendo sistemáticamente la capacidad de disciplinar el pensamiento religioso de amplias franjas de población, en especial entre los jóvenes. Al mismo tiempo, la gama de opciones se hace cada día más amplia debido a que van llegando a Europa formas de religión nuevas venidas de fuera –fundamentalmente a consecuencia de los movimientos de población–. Las gentes que han venido a Europa impulsadas por razones de orden primordialmente económico traen consigo formas distintas de vivir la condición religiosa –formas que en unos casos son cristianas y en otros no–. Y, al margen de los movimientos que aportan población a Europa, también hemos de prestar atención al hecho de que los europeos viajen por el mundo, constatando, entre otras cosas, la existencia de una considerable diversidad religiosa. En este sentido, ha de señalarse que, en la mayor parte del continente, está surgiendo un verdadero mercado religioso.

Con todo, la cuestión crucial no reside en la existencia del mercado mismo, sino en la capacidad de los europeos para utilizarlo, un factor de contraste clave con lo que sucede en los Estados Unidos, asunto del que ya hemos hablado con algún detalle. No obstante, hay semejanzas y diferencias. Tanto en Europa como en América está aflorando gradualmente una nueva pauta: se está dejando de comprender la religión como una forma de obligación y se la empieza a ver cada vez más como un elemento optativo o de consumo. Lo que hasta una época relativamente reciente se imponía sin más (con todas las connotaciones negativas de la palabra) o se heredaba (lo que ya constituye un sesgo bastante más positivo) se convierte ahora en asunto de elección personal. Uno asiste a misa (o participa en otra actividad religiosa) porque quiere, durante un periodo de tiempo breve o largo, para satisfacer una necesidad vital de orden más particular que general y decidido a no prolongar su vincula-

ción con esa confesión sino en la medida en que siga aportándome lo que espero, pero no tiene *obligación* ni de acudir a los servicios religiosos ni de mantener la asiduidad en caso de que ya haya empezado a hacerlo.

Admitiendo que ese cambio se esté produciendo realmente, ¿cuál podría ser su repercusión en las pautas que hayan de seguir las prácticas religiosas observables en la Europa moderna? Paradójicamente, el primer extremo que se hace preciso comprender es que el patrón de conducta que se detecta no sólo resulta compatible con el modelo histórico de las iglesias europeas, sino que en gran medida depende de él, ya que es necesario que existan iglesias –incluso iglesias estatales– para que los individuos puedan acudir a ellas si así lo desean. No obstante, la «química» no sólo se altera paulatinamente sino que su variación constituye un cambio discernible tanto en las prácticas como en las creencias, por no mencionar las transformaciones que esto genera en los vínculos que unen a las unas con las otras. Podemos encontrar un evidente ejemplo de este proceso en las pautas que se siguen en relación con la administración de la confirmación en la Iglesia de Inglaterra. Lo cierto es que, en términos generales, el número de confirmaciones ha experimentado un descenso espectacular tras la Segunda Guerra Mundial, lo que no viene a ser sino una prueba más del declive de la institución. Aunque este fenómeno no se observe todavía en los países nórdicos, la confirmación ha dejado de ser en Inglaterra un rito de paso impuesto a los adolescentes por la institución religiosa y ha pasado a convertirse en un acontecimiento relativamente raro realizado por personas de todas las edades y únicamente en virtud de una libre elección personal. De ahí que se observe un señalado aumento porcentual de adultos entre el número total de candidatos a recibir la confirmación –dado que, en la década de los noventa los adultos confirmados llegaron a constituir el 40 por 100 del total (lo que en modo alguno alcanza a compensar el descenso registrado entre los adolescentes)–.

Por consiguiente, la confirmación se convierte en un acontecimiento muy significativo para los individuos que optan por recibirla –una actitud que está llamada a afectar al rito mismo, que ahora incluye la posibilidad de una pública declaración de fe–. De hecho, la confirmación ha pasado a ofrecer la posibilidad de hacer público algo que muy a menudo ha sido una actividad enteramente privada. Además, cada vez resulta más común bautizar a los adultos inmediatamente antes de proceder a la confirmación, gesto que por sí sólo viene a poner de manifiesto el descenso que experimentaron veinte o treinta años antes los bautismos infantiles. Considerados en conjunto, estos acontecimientos señalan que la naturaleza de la pertenencia a las iglesias históricas ha sufrido un cambio muy marcado, un cambio que determina que ahora se asemejen más, en muchos aspectos, a los grupos religiosos menos asentados. La participación y la pertenencia voluntarias están empezando a consolidarse como una reali-

dad de facto, con independencia de cuál sea el peso constitucional de la institución en cuestión. O, por expresar un poco más la analogía de la «química», lo que observamos es que se ha puesto en marcha un conjunto de reacciones nuevas, reacciones que, *a largo plazo* (es importante subrayarlo), podrían ejercer un profundo efecto en el carácter de la religión europea.

Concluiremos este debate con dos observaciones sobre las que habremos de volver más adelante, en la segunda parte del libro. La primera refleja a un tiempo las implicaciones públicas y privadas de una religión de índole «optativa». Como ya hemos visto en el capítulo III, hay al menos algunas versiones de la teoría de la secularización (especialmente en el caso de Bruce, 1996, 1999) que llevan aparejada la noción de que la elección de la religión implica necesariamente su privatización. Para estos comentaristas, la religión se ha convertido simplemente en un asunto de preferencia personal o en una cuestión dependiente del estilo de vida. Debo decir que, tras mantener varios debates con algunos sociólogos de los países nórdicos⁵, no estoy ya demasiado convencida de que esa afirmación sea cierta. En las sociedades europeas, quienes se tomen en serio la opción religiosa querrán que sus puntos de vista tengan tanta presencia en el debate público como en el privado. Y es justamente en este punto, además, donde empiezan a ejercer un impacto efectivo aquellas formas de religión (tanto cristianas como no cristianas) que más recientemente han penetrado en Europa, ya que éstas ofrecen modelos positivos a la comunidad que las acoge (modelos que en ocasiones pueden ser fuente de inspiración para la sociedad receptora): el proceso de aprendizaje opera en ambas direcciones.

La segunda observación tiene que ver con las reflexiones que yo misma me hago acerca de la naturaleza de la religión en la Europa moderna. En muchos aspectos, el paso de la obligación al consumo encaja fácilmente (lo que no deja de resultar gratificante) en el diagrama establecido en 1994. Se trata de un cambio que viene a expresar exactamente la misma idea que ya adelantábamos en la explicación anterior pero que abre nuevas posibilidades en relación con las opciones disponibles. O por plantearlo de otro modo: hoy estoy aún más convencida que hace diez años de que hay ciertas formas de lo sagrado llamadas a perdurar, incluso en Europa, aunque, si queremos evaluarlas adecuadamente, es preciso situar a Europa –y a las formas de la modernidad europea– en un contexto más amplio. De esto habrá de ocuparse el apartado final de este capítulo.

⁵ Dichos debates se desarrollaron fundamentalmente con distintos colegas de Dinamarca preocupados por la influencia que pueda estar teniendo el islam en el contexto europeo. La idea de un islam privatizado carece de sentido y los esfuerzos que se están realizando para encontrar un modelo que se adecue a las características del islam europeo habrán de tener implicaciones tanto para la sociedad de acogida como para las comunidades recién llegadas.

Antes de entrar de lleno en materia, es importante valorar el creciente corpus de trabajos sociológicos (tanto empíricos como teóricos) que vienen realizándose en este campo. La cantidad de datos disponibles, por ejemplo, ha aumentado de manera muy significativa y lo seguirá haciendo –cuestión que habremos de abordar en el próximo capítulo–. Además, la minuciosa interpretación de estos datos está suscitando nuevas y muy interesantes preguntas sobre la relación que existe entre la religión y la modernidad. Bastará con poner aquí uno de los ejemplos que nos sugieren los hallazgos de las más recientes conclusiones del *Estudio Europeo de Valores* (EEV, o EVS según sus siglas en inglés, *European Values Study*)⁶. Al perder las iglesias históricas de Europa la capacidad de disciplinar tanto las creencias como los estilos de vida de las poblaciones del continente, lo que se ha observado no ha sido la desaparición pura y simple de la religión. Lo que se detecta en cambio es que empiezan a surgir unas pautas de creencia y conducta nuevas y un tanto enigmáticas, especialmente entre la gente joven.

Varios son los puntos de vista que nos muestran estas pautas a una luz interesante. En primer lugar, tienen poco que ver con las formas de religión tradicionales, en las que rigen las relaciones previsibles, a saber, que las personas de más edad son también más religiosas que las jóvenes, tanto por su creencia como por su práctica. Tampoco se registran grandes cambios allí donde la Iglesia histórica sigue siendo relativamente fuerte –esto es, en países como Polonia, Irlanda o Italia–. En estos casos la institución sigue mostrándose capaz de disciplinar las creencias y las conductas de un segmento significativo de la población. De ahí que entre los jóvenes se registre una constante tendencia a la rebeldía. Sin embargo, en aquellas regiones de Europa en que la Iglesia institucional se halla debilitada parece estar produciéndose un fenómeno nuevo. Los datos recogidos en las conclusiones del *Estudio Europeo de Valores* del año académico 1999-2000 señalan en particular que existen dos variables –la creencia en un Dios que ya no es trascendente sino immanente (Dios habita en mí) y la convicción de que hay vida tras la muerte– que suscitan unos niveles de consenso notablemente mayores entre las generaciones jóvenes que entre las personas de edad, situación que invierte punto por punto el escenario que cabía esperar hallar (véase en particular Bréchon, 2001 y Lambert, 2002). Es todavía demasiado pronto para saber en qué medida cabe juzgar probable que estos cambios adquieran un carácter permanente, pero el hecho de que aparezcan simultáneamente en muchos lugares de Europa invita como mínimo a la reflexión. Una posible explicación reside en la eventualidad de que la relación entre la creencia y la pertenencia pueda

⁶ En el siguiente capítulo expondremos con todo detalle los resultados de este estudio.

ser, al menos en cierta medida, más inversa que directa. En otras palabras, esto significa que, si la segunda decrece, la primera aumenta, aunque de forma inédita o, lo que es lo mismo, señala que los creyentes, recién liberados, se encuentran frente a nuevas posibilidades.

Las contribuciones teóricas que se han realizado en este campo también revisten importancia. En términos generales, podemos dividir esas aportaciones en dos grupos: en primer lugar, las de quienes, por contexto e inspiración, se sitúan dentro de la sociología de la religión, pero tienen cada vez más en cuenta las tendencias teóricas existentes en el conjunto de la disciplina y, en segundo lugar, las de aquellos que trabajan en el tronco principal de la sociología, pero comienzan poco a poco a prestar atención a la presencia de la religión en las sociedades tardomodernas. Hasta época muy reciente, sin embargo, ambos grupos han mantenido muy pocas conversaciones serias, un extremo que ya hemos mencionado y que durante prácticamente dos décadas ha constituido el centro de las preocupaciones de James Beckford. La «insularidad y el aislamiento» de la sociología de la religión, apartada de las principales corrientes del pensamiento sociológico, es uno de los temas capitales de su *Religion and Advanced Industrial Society* (1989), y todavía hoy sigue estructurando sus escritos.

No obstante, Beckford no se ha limitado a identificar el problema. Ha trabajado más intensamente que la mayoría de sus colegas para tratar de superarlo, tanto en la obra que acabamos de citar, como en otro libro más reciente y espléndidamente acogido (*Social Theory and Religion*, 2003), un estudio de la religión desde el enfoque constructivista en el que se hace hincapié en los procesos «por los que se intuye, se afirma, se pone en duda, se cuestiona, se rechaza, se sustituye, se reorganiza —y así sucesivamente— el significado de la categoría de religión en distintas situaciones» (2003, p. 3). La argumentación que expone Beckford va desarrollándose mediante la exposición paralela de las intuiciones teóricas y los datos empíricos, todo ello con la intención de estimular la aparición de nuevas formas de razonamiento. Después se aplica esa misma técnica a una variada gama de cuestiones propias de este campo, como la secularización, la pluralización, la globalización y los movimientos religiosos, produciendo de este modo una serie de útiles aunque provocativos ensayos. El capítulo VIII de este libro, por ejemplo, se funda de modo muy directo en el debate que mantiene Beckford sobre la pluralización y señala que los términos que se emplean en estos debates —cada vez más relevantes— son también, y en buena medida, constructos sociales. De aquí se sigue que sólo podrá iniciarse un debate eficaz cuando se hayan abordado plenamente los problemas conceptuales —tarea que corresponde *par excellence* al sociólogo.

Beckford no trabaja ya aisladamente. A partir de mediados de la década de los noventa comienza a surgir una apretada serie de escritos nuevos

que a menudo se presentan en forma de colecciones de artículos, entre los que destacan especialmente los que el propio Beckford ha compilado con la colaboración de John Walliss (2006). Pueden hallarse otros ejemplos en las actas de distintas conferencias reunidas por Paul Heelas y sus colegas en *Religion, Modernity and Postmodernity* (Heelas *et al.*, 1998), así como —ya en un distinto orden de cosas— en las fuentes que han publicado como compiladores Heelas y Woodhead en *Religion in Modern Times* (2000). La primera obra aborda de modo muy directo la relación existente entre las formas de religión que se encuentran tanto en la modernidad como en la posmodernidad y sus vínculos con la cultura. Se trata de un trabajo que posee una útil dimensión comparativa que tiende más a incluir que a excluir la controversia teológica. La segunda no sólo reúne los trabajos de un amplio abanico de autores sino una gama de religiones igualmente impresionante. En este libro se presta minuciosa atención a las relaciones recíprocas entre unas y otras, a los contextos de los que forman parte y a las fuerzas de la modernización con las que inevitablemente topan. Es frecuente que los temas decisivos adquieran el aspecto de tensiones, por ejemplo las que existen entre las manifestaciones tradicionales de la fe y las nuevas espiritualidades, entre la secularización y la sacralización, entre el Dios exterior y el Dios interior (o, lo que es lo mismo, entre la autoridad ajena y la autoridad del yo), entre los rechazos excluyentes y los universalismos tolerantes o entre la privatización creciente y el aumento de la militancia política —y todo ello combinado, sin que resulte menos importante, con una adecuada atención al género—. Hay un extremo que queda muy claro: cuando las distintas confesiones religiosas tratan de reposicionarse en el cambiante contexto mundial, son varias las cosas que pueden suceder simultáneamente en toda sociedad dada y, de hecho, en todo grupo observable. No hay necesidad de elegir entre las teorías de la secularización y las hipótesis de la sacralización, por ejemplo, ya que ambas pueden coexistir⁷. Y lo mismo cabe afirmar de la importancia concedida al universalismo «suave», que convive con un creciente y mucho más «duro» exclusivismo. Es curioso que los propios Heelas y Woodhead hayan empezado a internarse en algunos de estos temas en una serie de estudios empíricos, fundamentalmente en el Proyecto Kendal, que describiremos en la segunda parte de este libro (pp. 195-197 y 220). En este campo, los trabajos que viene elaborando el Departamento de Estudios Religiosos de Lancaster se han convertido en una de las piedras de toque del debate.

Además del equipo de Lancaster, también Flanagan y Jupp (1996, 2000) han compilado dos grupos de artículos elaborados en las reuniones

⁷ Sin embargo, Heelas y Woodhead sugieren que hemos de prestar atención a la abrumadora cantidad de material relacionado con la secularización —ya se la entienda al modo de una idea o de un proceso— (2000, pp. 476-477).

anuales de la Asociación Sociológica Británica, unas reuniones que constituyen en sí mismas un foro de debate muy significativo. La primera de estas compilaciones examina la relación entre la religión y la posmodernidad en 11 trabajos cuidadosamente seleccionados. Lo que más se resalta en ellos es el creciente espacio que ocupan las cuestiones religiosas a medida que las rotundas aseveraciones de la modernidad o el modernismo van dando paso a las afirmaciones de la tardomodernidad, la posmodernidad o la neomodernidad que vienen a sustituirlas (hay que admitir que el vocabulario sigue mostrando síntomas de complejidad). El segundo grupo de ensayos avanza un paso más. Se ocupa principalmente de un concepto, el de la «ética de la virtud», con el que se intenta huir de los efectos más inhabilitadores de la aplicación del pensamiento posmoderno a la religión. Dichos ensayos se basan en los trabajos clásicos, tanto de la filosofía como de la sociología, y prestan una atención particular a la obra de Alasdair MacIntyre. Por último, Lyon (2000) sugiere una original manera de adentrarse en el debate que plantea el binomio constituido por las ideas de lo moderno y lo posmoderno. Para ello toma como punto de partida una reunión cristiana celebrada en la sede del imperio Disney en Anaheim –que viene a ser la quintaesencia de la experiencia moderna–. Su *Jesús en Disneylandia* se ha convertido de hecho en una metáfora de la posmodernidad que le permite abordar todo un conjunto de cuestiones, entre las que cabe destacar aquellas que guardan relación con la identidad, la cultura del ciberespacio, la civilización consumista y la noción del tiempo. En la sociedad tardomoderna o posmoderna la búsqueda espiritual no desaparece, aunque adopte formas nuevas. Lyon describe y explica a un tiempo los acontecimientos que están produciéndose en un texto ágil y accesible.

Estos ejemplos no agotan en modo alguno la cuestión. Si los hemos elegido, ha sido más bien para ilustrar el contenido de un corpus de bibliografía en sociología de la religión propio de Gran Bretaña que no sólo es cada vez más abundante sino que se propone indagar en el lugar que ocupa la religión en la modernidad tardía. Especialmente bien recibido es el número de referencias (en fase de crecimiento, aunque lento) que indican que estos autores tienden a basarse en el tronco central del pensamiento sociológico interesado en la tornadiza naturaleza de la modernidad. Y hemos de añadir que, a la inversa, algunos de los sociólogos que se ocupan de este último tema empiezan a conectar con la cuestión de la religión –aunque esto sea más cierto en unos casos que en otros–. Se trata además de una cuestión que, en cualquiera de sus formas desarrolladas, rebasa con mucho el alcance de este capítulo. Teniendo esto bien presente, es importante no ver en los siguientes párrafos otra cosa que una lista comentada o un punto de partida para el debate. En Beckford (1996, 2003) podrá hallarse una exposición mucho más detallada.

En uno de los extremos del espectro podemos hallar a los teóricos sociales de las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial que se han ocupado de la religión con algún detalle. Berger, Luckmann y Luhmann son un buen ejemplo de los autores que integran este grupo –y ya nos hemos ocupado de sus contribuciones en los capítulos anteriores–. En época más reciente, Bryan Turner y Ernest Gellner también han prestado notable atención a la religión –cada uno a su manera–. Las aportaciones de Turner (1991) son en gran medida teóricas⁸, mientras que Gellner (1992) une al análisis del islam una incisiva crítica del posmodernismo. Gellner examina la posibilidad de un futuro en el que la religión evite los extremismos de la posmodernidad por un lado y el fundamentalismo por otro, además de inclinarse personalmente por la noción de un liberalismo comprometido con la idea de «verdad» pero ajeno a toda pretensión de poseerla. Otros autores no dudan de que exista algo llamado «religión», pero consideran que posee una importancia secundaria en el cuerpo teórico principal. Éste es sin duda el caso de Anthony Giddens, quien considera que el fundamentalismo no es sino una reafirmación de la seguridad ontológica, un fenómeno estrechamente relacionado con «la tradición en su sentido tradicional» (1994, p. 100) –un planteamiento que habremos de poner en cuestión en el capítulo IX–. Con todo, el meollo del debate (Giddens, 1990, 1991, 1994) gira en torno a la naturaleza de la modernidad misma –incluyendo sus inherentes inseguridades–, no alrededor de las respuestas religiosas que generan dichas inseguridades. El interesante ensayo de Bauman titulado «Postmodern religion» presenta semejanzas y diferencias respecto de este planteamiento. Se trata de un trabajo que no sólo presta una considerable y muy directa atención a las actitudes que muestra la gente en la posmodernidad (incluyendo las de orden religioso) sino que reconoce la intrínseca diversidad de esas actitudes. Una vez más, se afirma que el fundamentalismo es una forma de religión específicamente posmoderna –una forma que viene a exponer, por su misma naturaleza, las ansiedades y las premoniciones que son inseparables de la condición posmoderna–. El fundamentalista quedaría así «a salvo», no sólo del pecado, sino de las penalidades derivadas de la opcionalidad perpetua (1998, pp. 73-74).

Resulta grato constatar que los sociólogos pertenecientes al tronco principal de la disciplina estén tomando cada vez más clara conciencia de la importancia de la religión, pero hay un hilo conductor que une sistemáticamente el enfoque de estos pensadores, incluso el de los más positivos. En sus trabajos, la concepción de la religión es principalmente un modo de hacer frente a las vicisitudes de la vida tardomoderna o posmoderna,

⁸ Cabe destacar aquí, sin embargo, el trabajo interdisciplinar que lleva a cabo el *cluster* que dirige Bryan Turner en el Asian Research Institute de la Universidad de Singapur, «Religion and Globalisation in Asian Contexts». Véase http://www.ari.nus.edu.sg/article_view.asp?id=27.

no una forma de ser moderno⁹. Ésta es una distinción decisiva, ya que explica en buena medida la preocupación por el fundamentalismo que encontramos en estos estudios. De aquí se deriva un segundo extremo, igualmente significativo: la gran mayoría de estos autores han asumido que la modernidad (pasada, presente o futura) es una realidad *única*, es decir, un concepto unitario dotado de un conjunto de características definido. Ésta será justamente la suposición que cuestionemos en el último apartado de este capítulo, en unos párrafos que se basarán fundamentalmente en el marco teórico expuesto en *Europe: The Exceptional Case* (Davie, 2002a). Si nos tomamos en serio este marco, junto con las cuestiones que el mismo suscita, se constatará un notable desafío, tanto en lo tocante al pensamiento sociológico como en relación con la reorganización de las prioridades de la disciplina.

NUEVOS ENFOQUES A LA CUESTIÓN DE LA MODERNIDAD

El primer capítulo de *Europe: The Exceptional Case* establece los parámetros de la fe en la Europa moderna e indica las principales formas de religión que existen en las distintas partes del continente, en lo que a estas alturas constituye ya un tema familiar. El último capítulo aborda la misma cuestión desde una perspectiva diferente, ya que contempla el caso europeo desde fuera –en lugar de desde dentro–. De manera similar, el objeto de estudio también queda invertido: en vez de señalar cuáles son las pautas de la religión europea, lo que hace es subrayar lo que *no son*, tomando como punto de referencia cada uno de los casos prácticos sometidos a examen en la obra (unos casos prácticos sacados de los Estados Unidos, Latinoamérica, África y dos sociedades del sureste asiático) y resaltando que esos ejemplos concretos se ocupan únicamente de las sociedades cristianas. Los contrastes habrían resultado todavía mayores si se hubiera tenido en cuenta la situación reinante en los mundos musulmán o hindú.

Podemos decir, por ejemplo, que las pautas religiosas que hallamos en Europa no constituyen un mercado religioso en el sentido que se da a este concepto en los Estados Unidos. El significado de las iglesias históricas de Europa se halla considerablemente más próximo de la noción de servicio público que de la idea de una marca comercial en competencia con otras. Comparada con los datos que arroja el material obtenido en Latinoamérica, Europa es una parte del mundo en la que el movimiento del pentecostalismo no muestra una difusión ni una popularidad notables, y la

⁹ Sin embargo, en los últimos trabajos de un importante grupo de críticos realistas (Archer *et al.*, 2004), así como en los de al menos algunos filósofos políticos (Habermas, 2006), puede detectarse un interesante giro. La explicación de los científicos sociales no puede ya seguir dando por supuesta la ausencia de Dios o de religión. El debate que plantea Habermas tiene asimismo en cuenta la naturaleza plural de la modernidad.

razón que explica este estado de cosas habrá de constituir una de las partes fundamentales de la argumentación que exponemos en el capítulo X. El material que aborda el estudio de la situación de África plantea una cuestión similar, por no decir idéntica. Introduce la noción de «misión inversa», una idea que perturba, por decirlo suavemente, al europeo medio, acostumbrado a pertenecer a un continente más proclive a ser emisor que receptor en materia religiosa. Las formas de religión descubiertas en las costas del océano Pacífico resultan igualmente inquietantes. En las Filipinas, tanto la particular naturaleza del catolicismo como el reciente crecimiento del pentecostalismo indican que la experiencia religiosa se vive con un grado de participación y una intensidad que raramente se experimentan en Europa, y esto en todos los estratos sociales. Por último, en Corea del Sur, la evolución que en Europa suele darse por supuesta aparece boca abajo. Lo que aquí se observa es que la modernización, increíblemente rápida, se presenta acompañada de un incremento igualmente extraordinario de la vida religiosa nacional. Tanto el cristianismo como el budismo llevan creciendo exponencialmente desde la década de los sesenta. Sólo al doblar el milenio, se aprecia que los indicadores comienzan a mostrar signos de fatiga, lo que suscita otro conjunto de interrogantes sociológicas.

Esta rápida panorámica revela inmediatamente dos extremos. En primer lugar, el observador europeo (ya sea dicho observador –hombre o mujer– miembro de alguna de las iglesias de Europa o un simple espectador) se ve obligado a admitir que, en términos globales, lo familiar no es necesariamente la norma. El material expuesto en los casos prácticos (uno de los objetivos principales del libro publicado en el año 2002) hace saltar radicalmente por los aires la suposición de que debiera serlo. En segundo lugar, resulta igualmente importante evitar lanzarnos a conclusiones sustentadas en juicios de valor. Pudiera suceder de hecho que las pautas de la religión en Europa fueran diferentes a las descubiertas en cualquier otro punto del mundo cristiano, pero eso no implicaría que fueran mejores ni peores: simplemente señalaría que son distintas. Lo cierto es que las opiniones varían enormemente a este respecto. Para algunos europeos, lo que conocemos en esta parte del mundo es sencillamente algo que nos resulta tranquilizadamente familiar (no existe una verdadera necesidad de cambio); para otros, debe ofrecerse una resistencia positiva a dichos cambios (las pautas europeas, y en especial su relativo laicismo, han de preservarse a toda costa), y un tercer grupo considera que ambas actitudes son fuente de una gran frustración (hay un gran deseo de cambio que lleva a comportamientos impacientes frente a quienes se oponen a él). Con todo, los tres grupos se enfrentan esencialmente a la misma pregunta: ¿cómo explicar las diferencias que hemos constatado?

Vienen así a la mente dos estudios concretos (o dos grupos de estudios). El primero se refiere a la comprobación empírica de algunos aspec-

tos de la teoría de la modernización mediante los datos que ofrece la *Encuesta Mundial de Valores [World Values Survey]*, en este caso a través del trabajo de Ronald Inglehart y su equipo de la Universidad de Michigan¹⁰. El segundo enfoque posee un carácter fundamentalmente teórico y, aunque remite sobre todo al trabajo que realiza Shmuel Eisenstadt en la Universidad Hebrea de Jerusalén, se basa en realidad en un amplio abanico de casos comparativos que una vez más abarca ejemplos procedentes de casi todas las regiones del mundo (y que, de hecho, guardan relación prácticamente con todas las fes del globo). El pensamiento de Eisenstadt es la personificación de un concepto innovador y crucial: el de las «modernidades múltiples». Su planteamiento se aparta notablemente de una explicación única o central de la modernidad o del proceso de modernización. Tanto los estudios de los casos prácticos como el marco teórico han sido publicados en dos números especiales que la revista *Daedalus* (una publicación periódica de la Academia Estadounidense de Ciencias y Letras) consagra a esas cuestiones¹¹. Esto a su vez ha dado pie a un debate muy vivo y de significación creciente.

Algunos elementos de comprobación de la teoría de la modernización

La teoría de la modernización suscita reacciones muy marcadas y en la mayoría de las ocasiones ha adquirido un sesgo profundamente ideológico. En el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, había quienes consideraban a un tiempo necesario y apropiado trasladar las formas «modernas» de hacer las cosas a las sociedades en vías de desarrollo de todo el mundo. Estas políticas se apoyaban en un conjunto de actitudes (a menudo bienintencionadas) que daban por supuesto que los valores tradicionales constituían necesariamente un impedimento para el correcto desarrollo de la modernización (por ejemplo, para el inevitable avance del capitalismo). Por consiguiente, se juzgaba bueno sustituirlos. Dos décadas más tarde, otras personas, que veían la ausencia de modernización de grandes porciones del mundo bajo una luz enteramente diferente, habrían de oponerse con toda vehemencia a estos planteamientos. El parecer de los partidarios de la modernización no tenía nada que ver con los sistemas de valores de las poblaciones locales, y sí mucho con la codicia de las sociedades capitalistas avanzadas. Las desigualdades de la economía global no eran consecuencia de la vigencia de unos valores «atrasados» sino de la explotación capitalista. Apenas podrá sorprendernos saber que también este punto de vista haya sido sometido

a las críticas de quienes perciben a un tiempo ventajas y desventajas en el hecho de que la inversión capitalista posea un alcance global, beneficiando a amplias franjas sociales y no sólo a las elites.

Tanto la crítica como la réplica que ésta ha suscitado llevan aparejadas una diferente comprensión del proceso de la modernización. Por un lado están quienes sostienen «que el desarrollo económico se halla vinculado a la existencia de cambios sistemáticos —y en cierto sentido predecibles— en la cultura y la vida social y política» de una comunidad (Inglehart y Baker, 2000, p. 21)¹². Por otra parte tenemos también a los estudiosos (en su mayor parte teóricos independientes y partidarios del relativismo cultural) que rechazan dicha posibilidad y sostienen que la relación entre ambos conjuntos de variables es esencialmente aleatoria. Los datos que arroja la *Encuesta Mundial de Valores* vienen a respaldar de manera muy sólida el primero de estos dos puntos de vista, aunque introduce importantes modificaciones en las anteriores versiones de la teoría de la modernización (Inglehart, 1997; Inglehart y Baker, 2000; Norris e Inglehart, 2004).

En primer lugar, dos son las fases que hemos de tener presentes para comprender el proceso de modernización en curso: la primera tiene lugar cuando las sociedades pasan de una economía preindustrial a otra de carácter industrial y la segunda se concreta cuando la economía comienza a mutar de nuevo —esta vez para pasar a un modo de organización que, basado en la prestación de servicios, es de índole postindustrial—. Cada una de esas fases lleva aparejado un cambio de los sistemas de valores que abrazan las poblaciones que las viven, aunque no siempre se oriente dicho cambio hacia la dirección que preveían los primeros teóricos de la modernización. Cada vez se ve más claro, por ejemplo, que ya no es posible suponer que la evolución de las sociedades modernas siga una pauta lineal —esto es, una pauta que las aboque a construir un entorno de características cada vez más técnicas, mecánicas, racionalizadas, burocráticas y laicas en el que los valores asociados con la seguridad económica y física resulten de importancia primordial—. Son muchas las partes del mundo en que está ocurriendo algo muy distinto. Para ser más exactos: a medida que las economías pasan de la fase industrial a la posindustrial, sus poblaciones comienzan a resaltar con énfasis creciente la importancia de los valores posmaterialistas, haciendo especial hincapié en el bienestar y en la calidad de vida —es decir, fijándose en aspectos bastante más sutiles que los de la simple supervivencia.

Al avanzar por esta vía, volvemos a colocarnos una vez más frente a las mismas cuestiones (por ejemplo, la evolución a largo plazo de las

¹⁰ Véase <http://www.worldvaluessurvey.org/>, así como el debate en profundidad que exponemos en el capítulo VI y que aborda el análisis de los estudios a gran escala.

¹¹ Véase «Early Modernities», *Daedalus* 127/3 (verano de 1998) junto con «Multiple Modernities», *Daedalus* 129/1 (invierno de 2000).

¹² De este planteamiento se sigue un segundo conjunto de cuestiones: las relacionadas con la secuencia causal. ¿Son los cambios económicos responsables del cambio cultural (como sostiene la posición marxista) o son los propios valores culturales los que estimulan e influyen en el empeño económico (según lo que mantienen los seguidores de Weber)? Este debate, que está lejos de haber quedado zanjado, forma parte del núcleo clave de la controversia científica.

economías industriales) que ya ocuparan mi atención en el último capítulo de *Religion in Modern Britain*, y en especial frente a los movimientos que nos alejan de la sociedad industrial para internarnos en toda una serie de nuevas formas de vida económica y social. Los datos que nos proporciona la *Encuesta Mundial de Valores* (EMV, o WVS según sus siglas en inglés, *World Values Survey*) vienen a respaldar sólidamente este último giro: lo que se observa en un amplio conjunto de sociedades diversas, entre las que cabe incluir a las de la Europa occidental, es el surgimiento de una configuración notablemente diferente a medida que las economías industriales se transforman en economías posindustriales, esto es, en sociedades caracterizadas más por la presencia de un creciente número de pruebas relacionadas con la existencia de una inquietud espiritual (y de hecho con la presencia de creencias religiosas) que por lo contrario –aunque claramente disminuyan en cambio los signos de la implicación institucional–. Esto además viene a proporcionar nuevo apoyo a la posibilidad de que las pautas europeas de la práctica religiosa continúen evolucionando (como cualquier otra pauta): puede que la Europa occidental posea unas características distintivas, pero en modo alguno es estática.

Trabajando en términos comparativos, Norris e Inglehart (2004) llevan este debate a la siguiente fase, presentando una paradoja que cada vez se observa con mayor frecuencia. Estos autores señalan que las siguientes afirmaciones son *ambas* ciertas. En primer lugar, que el público de prácticamente todas las sociedades industriales avanzadas ha venido adoptando una actitud de sesgo cada vez más laico en los últimos cincuenta años pero también que, en el conjunto del mundo, hay en la actualidad más gente que nunca que se ciñe a un planteamiento religioso tradicional –personas que constituyen un porcentaje creciente de la población mundial–. Cabe considerar que la primera proposición es, de hecho, una defensa moderadamente firme de la secularización (y, en consecuencia, una refutación igualmente atemperada de la teoría de las decisiones racionales) en la medida en que argumenta que la demanda de religión varía sistemáticamente en función de los niveles de modernización societal, desarrollo humano y desigualdad económica. Norris e Inglehart asocian la modernización con un aumento de los niveles de seguridad existencial: es ese factor el que tiene grandes probabilidades de traducirse en un cierto grado de secularización, aunque no todos los miembros de una determinada sociedad experimenten por igual esa sensación de seguridad. De hecho, tampoco todos los sociólogos se muestran de acuerdo con su razonamiento¹³. Ahora bien, el proceso cuyas líneas maestras esbozan Norris e Inglehart

¹³ El debate pasa a centrarse aquí, en buena medida, en el caso japonés. ¿Es Japón tan laico como parece a primera vista? Es en este punto donde las metodologías que se esgrimen en Occidente resultan más sospechosas. ¿Son dichas metodologías realmente capaces de captar las formas de religión que todavía existen en la sociedad japonesa? Desarrollaremos este punto en el capítulo VI.

encuentra asimismo límites internos, como también ocurre cuando esa misma combinación de factores –esto es, la modernización asociada con la secularización– conduce a un descenso de la fertilidad. De ahí que el porcentaje de la población mundial que sigue prefiriendo afirmar su fe mediante formas de religión tradicionales crezca en lugar de decrecer, al menos en términos proporcionales.

Esto es cuanto hemos de decir acerca de la secuencia longitudinal y de las controversias que ésta va levantando a su paso. Inglehart y sus colaboradores (1997; Inglehart y Baker, 2000; Norris e Inglehart, 2004) presentan a continuación una segunda y más importante dimensión de su argumentación, a saber, las diversas formas en que las distintas naciones, o grupos de naciones, encaran el proceso de la modernización. Cada vez se aprecia más claramente, por ejemplo, que las diferentes sociedades siguen trayectorias desiguales, incluso en el caso de que las fuerzas que impulsan sus respectivos desarrollos económicos sean idénticas. Se trata de una situación que requiere la confluencia de ambas variables: la cultural y la económica. Por un lado, tanto el ascenso de la sociedad industrial como la subsiguiente mutación que la induce a adoptar formas postindustriales son factores asociados con un conjunto de cambios culturales que no sólo poseen carácter sistemático sino que admiten ser observados empíricamente. Por otro, los sistemas que surgen en cada una de las fases de esta evolución se hallan en un estado que depende de su historia inmediata o, por ser más exactos, el estado al que llegan viene a reflejar el contexto en el que han evolucionado –sea éste protestante, católico, islámico o confuciano–, dado que cada uno de esos contextos muestra una escala de valores característica. Las diferencias que asociamos con cada uno de ellos, producto casi enteramente del legado cultural correspondiente (y, más en concreto, de la herencia religiosa), se mantienen incluso después de tomar en consideración los efectos del desarrollo económico. De ahí que nuestros autores lleguen a la siguiente conclusión:

El desarrollo económico tiende a empujar a las sociedades en una misma dirección, pero, más que converger, parecen seguir trayectorias paralelas en función de sus distintos legados culturales. Juzgamos dudoso que las fuerzas de la modernización puedan dar lugar a una cultura mundial homogénea en un próximo futuro (Inglehart y Baker, 2000, p. 49).

Las modernidades múltiples

Llegados a este punto adquieren plena significación los trabajos de Shmuel Eisenstadt sobre las modernidades *múltiples*. Se trata además de una noción que conlleva una comprensión de la modernidad enteramente diferente de la que se da por supuesta en el grueso de la bibliografía

producida en el ámbito de las ciencias sociales desde los tiempos de los grandes precursores de la disciplina. El siguiente párrafo establece, en negativo, las prioridades –la crítica es inequívoca:

La noción de las «modernidades múltiples» implica una determinada concepción del mundo contemporáneo –de hecho lleva aparejada una idea específica de la historia y las características de la era moderna–. Se trata además de una concepción que contradice los planteamientos que han venido prevaleciendo desde antiguo tanto en el discurso académico como en el debate general. Se opone al punto de vista predominante en la década de los cincuenta –el expresado por las teorías «clásicas» de la modernización y de la convergencia de las sociedades industriales–, y de hecho contrasta con los análisis sociológicos clásicos de Marx y Durkheim (y en buena medida también con los de Weber, al menos por lo que hace a una de las interpretaciones de su obra). Todos esos análisis suponen, aunque no sea sino de forma implícita, que en último término el programa cultural de la modernidad, según se ha desarrollado en la Europa moderna, así como las constelaciones institucionales básicas que han surgido en ese mismo ámbito geográfico, habrán de convertirse en una fuerza dominante en todas las sociedades modernas o en vías de modernización, lo que significa que, al ampliarse el alcance de la modernidad, ésta habrá de ser la tendencia que prevalezca en el mundo entero (Eisenstadt, 2000, p. 1).

Por consiguiente, ya desde el principio Eisenstadt viene a cuestionar tanto la suposición de que las sociedades en vías de modernización lleven un rumbo convergente como la idea de que la sociedad europea (o la de cualquier otro lugar del mundo en realidad) sea la sociedad que camine a la vanguardia del proceso de modernización.

Con todo, es importante no quedarse sólo en los aspectos positivos de la noción que expone Eisenstadt y captar también los negativos. En el ensayo introductorio que antecede a un interesante conjunto de casos comparativos, Eisenstadt sugiere que lo mejor para comprender el mundo moderno (o, en otras palabras, para entender la historia y la naturaleza de la modernidad) es considerar que se trata de «una historia marcada por la constante constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales» (2000, p. 2). De aquí se sigue un segundo extremo. Estas incesantes reconstituciones no caen del cielo; surgen como consecuencia de una innumerable cantidad de encuentros, tanto entre grupos como entre individuos, y todos ellos participan en la creación (y recreación) de las formaciones culturales e institucionales, aunque en contextos económicos y culturales *diferentes*. Una vez hemos dejado firmemente asentado este modo de enfocar las cosas, resulta más sencillo valorar una de las paradojas fundamentales que habitan los escritos de Eisenstadt, a saber, que el hecho de combatir la comprensión occidental de la modernidad, o incluso

la simple determinación de oponerse a ella, son posturas tan indiscutiblemente modernas como la de asumirla.

¿Cuál es entonces el verdadero núcleo de la modernidad? Se trata en realidad de una pregunta de muy difícil respuesta, dado que la modernidad es más una especie de actitud (o una epistemología singular) que un conjunto de características. En sus primeras manifestaciones, la idea de modernidad incluía principalmente la noción de que el futuro podía materializarse mediante la actividad humana. Sin embargo, una vez puesto en marcha el proceso, comenzó a verse que también el núcleo mismo de la modernidad se hallaba asediado por contradicciones internas. ¿Debían ser las sociedades modernas totalitarias o plurales? ¿Y qué grado de control o de autonomía había de juzgarse deseable? De ahí –por dar un ejemplo institucional– las muy diversas concreciones que muestran los Estados-nación surgidos en diferentes partes de Europa –cuyo carácter hegemónico en Francia y en los países nórdicos (aunque se trate en cada caso de hegemonías distintas) se opone a las pautas de corte notablemente más pluralista que se han adoptado en Gran Bretaña o en los Países Bajos–. ¿Deberían entonces sorprendernos las aún más acusadas transformaciones que se produjeron (tanto en el plano cultural como en el institucional) cuando la idea de la modernidad echó raíces en el nuevo mundo para después, poco a poco, trasladarse fuera de Occidente? De acuerdo con Eisenstadt, el proceso de la modernización asume sin más el hecho de la diversidad, o dicho de otro modo: la diversidad pasa a formar parte de la modernidad misma.

Aun así, la mudadiza naturaleza de la modernidad (o, para ser más exactos, de las modernidades) no deja de ser un elemento decisivo en el pensamiento de Eisenstadt –extremo que ejemplifica adecuadamente el recurrente análisis del Estado que viene efectuando este autor en los últimos años, aunque en esta ocasión se centre en las sociedades tardomodernas, diferenciándolas de las de la primera modernidad–. En todas sus variadas formas, la globalización ha venido a modificar espectacularmente los «contornos institucionales, simbólicos e ideológicos de los Estados modernos, sean nacionales o revolucionarios» (2000, p. 16). Esas instituciones, por ejemplo, no pueden ya seguir controlando adecuadamente un importante número de ámbitos de la vida moderna, ni en el plano económico ni en el político ni en el cultural. Pese a que se utilizan medios de coerción tecnológicamente avanzados, las incesantes fluctuaciones de la moderna forma de vivir trascienden cada vez más los límites políticos. No obstante, la construcción de modernidades múltiples prosigue (pues tal es su naturaleza), aunque sus circunstancias se hallen sujetas a constantes cambios.

En las últimas décadas, la aparición de nuevos actores e identidades se ha convertido en uno de los elementos centrales de este proceso, y entre ellos cabe mencionar la presencia de toda una gama de movimientos so-

ciales a los que se atribuye la responsabilidad de los problemas que afloran en el mundo moderno. Las organizaciones feministas o ecológicas (a menudo de carácter transnacional) constituyen dos ejemplos excelentes, pero lo mismo ocurre con los movimientos religiosos —incluso con aquellos a los que habitualmente consideramos fundamentalistas—. Es cierto que estos últimos son empeños vehementemente opuestos a «Occidente» y a las ideologías que éste encarna. Sin embargo, el modo en que los movimientos fundamentalistas establecen sus objetivos y los medios que adoptan para materializarlos hacen de ellos la quintaesencia de la modernidad: sus perspectivas, por ejemplo, son realmente globales y también emplean tecnologías notablemente desarrolladas. Al igual que sus equivalentes laicos, dichos movimientos están redefiniendo y reorganizando el concepto de modernidad —y haciéndolo en sus propios términos—. De ahí que este capítulo y el que dedicaremos al fundamentalismo en la segunda parte se solapen parcialmente.

El elemento decisivo que se desprende de la obra de Eisenstadt emana del hecho de que la religión y los movimientos religiosos no hayan dejado en ningún momento de contar con un espacio propio en las cambiantes interpretaciones de la modernidad. Además, las formas de la religión pueden resultar tan diversas como las formas de la modernidad. De hecho, los casos que se exponen en el número especial de *Daedalus* del año 2000 al que nos hemos referido ofrecen ejemplos surgidos de las religiones cristiana, musulmana, hindú y confuciana. La autora de uno de los artículos de esta serie, Nilüfer Göle, concluye que la característica esencial de la modernidad consiste en su capacidad de autocorrección, un potencial que, por definición, ha de estar actuando constantemente, dado que los problemas que nos preocupan en el arranque del siglo XXI no resultaban siquiera imaginables en las fases iniciales de la modernización. De este modo, la religión (la que estudia Göle en su ensayo es la que vertebral las formas innovadoras del islam) pasa a ser un recurso más de los muchos que se concatenan en ese incesante proceso de autovaloración. Para ser más exactos, «la modernidad no es cosa que [las nuevas prácticas religiosas surgidas en contextos no occidentales] rechacen o vuelvan a abrazar sin más, sino algo que deben someter a un proceso de reapropiación crítico y creativo» (Göle, 2000, p. 93).

Dos son las conclusiones que podemos extraer de este debate. En primer lugar, el análisis nos permite subrayar una vez más que las versiones europeas de la modernidad son efectivamente distintas (y muy particularmente si comparamos sus respectivos grados y modalidades de laicismo), circunstancia que vienen a sustentar tanto las consideraciones teóricas como las empíricas. Pero, en segundo lugar, lo importante es que esas peculiaridades no las distinguen de una alteridad única e indiferenciada, sino que las definen simplemente como una modernidad más de las muchas que integran el mundo moderno, una modernidad que, al igual que

las demás, se halla también inmersa en un proceso de continua reconstrucción. ¿Cómo ha de responder entonces el sociólogo europeo? No hay más contestación que ésta: con humildad. Si Europa no es el prototipo global, tanto el continente como sus eruditos tienen mucho que aprender de otros casos distintos al suyo. Y una de esas lecciones —desde luego no menor— es la que señala lo importante que es tomarse en serio el factor religioso, ya sea en la vida pública o en la privada. Además, el hecho mismo de que asumamos que la religión está ahí y que es parte integrante y normal tanto de las sociedades modernas como de las que se hallan en vías de modernización facilita notablemente que nos la tomemos en serio. Tal es el supuesto que anima la argumentación que recorre este libro.

DESAFÍOS METODOLÓGICOS

En los apartados introductorios de este libro hemos subrayado el rasgo definitorio del estudio de la sociología de la religión, esto es, el hecho de que su objeto consista en discernir y explicar las diversas y complejas pautas que se observan en los aspectos religiosos de la vida humana. A fin de llevar a término dicha tarea, nuestra disciplina se apoya en una amplia variedad de métodos. De algunos ya hemos tenido oportunidad de hablar, y todos y cada uno de ellos arrojan un tipo particular de datos. Estos métodos han de considerarse complementarios: tomados en conjunto, permiten al investigador o a la investigadora construir una imagen lo más completa posible del fenómeno que está estudiando —y que no sólo trata de describir, sino también de explicar—. La labor inicial que hemos de desarrollar en este capítulo consiste en reunir e ilustrar las principales metodologías que pueden encontrarse en el estudio sociológico de la esfera religiosa (haciendo en gran medida referencia a los materiales que ya hemos presentado en otros apartados del libro o a los que pertenecen a investigaciones actualmente en curso). El segundo, y quizá más relevante empeño, estriba en estimular la concepción de fórmulas más imaginativas para la recopilación de datos —es decir, en fomentar a un tiempo la ampliación de la gama de recursos disponible y una reflexión cuidadosa: aquella que nos lleve a pensar en cómo habrán de incorporarse a la elucidación sociológica los datos que dichos métodos proporcionen.

Teniendo en cuenta esta diversidad, el elemento central del capítulo lo formará la exposición de los pros y los contras de las diferentes metodologías. El debate concluye, sin embargo, con una extensa nota sobre las disciplinas afines y los solapamientos que se encuentran en otros campos de conocimiento emparentados con el nuestro, tanto en el plano teórico como en el metodológico. Por un lado, este apartado vendrá a resaltar la importancia del trabajo interdisciplinar y, por otro, prestará particular

atención a la en ocasiones difícil relación existente entre las ciencias sociales y la teología. Es obvio que no todos los teólogos están igualmente dispuestos a buscar la ayuda de las ciencias sociales o a tener en cuenta sus explicaciones.

Las cuestiones relacionadas con la metodología también pueden resultar provocadoras en otro sentido. Berger (2002), por ejemplo, critica el «fetichismo metodológico» que se detecta en buena parte de la sociología posterior a la Segunda Guerra Mundial –afirmando que los métodos cada vez más sofisticados y supuestamente científicos que se han ido concibiendo no han servido sino para investigar asuntos crecientemente triviales–. De acuerdo con Berger, el énfasis en la utilización de métodos científicos ha sido contraproducente en el sentido de que dicha tendencia ha venido a excluir, casi por definición, las partes más interesantes del programa de la subdisciplina. La argumentación es un tanto exagerada, pero tiene algo de cierto. Hay veces en que los sociólogos de la religión han de seguir una corazonada y buscar fuentes empíricas innovadoras que les permitan respaldar una idea que sería difícil corroborar con métodos más convencionales. Usaremos la noción de religión vicaria (Davie, 2000a, 2006c) para ilustrar este punto. En otras palabras, ¿cómo puede documentar un sociólogo un fenómeno que casi por definición se mantiene obstinadamente fuera del alcance del radar, al menos en sus manifestaciones «normales»?

El hecho de que el presente capítulo se encuentre en la mitad de este libro se debe en parte a que tenemos en cuenta este debate, aunque también es reflejo del inherente vínculo que existe entre la teoría y el método. Está claro, por ejemplo, que ciertas clases de teorización conducen a la recopilación de un tipo de datos específico. Además, ambos asuntos –teoría y método– se enmarcan en el contexto de las cuestiones de definición. ¿Cuál es exactamente el fenómeno que investigamos? ¿Cómo hemos de conceptualizarlo? ¿Cómo se lleva a cabo la indagación, quién la realiza y dónde? Las definiciones sustantivas y funcionales de la religión suscitan preguntas teóricas diferentes y determinan la obtención de conjuntos de datos distintos. De manera similar, los diversos marcos teóricos generan tipos de hipótesis dispares cuya comprobación exige asimismo procedimientos desiguales. Esto es tan aplicable al campo de la religión como a cualquier otro ámbito de la investigación sociológica.

ALGUNOS EJEMPLOS DE METODOLOGÍA CUANTITATIVA

Estudios comparativos a gran escala

En el capítulo anterior ya nos hemos referido tanto al *Estudio Europeo de Valores* (EEV) o *European Values Study* como a la *Encuesta Mundial de Valores* (EMV, o también WVS, por *World Values Survey*), deteniéndonos

con mayor detalle en esta última. Ambos trabajos constituyen un ejemplo admirable, aunque en modo alguno perfecto, de lo que es un estudio comparativo a gran escala, y tanto el uno como el otro contienen material valioso para el sociólogo de la religión. Por otra parte, los dos estudios están «llegando a su madurez», de modo que comienzan a permitir la realización de exámenes longitudinales además de análisis comparativos. Es interesante señalar que el *Estudio Europeo de Valores* ha sido alumbrado por el ingenio de toda una generación de eruditos formados académicamente en unos años en que la influencia de la Segunda Guerra Mundial se dejaba sentir con fuerza –de ahí la poderosa motivación que los empuja a tratar de descubrir empíricamente qué es lo que Europa y los europeos tienen en común–. No es por tanto una coincidencia que las fases de planificación del *Estudio Europeo de Valores* se hayan producido en la misma época en que se construía lo que entonces se llamaba la Comunidad Europea. Los primeros estudios tuvieron lugar en el año 1981, y se llevaron a cabo en 10 sociedades europeas. Entre los años 1990 y 1991 se completaría una segunda tanda de análisis. En el bienio 1995-1996 se efectuó una tercera investigación en algunas partes de Europa, y la cuarta se verificó entre 1999 y 2001. Se observa claramente que cada una de estas cuatro franjas de datos mejora la precisión del conjunto del registro, un registro que ha terminado convirtiéndose, en un sentido muy literal, en algo más que la mera suma de sus partes. Además, sería justamente el EEV el que diera origen a la EMV (y no al revés). La EMV es una investigación de ámbito mundial de proporciones muy ambiciosas que en la actualidad alcanza aproximadamente a ochenta sociedades de seis continentes, lo que viene a cubrir prácticamente el 80 por 100 de la población mundial.

Tiene su centro de operaciones en la Universidad de Michigan, y ya hemos subrayado la relevancia que posee para la comprensión del proceso de la modernización y del lugar que ocupa la religión en él.

El EEV y la EMV son estudios del cambio sociocultural y político. Desde el punto de vista técnico, ambos trabajos están basados en estadísticas representativas de ámbito nacional centradas en la ponderación de los valores y creencias básicos que se observan en una determinada muestra de población general. Las cuestiones relacionadas con la religión (y de hecho con muchos aspectos diferentes de la religión) constituyen uno de los elementos centrales del instrumento estadístico. En sus respectivas sedes electrónicas podrán hallarse detalles completos del historial relativo a cada uno de estos estudios estadísticos y a sus detalles técnicos, incluida una copia del cuestionario utilizado¹. También se encontrará una lista del personal que intervino en su realización, junto con la enumeración de las numerosas publicaciones a que han dado lugar ambos trabajos. Los mate-

¹ Para el *Estudio Europeo de Valores*, véase <http://www.europeanvaluesstudy.eu/> y, para la *Encuesta Mundial de Valores*, véase <http://www.worldvaluessurvey.org/>.

riales salidos de ambos estudios estadísticos se utilizan de forma muy habitual, tanto como banco de datos como a modo de instrumento docente: se han convertido en un importante recurso para nuestra subdisciplina.

Con todo, no se trata de estudios aislados. El Programa Internacional de Estadística Social o International Social Survey Programme (ISSP en adelante) constituye asimismo una segunda fuente de información comparativa. Por razones técnicas, es el estudio preferido de algunos académicos (debido a que sus elementos de control pertenecen estrictamente al ámbito de la ciencia social, a que cuenta con unos ficheros excelentes y al hecho de que la cesión de los datos se efectúa de manera mucho más rápida que en el caso del EEV)². El ISSP opera mediante la inserción de un cuestionario relativo a un tema determinado en una serie de sondeos estadísticos de ámbito nacional que se realizan periódicamente en cerca de cuarenta países. En los años 1991 y 1998, el tema elegido fue la religión, lo que permitió la comparación de los datos obtenidos en los distintos países integrados en dicho programa, proceso que se repitió en 2008. Tanto la *Encuesta Mundial de Valores* (y dentro de él el *Estudio Europeo de Valores*) como el Programa Internacional de Estadística Social incluyen datos relativos a los Estados Unidos. Con todo, para el análisis de lo que sucede en los Estados Unidos la fuente que se ha constituido en el banco de datos de primera elección para los estudiosos de la religión de los Estados Unidos —un banco de datos de volumen creciente y admirablemente organizado por cierto— es el Archivo de Datos Relativos a la Situación de la Religión en los Estados Unidos o ARDA [American Religion Data Archive], un empeño que cuenta con la generosa financiación de la Fundación Lilly. La finalidad de la ARDA consiste expresamente «en preservar los datos cuantitativos relativos a la situación de la religión en los Estados Unidos, facilitar el acceso a dichos datos, incrementar el uso de los mismos y permitir la comparación de los archivos documentales»³. Entre los materiales archivados figuran datos relativos a las iglesias y a la pertenencia a las mismas, así como información sobre los profesionales de la religión y los grupos religiosos (esto es, tanto sobre los individuos que los integran como sobre las congregaciones y las confesiones). El hecho de que los datos puedan consultarse instantáneamente a través de la Red permite un significativo avance en el campo de los análisis estadísticos, lo que lleva aparejada una mejora de su potencial didáctico. La sede electrónica de la ARDA contiene distintos módulos pedagógicos que posibilitan la indagación y la distribución por cursos académicos⁴.

² Véase <http://www.geis.org/en/services/data/survey-data/issp/>.

³ Véase <http://www.thearda.com/>.

⁴ En las excelentes páginas electrónicas que administra el Instituto Hartford para la Investigación Religiosa [<http://hrr.hartsem.edu/>], puede encontrarse otra fuente de información que también ofrece datos relativos a trabajos cuantitativos (tanto de los Estados Unidos como de otros lugares del mundo).

¿Cuáles son entonces las ventajas de esta forma de trabajar? Fundamentalmente, lo que hacen estas estadísticas de carácter acumulativo y amplio alcance es generar todo un conjunto de mapas de correlatos cada vez más refinados, mapas que suscitan un gran número de interrogantes. Es posible establecer comparaciones entre un número de ubicaciones geográficas cada vez mayor, y también cotejar —con el desarrollo de los aspectos longitudinales— los datos que arrojan esos mismos puntos geográficos en función de las distintas épocas. El rápido avance de las tecnologías informáticas forma parte de esta misma evolución, y permite establecer correlaciones entre un número casi infinito de variables, ya sea comparándolas entre sí o contrastándolas con la detallada información socioeconómica disponible. El potencial es enorme. No obstante, esta situación implica la necesidad de tratar con cuidado tanto los datos mismos como las comparaciones que se establecen. ¿Podemos decir, por ejemplo que las cuestiones que despiertan interés en Europa tienen el mismo significado en el mundo islámico o en Extremo Oriente? Probablemente no, y esto conduce en ocasiones a graves malentendidos —especialmente en relación con el caso japonés (véase la nota 13 de p. 142)—. E, incluso ciñéndonos a lo que sucede en el interior de la propia Europa, es importante que nos preguntemos en qué medida cabe considerar válidas —en lo tocante a la esfera religiosa— las comparaciones entre los datos obtenidos antes del año 1989 y los recabados después de esa fecha. Una realidad que se vio proscrita en tiempos del marxismo ha pasado a convertirse en una característica central de las democracias posteriores al año 1989, cambio que está llamado a influir en los resultados, aunque de manera distinta en distintos lugares.

En resumen, los análisis estadísticos ofrecen datos que suscitan preguntas dotadas a un tiempo de interés y de relevancia. Sin embargo, su capacidad para proporcionarnos «respuestas» es mucho menor, dado que, para que haya una respuesta, es preciso disponer de explicaciones, además de datos. ¿Cuál es la razón, por recurrir a un ejemplo del que ya hemos hablado con cierto detalle, de que los perfiles de la religión presenten un aspecto tan distinto en Europa y en los Estados Unidos? Llegados a este punto, se hace patente la necesidad de metodologías alternativas o adicionales, esto es, de metodologías que tengan en cuenta la especificidad cultural, la trayectoria histórica, los matices lingüísticos y la diversidad de las motivaciones culturales.

El censo británico del año 2001

Todo aquel que prepare un libro volcado en esclarecer la contribución británica a estos debates podrá encontrar en el censo británico del año 2001 una interesante variante de las estadísticas nacionales —ya que dicho

censo incluye, por primera vez en la historia de los censos de ese país, una pregunta relacionada con la religión—. Las razones que puedan haber llevado a la inclusión de dicha pregunta constituyen en sí mismas una materia digna de estudio —y así lo explican admirablemente Francis (2003) y Weller (2004)—. Los detalles de esa explicación no sólo reflejan que la sociedad británica se halla sujeta a procesos de cambio dinámico, sino que también revelan una gradual toma de conciencia —no exenta de controversia— por la que se llega a la conclusión de que es preciso considerar la religión como una categoría pública además de privada —lo que implica un cambio de perspectiva de repercusiones enormemente importantes—. Vale la pena señalar, por ejemplo, que la fuerza impulsora que ha llevado a la inclusión de la pregunta religiosa en el censo procede del interés mostrado por algunas comunidades confesionales británicas no cristianas de pequeño tamaño pero de significación creciente —en particular de la comunidad musulmana—. Los grupos musulmanes de Gran Bretaña muestran un perfil diverso en términos de etnia y de nacionalidad. De aquí se sigue que los datos derivados de unas estadísticas que se basaran únicamente en cualquiera de esos dos indicadores mostrarían que la identidad puramente religiosa posee unos contornos dispersos y reducirían la importancia del factor que más relevante resulta a los ojos de los musulmanes: su fe. Los musulmanes británicos quieren que se los conozca como tales, tanto en el ámbito de la vida privada como en la esfera pública, ya que desean que se tomen disposiciones que les permitan cubrir las necesidades que encuentran en esos campos. Las medidas políticas adecuadas han de establecerse sobre una base estadística sólida (y de ahí que se planteara una pregunta de orden específicamente religioso en el censo), y no en función de estimaciones o extrapolaciones obtenidas a partir de otras variables.

Es preciso contemplar este tipo de demandas en un contexto más amplio. De este modo pueden hallarse, por ejemplo, argumentos muy similares en uno de los debates que se han desarrollado en época relativamente reciente en la Cámara de los Lores, debates en los que se ha abordado el carácter «multiétnico y multicultural» de la población británica y que ilustran convenientemente —a los efectos de un capítulo centrado en cuestiones de índole metodológica— que las fuentes son interesantemente complementarias (ya que, en este caso, el texto escrito viene a reforzar la demanda de datos estadísticos). Las siguientes citas ejemplifican a la perfección el extremo al que me refiero. Proceden de un discurso pronunciado el 20 de marzo de 2002 por la baronesa Pola Manzila Uddin, quien cuenta, entre otros, con el honor de ser la primera persona de confesión musulmana de toda Gran Bretaña en haber sido admitida en la Cámara de los Lores, por no mencionar el hecho de que también sigue siendo a día de hoy la única *mujer* musulmana en ocupar un escaño en el Parlamento británico. Los párrafos que extraemos de su discurso hablan por sí solos:

La circunstancia de que durante décadas se haya negado casi totalmente el reconocimiento de la base confesional de nuestra identidad ha resultado devastador tanto en el plano psicológico como en el social y el cultural, y su impacto económico ya ha quedado bien establecido. Incluso las iniciativas mejor intencionadas para el fomento de las relaciones entre distintas comunidades y razas han pasado totalmente por alto durante años a los aproximadamente dos millones de musulmanes que viven en Gran Bretaña [...] debido a que tales iniciativas se han revelado incapaces de tomar en consideración el hecho de que uno de los elementos clave de su identidad es la fe.

Este tipo de identidad precisaba algo más que la simple imposición estereotipada e indolente de meras etiquetas culturales basadas en categorías raciales. Los musulmanes británicos, que pertenecen a 56 nacionalidades y hablan más de mil lenguas, nunca se han sentido cómodos —y no lo estarán nunca— con la idea de no existir a los ojos de los occidentales —y de no ser comprendidos por ellos— sino en función de nociones que rara vez van más allá de las samosas, Bollywood y el bhangra (Uddin, 2002)*.

Si tenemos en cuenta la existencia de estas «imposiciones estereotipadas e indolentes», apenas podrá sorprendernos que la cuestión de la religión se haya revelado controvertida. Y no sólo eso, también encontraremos lógico que haya venido a indicar un compromiso típicamente británico, ya que en Inglaterra y Gales se planteó una pregunta diferente a la que se empleó en Escocia⁵, siendo en ambos casos su carácter más opcional que obligatorio. Curiosamente, los resultados obtenidos en esas dos partes del Reino Unido mostraron ciertas divergencias, aunque también hayan revelado una vez más que el modo en que se formule una pregunta ejerce un poderoso efecto en la manera en que la gente la responde, extremo que ya habían resaltado Voas y Bruce en su obra del año 2004.

¿Cómo han de interpretarse entonces los hallazgos del censo? La comunidad musulmana obtuvo la recompensa de ver reconocida su presencia, relativamente modesta. Y lo mismo puede decirse del resto de las minorías religiosas que actúan en Gran Bretaña, dado que éstas vinieron a dejar patentes sus muy distintos perfiles demográficos y su específica ubicación geográfica. La comunidad judía, por ejemplo, es significativa-

* Las «samosas» son una especie de empanadillas que suelen tomarse como aperitivo en la India y otros países de esa región asiática; «Bollywood» (por un juego de palabras entre Bombay y Hollywood) es el nombre dado a las películas salidas de la industria cinematográfica india y el «bhangra», una danza tradicional del Punjab que se realiza durante los festivales agrícolas posteriores a la cosecha y en las bodas. [N. del T.]

⁵ En Escocia, la pregunta fue bastante más detallada y se centró más bien en los distintos tipos de cristianismo.

mente diferente de las minorías religiosas llegadas en época más reciente (véase más adelante). Con todo, resulta todavía más sorprendente un extremo ya mencionado en el capítulo V: me refiero al elevado número de personas que se declaran cristianas en ambas poblaciones, aunque especialmente en Inglaterra y Gales —esto constituye una prueba inesperadamente categórica de vinculación residual—. ¿Qué significaba, no obstante, la categoría de «cristiano» para quienes marcaron esa casilla? ¿Viene esto a señalar que los individuos implicados no eran laicos, significa que no pertenecían al islam (o que no profesaban ninguna otra gran fe global) o, una vez más, apunta a algo distinto y constituye, por ejemplo, como han sugerido Voas y Bruce (2004), un indicador relacionado con la identidad nacional? Éste viene a ser el punto en el que adquieren importancia los enfoques metodológicos de índole más cualitativa o, como mínimo, es el punto que exige plantear unas cuantas preguntas más detalladas sobre cuestiones religiosas a una muestra integrada por quienes respondieron «cristiano» en la casilla relacionada con la pertenencia religiosa. Mientras no se proceda a esa indagación, lo único que podremos hacer será especular acerca de los resultados⁶.

Estadísticas a pequeña escala

Más adelante, en este mismo capítulo (pp. 170-173), abordaremos la categoría del cristianismo residual. Pero, antes de llegar a eso, es importante resaltar las exhaustivas estadísticas que se han realizado en relación con determinadas comunidades religiosas de Gran Bretaña. Estos grupos son demasiado pequeños para que un censo de ámbito nacional consiga ir más allá de la mera constatación de su presencia. De ahí la necesidad de efectuar un tipo de encuesta diferente —de realizar un estudio cuantitativo que únicamente reúna información relacionada con una minoría religiosa, desarrollando para ello preguntas específicas—. La comunidad judía ofrece un ejemplo excelente, ya que su examen revela, entre otras cosas, que en esta población —cuyo tamaño tiende más a decrecer que a aumentar y cuya naturaleza también está cambiando— existe una acusada sensibilidad religiosa. Un simple vistazo a la sede electrónica del Consejo de Autoridades de los Judíos Británicos [Board of Deputies of British Jews] y al constante flujo de publicaciones que genera su departamento de investigaciones, notablemente eficiente, bastará para comprender la importancia de este trabajo⁷. No obstante, es preciso situar dichos estudios en el amplio contexto de la sociedad europea y tener en cuenta el lugar que en ella

⁶ En este sentido hay una reciente tesis doctoral que supone un interesante comienzo (véase Day, 2006).

⁷ Véase <http://www.bod.org.uk/>.

ocupan los judíos. Sus resultados han de interpretarse a la luz de los análisis de declive numérico que nos ofrecen Wasserstein (1996) y Webber (1994).

FÓRMULAS DE TRABAJO CUALITATIVO

La construcción de un perfil

Las estadísticas a pequeña escala salvan la brecha que separa los estudios cuantitativos de los cualitativos. La diferencia de escala permite asimismo un mayor grado de flexibilidad, y en especial la inclusión de entrevistas (del tipo que sea) en el punto pertinente del plan de investigación. Como siempre, se hace preciso tomar decisiones y realizar descartes, de modo que lo mejor es considerar el estudio como un continuo de posibilidades. Consideradas las cosas desde cierto punto de vista, la entrevista viene a reducirse al simple hecho de rellenar un formulario (el entrevistador se limita a completar un organigrama), lo que deja escaso margen de maniobra a uno y otro participante. Contemplada no obstante desde otro ángulo, la entrevista se convierte de hecho en una conversación guiada que da amplia ocasión a la respuesta, así como a la formulación, siempre que resulte apropiado, de preguntas adicionales.

En la mayoría de los casos, los distintos elementos obtenidos se reúnen en un mismo estudio. El excelente análisis que realiza Chambers sobre la vida eclesial en Swansea, por ejemplo, comienza con una estadística de todas las iglesias presentes en la ciudad —levantando así una cartografía preliminar del terreno—. Mediante una encuesta en la que se empleó una mezcla de entrevistas y observaciones destinadas a discernir los factores particulares que conducen al crecimiento o al declive de la asistencia a misa, se analizaron con particular detalle cuatro casos concretos (Chambers, 2000, 2004). En el Proyecto Kendal pueden encontrarse combinaciones similares. En los capítulos VII y VIII nos detendremos a pormenorizar algo más los hallazgos que arroja este estudio. Por el momento basta con señalar los distintos enfoques empleados para componer una imagen de conjunto o para trazar el perfil de la vida religiosa en una comunidad dada. Entre dichos elementos cabe incluir la elaboración de una cartografía inicial, el establecimiento del número de asistentes, el cómputo de los grupos confesionales, la selección de casos prácticos para una investigación más detallada y, por último, el estudio en profundidad de una calle en concreto —un estudio cuya finalidad consistirá en conocer mejor a quienes no acuden a la iglesia ni participan en actividades espirituales alternativas (la mayoría)—. Con este último objetivo en mente, el Proyecto Kendal seleccionó una pequeña zona, caracterizada no obstante por su diversidad, en la que se realizó una encuesta puerta por puerta. Se emplearon entre-

vistas parcialmente estructuradas para hacer explícitas las creencias de la gente, así como para obtener datos relativos a su formación religiosa y espiritual⁸.

A fin de ofrecer aquí un ejemplo comparativo, es preciso señalar que un estudio actualmente en curso sobre bienestar y religión en el contexto europeo, conocido como WREP (según sus siglas inglesas: *Welfare and Religion in a European Perspective*), utiliza una gama de métodos similar para establecer no sólo las pautas de la prestación de servicios vinculados con el bienestar en ocho sociedades de la Europa occidental, sino para determinar las actitudes que mantienen los diferentes grupos de población presentes en dichas sociedades respecto de tales actividades⁹. El estudio del WREP es similar al del Proyecto Kendal en el sentido de que cada uno de los casos nacionales estudiados se basa en datos recogidos en poblaciones de tamaño medio (en torno a los cincuenta mil habitantes) al objeto de determinar con detalle los vínculos existentes entre las fuentes de bienestar laicas y religiosas y el sentimiento que anima a la población local en relación con una y otra alternativa. Curiosamente, parece quedar claro desde los primeros hallazgos que en toda Europa hay más comunidades de ámbito local de lo que cabría suponer partiendo de la base de las comparaciones realizadas en los estudios puramente nacionales. Con todo, esta investigación revela las complejidades del trabajo comparativo y la necesidad de prestar una atención muy cuidadosa al eco que despiertan en cada zona las preguntas que podamos realizar. Dichas interrogantes se «escuchan» de manera diferente en función de los distintos contextos, de modo que las respuestas, pese a ser en algún caso aparentemente similares, pueden apuntar a significados muy diversos según el lugar de que se trate.

Unos cuantos ejemplos etnográficos

Las entrevistas en profundidad se mezclan a su vez con uno de los más clásicos instrumentos etnográficos: el de la observación participante. Esta técnica se ha aplicado con gran éxito a la sociología de la religión. Para alcanzar el éxito en este campo, es necesario un elemento crucial: la capacidad de ver el mundo desde el punto de vista del actor. Sólo entonces es posible comprender *por qué* los individuos deciden pertenecer a un movimiento religioso y por qué optan por conservar dicha pertenencia o por

⁸ Esta información procede de la sede electrónica del Proyecto Kendal: véase <http://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/methods.htm>. Resulta interesante constatar que, en las publicaciones a que ha dado lugar hasta el momento el proyecto, no se han aplicado todavía todas las metodologías aquí apuntadas.

⁹ Véase <http://www.crs.uu.se/Research/Concluded+projects/WREP/?languageId=1>. Volveremos a examinar este trabajo en el capítulo XI.

rechazarla. Un etnógrafo bien preparado concede prioridad al punto de vista del actor, por extraño que esto pueda parecer para el observador externo. Tres ejemplos ilustrarán dicho extremo —todos ellos convertidos ya en prototipos clásicos de este campo del conocimiento.

El primero procede del extenso trabajo que viene realizándose sobre los nuevos movimientos religiosos y toma como modelo los innovadores análisis que ha realizado Bryan Wilson sobre tres grupos minoritarios: los cristadelfianos, los pentecostales de Elim y la Iglesia de Cristo Científico. El estudio, que comenzó siendo una tesis doctoral, terminó publicándose en 1961 con el título de *Sociología de las sectas religiosas* [*Sects and Society*]. La receptividad de Wilson hacia las minorías religiosas habría de hacerse patente desde el principio. En la generación siguiente destaca el estudio que efectuará James Beckford sobre los Testigos de Jehová (Beckford, 1975), y lo mismo puede decirse del trabajo cuidadosamente documentado que elaborará Eileen Barker sobre la Iglesia de la Unificación, ya que se trata de un estudio que termina refutando —tras examinarla con detalle— la acusación que venía sosteniendo que los seguidores de esta secta, creada por Sun Myung Moon, sufren un lavado de cerebro (Barker, 1984).

El segundo grupo de ejemplos procede de un conjunto de estudios cada vez más numerosos que se ocupan de la vida de las congregaciones religiosas en las grandes urbes estadounidenses. El Programa para el Estudio de la Religión en las Urbes Estadounidenses (RUAP, de acuerdo con las siglas inglesas: Religion in Urban America Program) analiza las circunstancias de distintos vecindarios del área metropolitana de Chicago. La investigación resulta interesante por varias razones, en especial por la dimensión cartográfica del proyecto, que refleja de modo muy directo los estudios clásicos de la Escuela de Chicago. Casi setenta años después de iniciado el proyecto, la ecología de la ciudad sigue constituyendo el elemento de interés central de la indagación efectuada por el RUAP, aunque ahora el estudio revele una fase muy distinta de la vida urbana —ya que hemos pasado de los *inicios* de la modernidad a su periodo *tardío*—. El objetivo del estudio consiste en describir y explicar la «compleja interacción que existe entre la religión, la estructura urbana y el cambio social a lo largo de este extraordinario episodio de la historia urbana de los Estados Unidos» (Livezey, 2000, p. 6). Para alcanzar dicha meta, se realiza un pormenorizado estudio de 75 congregaciones de ocho barrios de Chicago muy distintos. Resulta interesante señalar que en cada una de las zonas analizadas participaron varios investigadores, medida que se adoptó a fin de observar las congregaciones en cuestión «mediante un examen cruzado de los datos obtenidos», dado que los investigadores tenían viva conciencia de los diferentes talentos que cada uno de ellos poseía, «tanto para la percepción como para la distorsión» (2000, p. ix). Los resultados son impresionantes.

Gracias a la financiación de la Fundación Lilly, el RUAP logró reunir un equipo de considerables dimensiones compuesto por investigadores secundarios, ayudantes de investigación y personal auxiliar. El trabajo se realizó entre los años 1992 y 1997, plasmándose en un primer libro que se publicaría en el año 2000. Se trataba de una empresa notablemente profesional en todos los sentidos. Uno de los trabajos que el RUAP iba a impulsar indirectamente sería el Proyecto de Estudio sobre las Congregaciones Metropolitanas que surgiría en Boston [Metropolitan Congregational Studies Project]. Este proyecto llevaría a cabo un trabajo similar, aunque sin contar con el respaldo de ninguna subvención. Serían los alumnos dedicados a cursar un máster quienes se encargaran de llevar a cabo en Boston los estudios etnográficos de las distintas congregaciones, como parte de las tareas asignadas al curso «Religious Agency in the Metropolis». Además de tratarse claramente de una iniciativa innovadora, este trabajo invita a la reflexión. Un curso de esta naturaleza es, por un lado, una investigación de bajo coste (ya que recurre a la labor de los estudiantes en lugar de al trabajo de un grupo de investigadores pagados), pero, por otro, constituye una excelente preparación metodológica, familiarizando además a los estudiantes con la inmensa variedad de comunidades religiosas presentes en las ciudades estadounidenses¹⁰. Se trata de un trabajo de virtudes a un tiempo pedagógicas y metodológicas.

Los métodos etnográficos poseen un interés igualmente capital para un conjunto de proyectos paralelo que se ocupa de las comunidades de inmigrantes recién llegados a los Estados Unidos. Dos de esos proyectos se han visto ya culminados: Stephen Warner, de la Universidad de Illinois en Chicago ha dirigido el primero —el Proyecto de Estudio de Congregaciones Étnicas Nuevas e Inmigrantes Recién Llegados (New Ethnic and Immigrant Congregations Project o NEICP)—, mientras que el segundo, dirigido por Helen Rose Ebaugh, tiene su sede en Houston, Texas, y consiste en un Proyecto de Investigación de las Religiones Étnicas y los Inmigrantes Recién Llegados (o RENIR, por Research on Ethnic and New Immigrant Religion Project). Ambos proyectos se valieron de un equipo de jóvenes estudiantes para llevar a cabo el trabajo de campo y tanto el uno como el otro obtuvieron su financiación de la Fundación Benéfica Pew. Curiosamente, esta misma fundación continúa trabajando en este campo, ya que proporciona apoyo económico al Proyecto de Religión e Inmigrantes Recién Llegados —una ambiciosa empresa en la que participan siete ciudades y que se ocupa de analizar el lugar que ocupa la religión en el proceso de asimilación de las normas y valores de la sociedad estadounidense (o del correspondiente rechazo de las mismas, en su caso)—¹¹. Dejando a un lado la metodología, el

hecho de que se haga idéntico hincapié en el papel del factor religioso en la identidad y la asimilación de las nuevas comunidades indica el oportuno reconocimiento del lugar que ocupa la religión en la vida de los inmigrantes. Esto significa que los aspectos religiosos dejan de quedar subsumidos en la pertenencia étnica. Además, el hecho de que ambos estudios hayan recibido ayudas económicas forma parte de una «estrategia de concesión de fondos», lo que significa que obedecen a una decisión consciente destinada a corregir el relativo descuido que ha sufrido el factor religioso en la bibliografía académica consagrada al tema de la inmigración en la Norteamérica moderna.

En la recopilación de textos que efectúan Spickard y sus colegas —publicada con el título de *Personal Knowledge and Beyond* (2002)— puede encontrarse un tercer conjunto de ejemplos, en este caso de carácter muy distinto. Se trata de una fascinante compilación de capítulos, todos ellos de lectura obligada, dado que poseen méritos suficientes para ser considerados trabajos válidos en sí mismos. No obstante, la lectura del conjunto del libro permite ahondar más, ya que no sólo contiene una breve pero muy perspicaz introducción relativa al lugar que ocupa la etnografía en las ciencias sociales, sino que presta particular atención a la utilidad que presenta esa disciplina para el estudio de la religión. Esta investigación contiene muchas paradojas, empezando por el hecho de que los «estudiosos de la religión» hayan empezado a adoptar lo que ellos mismos consideran unas prácticas etnográficas «estándar», en el preciso instante en que dichas prácticas han comenzado a sufrir el ataque de los antropólogos» (2002, p. 4) —un ataque debido principalmente a las tendencias coloniales de estos últimos—. Lo que sigue es una reflexión crítica del empleo de la etnografía en el ámbito de la religión, una reflexión que tiene en mente tres objetivos: en primer lugar, estimular el estudio interdisciplinar de la religión; en segundo lugar, ilustrar y sopesar tanto las dificultades como las ventajas de la metodología etnográfica (especialmente en lo tocante al hecho de que las entrevistas se conviertan en un interrogatorio del entrevistado) y, en tercer y último lugar, elaborar un plan de acción de carácter más formal para el estudio etnográfico de la religión, haciendo particular hincapié en el sentido de la responsabilidad. Se trata de un libro que admite ser ampliamente utilizado en el aula, y no sólo en cursos relacionados con el estudio de la religión, ya que es una fuente de saber para todos aquellos que se interesen por la labor sociológica.

La utilización del texto como dato

Ya hemos mencionado que los textos pueden utilizarse como fuentes de información en el estudio sociológico de la religión. El documento parlamentario que se interesa por el lugar que ocupan los musulmanes en la so-

¹⁰ En el año 2003 tuve oportunidad de ver trabajar sobre el terreno a los miembros de este programa. En Nueva York se está desarrollando actualmente algo similar gracias al proyecto de Ecologies of Learning que está llevando a cabo el Seminario de Teología de Nueva York.

¹¹ Véase la siguiente dirección electrónica: <http://www.newimmigrants.org/>.

ciudad británica constituye un ejemplo interesante, aunque en modo alguno aislado. De hecho es importante situar ese ejemplo en su justo contexto. En este sentido puede hallarse un indicador significativo en el trabajo que ha realizado Robert Towler sobre los muchos miles de cartas que recibiera John Robinson tras la publicación de *Sincero para con Dios* [*Honest to God*] en el año 1963. El libro de Towler, titulado *The Need for Certainty* (1984) clasifica las reacciones suscitadas por el texto de Robinson en función de una serie de temas o tipos, cada uno de ellos indicativo de una forma de ser cristiano. El estudio permitió un considerable avance en la comprensión de la naturaleza que mostraba la fe en el seno de la confesión cristiana a lo largo de la década de los sesenta. Los hallazgos de Towler revelan que esta década, tan notablemente agitada, vino a suscitar una evidente necesidad de certidumbre en importantes grupos de personas.

Bastante distinto, aunque igualmente significativo es el libro de Callum Brown titulado *The Death of Christian Britain* (2000), que es un ejemplo de análisis discursivo aplicado principalmente al material histórico pero también a la década de los sesenta. Se trata de una obra muy leída. No coincido con la totalidad de las conclusiones de enjundia que en ella se exponen (véase p. 311), pero la utilización de elementos textuales a modo de recursos *históricos* no sólo es excelente, sino que se despliega con muy buenos resultados, complementando y en algunos casos desafiando la explicación estadística habitual. Es un trabajo que ha inspirado en tiempos recientes un buen número de tesis doctorales¹². Jenny Taylor (2001), por ejemplo, ha examinado con todo detalle una serie de actas redactadas por un comité gubernamental a fin de identificar los cambios que ha venido experimentando el discurso relacionado con la diversidad racial y religiosa en las zonas céntricas empobrecidas de las ciudades de la Gran Bretaña actual. El estudio se centra en el análisis de las actas del Consejo Religioso de los Centros Urbanos Degradados (en inglés, Inner Cities Religious Council)¹³. Una vez más, el trabajo indica un notable distanciamiento de las referencias raciales o étnicas, y una tendencia paralela a emplear cada vez más la terminología religiosa, tanto en la vida pública como en la privada, un tema que se está afianzando a ambos lados del Atlántico. Cuanto más se permite que las minorías hablen con su propia voz, tanto más avanza hacia el primer plano el factor religioso, y esto, como hemos dicho, no sólo en el ámbito público sino también en el privado.

En los trabajos que yo misma he realizado me he visto conducida a utilizar los textos como datos en un fascinante estudio sobre las reacciones a una exposición artística (Davie, 2003a). Los hechos son bastante simples. En la primavera del año 2000, la National Gallery de Londres

organizó, gracias al respaldo económico ofrecido tanto por la Fundación Jerusalén [The Jerusalem Trust] como por la Fundación Peregrino [The Pilgrim Trust], una exposición titulada *Seeing Salvation: The Image of Christ*. La exposición se convirtió en un importante punto de referencia de las actividades conmemorativas relacionadas con el cambio de milenio. La complementaban una serie de televisión (integrada por cuatro programas de 50 minutos de duración emitidos por la BBC2) y dos espléndidos libros –uno en el que se recogía el catálogo de la exposición y el otro concebido para servir de apoyo a la serie de televisión–. La empresa fue un gran éxito en todos los sentidos. Más de trescientas cincuenta mil personas visitaron la National Gallery –la mayor asistencia (hasta entonces) que jamás hubiera acudido a contemplar una exposición del ala Sainsbury de esta pinacoteca–, la serie de televisión consiguió sistemáticamente que la BBC2 tuviera una audiencia impresionante (con un total de 2.800.000 espectadores, sumando los cuatro programas) y, en la última semana de la exposición, las ventas del catálogo superaron a las del código de la circulación. Hubo una amplia cobertura mediática, y muy positiva –salvo una o dos excepciones–. Por último –en lo que es un elemento de particular relevancia para los objetivos de este capítulo–, tanto la exposición como la serie de televisión suscitarían el envío de una correspondencia considerable a la National Gallery –de hecho, no había precedentes de un número de cartas tan elevado en respuesta a una exposición, con lo que su contenido pasó a convertirse en una fuente de datos no sólo original sino, en cierto sentido, innovadora.

Hasta aquí todo resulta meridianamente claro. El problema consiste en explicar este éxito inesperado. ¿Cómo es que encontró tan buena acogida de público esta exposición –consistente en una representación abiertamente cristiana de la vida de Cristo– en una sociedad cuyo carácter se juzga, por regla general, cada vez más laico o multicultural? ¿Qué «lecciones» podemos extraer, si cabe, de este éxito y qué nos dice respecto de las actitudes societales ante la narrativa cristiana y su representación en una galería de arte pública? Y, por último, ¿podemos tomar el material espigado en el mencionado conjunto de cartas elogiosas e integrarlo en una panorámica general de la situación de la religión en la Gran Bretaña actual? Está claro que estos documentos no agotan cuanto puede saberse de la exposición, ni lo que cabe decir de quienes la visitaron (el número de cartas fue elevado en términos relativos, pero no constituye más que una pequeña porción del público total). Con todo, este material revela las percepciones de un particular conjunto de personas –la mayoría de las cuales eran relativamente cultas y de cierta edad, además de estar acostumbradas a acudir regularmente a misa–. Todos los que enviaron una carta a la National Gallery se mostraron conmovedoramente agradecidos con los representantes de ese establecimiento laico por haber promovido la celebración de una exposición explícitamente cristiana entre las activi-

¹² Para una lista completa de esos trabajos, véanse los ejemplos expuestos en Davie (2003a).

¹³ Véase <http://www.communities.gov.uk/corporate/>.

dades conmemorativas vinculadas con el cambio de milenio. Es poco frecuente escuchar en el debate público este tipo de voces de índole un tanto conservadora.

De esas cartas se desprenden varios temas característicos que podemos analizar con cierto detalle (véase Davie, 2003a). Uno de ellos nos permite enlazar con el apartado siguiente, ya que guarda relación con la gratitud que muestran las personas que firman las cartas dirigidas al director de la National Gallery, en quien destacan la competencia demostrada para desvelar el trasfondo implícito en un lienzo y la capacidad para situar dicho trasfondo en una perspectiva no sólo artística e histórica sino también *teológica*.

Arte y artefactos, lugar y espacio

El siguiente paso es relativamente sencillo: consiste en considerar que tanto las obras de arte como los artefactos incluidos en esta exposición —o de hecho en cualquier otra— son datos en sí mismos. Lo cierto es que éste es uno de los temas que terminaría adquiriendo importancia en *Religion in Modern Europe* (Davie, 2000a), una obra que se ocupa de las diversas formas en que se sostienen o difuminan las variantes históricas de la memoria religiosa de Europa, unas formas que, por otra parte, se hallan en continua evolución. El capítulo dedicado a la «Aesthetic Memory» resulta particularmente relevante para el debate que aquí nos ocupa. Va más allá de las fuentes convencionales de datos sociológicos, de modo que no se limita a examinar la existencia de la amplia gama de materiales simbólicos que sin duda existen en la Europa moderna (tanto en el arte como en la arquitectura, la música, la literatura, etc.) sino que también se ocupa de la capacidad de los europeos del siglo XXI para apreciar el legado que les ha sido confiado. En este sentido constatamos que se ha producido una interesante inversión. Buena parte de ese legado —en especial el materializado en formas visuales (como es el caso de los relatos plasmados en las vidrieras, por ejemplo)— fue creado con la intención de presentar un conjunto de relatos conocidos a una población que, siendo en gran medida analfabeta, se hallaba, no obstante, plenamente familiarizada con el contenido de la narración. En los últimos años hay grandes sectores de población que, pese estar totalmente alfabetizados, han pasado a desconocer casi totalmente esos relatos, mostrándose, por consiguiente, incapaces de interpretar los símbolos. Esta situación tiene graves consecuencias para la conservación de la memoria religiosa. Y lo cierto es que sólo en época muy reciente han empezado las iglesias europeas a abordar esta cuestión (Davie, 2000a, pp. 173-174).

El arte y la arquitectura nos llevan a su vez a la consideración del espacio y el lugar. Aprender a «interpretar» un edificio o una ciudad puede

ser un instructivo ejercicio de metodología sociológica¹⁴. Las formas y posiciones relativas de los edificios reflejan determinadas estructuras de poder, y la existencia (o la falta) de elementos simbólicos revela una particular comprensión de la teología. La historia de la comunidad protestante en Francia nos ofrece ejemplos de ambas cosas. Un *templo* calvinista, por ejemplo, expresa en su interior una eclesiología característica: la ausencia de adornos y el particular énfasis en la Biblia abierta resultan particularmente sorprendentes a los ojos de quienes proceden de una tradición distinta (situación en la que se encuentran la mayoría de los franceses). Al margen de esto, el hecho de que los lugares de culto protestantes de la mayor parte de las ciudades francesas resulten prácticamente invisibles desde la calle no sólo es reflejo de una historia sembrada de persecuciones —ya que hubo una época en que estos edificios estuvieron absolutamente prohibidos—, sino de un largo proceso de recuperación encaminado a ocupar un lugar tan visible como bien visto en la sociedad francesa. El paralelismo con los edificios islámicos de la época actual acude inmediatamente a la imaginación.

Los recientes ensayos que ha publicado Martin sobre la ecología de lo sagrado, así como sobre las esquivas, diversas y cambiantes pautas que es posible descubrir en el entorno arquitectónico, sitúan este ejemplo en una perspectiva más amplia (Martin, 2002b). Martin centra su estudio en seis ciudades muy distintas al objeto de ilustrar su tesis: cinco de ellas son europeas y una estadounidense. Helsinki, por ejemplo, viene a ofrecer el modelo básico de la Iglesia estatal noreuropea (una confesión dominante que además se halla estrechamente vinculada con la identidad nacional). En Roma, el nacionalismo liberal terminaría convirtiéndose en un desafío para el monopolio religioso. En términos arquitectónicos, el Monumento a Víctor Manuel II impide ver, literalmente, la plaza de San Pedro —una oposición que en 1939 se vería un tanto atemperada y dotada de dimensión simbólica con la muy apropiadamente denominada Via della Conciliazione, que une las dos partes de la ciudad—. Bucarest (de confesión ortodoxa) y Budapest (de fe católica) constituyen cada una un buen ejemplo de diferenciación étnico-religiosa en dos lugares diferentes de la Europa poscomunista. Y, por último, Londres se aproxima a Boston (el ejemplo estadounidense al que antes aludíamos) en la medida en que encarna un pluralismo moderado. La abadía de Westminster linda con las cámaras del Parlamento (lo que viene a indicar que la Iglesia está bien asentada); la iglesia metodista del Central Hall de Westminster, ubicada en la plaza del Parlamento, constituye el símbolo de la Iglesia unificada, y la catedral de Westminster (que es el templo católico y se encuentra en el extremo *opuesto* de la calle Victoria) encarna la tradición alternativa. Estas dos

¹⁴ Los trabajos de Taylor (2003), pese a no pertenecer específicamente al ámbito sociológico, son en este sentido una guía muy útil.

últimas confesiones representan a unas minorías que poseen un considerable tamaño en Gran Bretaña. Sin embargo, es en Boston donde el pluralismo alcanza su máxima expresión, aunque hay que recordar que dicho pluralismo iría instalándose en fases sucesivas, conforme fueran derrumbándose las altas esferas puritanas. Una atenta lectura del texto de Martin –libro en mano, mientras recorremos la ciudad en cuestión– permite al estudiante comprender que las tradiciones religiosas, ya fueran dominantes o subordinadas, han hecho algo más que influir en la construcción de la ciudad, ya que también se ven reflejadas en su interior. Los edificios mismos adquieren así una nueva significación, y lo mismo ocurre con las relaciones que los vinculan (sean espaciales o de otro tipo).

Los inmuebles religiosos poseen múltiples usos, aunque los más importantes son los asociados con las necesidades litúrgicas. En una sociedad que en gran medida ha dejado de acudir a misa (en especial en los círculos de sus miembros más jóvenes), resulta difícil animar a los estudiantes a observar y comprender la liturgia para emplear después sus anotaciones como fuentes de datos. Se trata, no obstante, de un enfoque fructífero: la cuidadosa observación de los actos litúrgicos revela muchas cosas, tanto más si uno los analiza desde una perspectiva durkheimiana. Las liturgias vinculadas con las ocasiones especiales, por ejemplo, adquieren los visos propios de una coreografía del poder. El caso británico ofrece abundantes ejemplos, aunque es preciso tener presente que unos son más fáciles de interpretar que otros. Los análisis de la coronación del año 1953, por ejemplo y, ya en época más reciente, el de las celebraciones del cincuenta aniversario del acceso de Isabel II al trono resultan en ambas ocasiones relativamente sencillos –las relaciones que aparecen representadas son en la mayoría de los casos lo que aparentan ser–. Mucho más escurridiza es la interpretación de los mensajes surgidos a raíz del funeral de la princesa Diana y los numerosos ritos diferentes que vinieron a rodear su muerte. De hecho, en muchos aspectos aún no hemos conseguido resolver las ambigüedades de este conjunto de acontecimientos. ¿Qué habría ocurrido, por ejemplo, en el funeral de Diana si la pareja con la que entonces se relacionaba –un destacado musulmán– no hubiera fallecido en el accidente junto con la princesa? Está claro que el episodio entero habría recibido una configuración enteramente diferente. Pero ¿cuál?

Podemos encontrar contrastes similares en el plano local, que en casi todas partes se constituye en un laboratorio perfecto y relativamente abierto para el estudioso de la religión. En él puede observarse prácticamente de todo, desde el más normal de los servicios religiosos de una catedral a las liturgias más variadas. Y además no en todas partes se limita el abanico de posibilidades a los ejemplos procedentes de la religión cristiana. Como es obvio, la cuidadosa observancia de los aspectos éticos de la investigación resulta capital para el correcto tratamiento de las cuestiones vinculadas con el acceso a la liturgia y con la revelación de identidades.

Un ejemplo musical completa este apartado. Se basa, una vez más, en los trabajos de David Martin (2002b) y es, en efecto, un estudio de la acogida dispensada a una determinada obra, en este caso musical. Para ser más concretos, lo que hace Martin es tomar como ejemplo las composiciones de Haendel y examinar la acogida que tuvieron en relación con cuatro temas vinculados entre sí: «El auge y declive de la expansión protestante, el apogeo y ocaso de la Iglesia evangélica, el renacimiento musical que experimentan los aspectos litúrgicos y místicos de la religión a lo largo del siglo XX y la popularidad y posterior caída en desuso del tipo de veneración al que remite el canon austrogermano» (2002b, pp. 70-71). La argumentación es compleja y en ocasiones difícil de seguir, en especial para quien tenga unos conocimientos musicales limitados. La cuestión subyacente queda no obstante meridianamente clara. Podemos admitir que la reputación de Haendel viniera a decaer con el avance de la secularización –eso fue de hecho lo que sucedió entre los años 1900 y 1960–. Pero ¿por qué se invierte esa tendencia en las décadas posteriores del siglo XX –esto es, en el preciso momento en que se estaba verificando «el más generalizado proceso de secularización conocido y que, según se dice, habría venido materializándose desde los años sesenta hasta la fecha»– (2002b, p. 71)? Está claro que ambas cuestiones se hallan interrelacionadas: por un lado, Haendel se presenta a otra luz (tanto en forma de oratorio como de obras operísticas) y, por otro, la secularización es un hecho, pero no agota la realidad –simultáneamente al proceso de secularización, puede producirse (y así ocurre de hecho) un movimiento de sacralización, especialmente en el mundo de la música–. En el ejemplo musical al que acabamos de referirnos podemos hallar muchas de las complejidades de la modernidad que hemos esbozado en el capítulo anterior.

LA COMPLEMENTARIEDAD DE LOS MÉTODOS: ALGUNOS EJEMPLOS

Escribí el primer borrador de este capítulo en el norte de España durante el verano de 2004. La fecha resulta significativa, dado que en 2004 la festividad de Santiago (es decir, el 25 de julio) cayó en domingo, lo que en la ciudad de Santiago de Compostela significa que se trataba de un «año santo». No obstante, aun no siendo año santo, el Camino de Santiago, por el que vienen a confluir en esa localidad los peregrinos venidos de distintos puntos de Europa, ha ido adquiriendo una popularidad cada vez mayor con el cambio de milenio. El número de peregrinos viene creciendo año tras año desde mediados de la década de los noventa, lo que ha generado un incremento paralelo tanto del interés por el acontecimiento como de los servicios disponibles. Un número cada vez mayor de personas de todas clases se animan a peregrinar a Santiago empleando diferen-

tes medios de transporte, aunque muchas de ellas opten por ir a pie. Las razones de este estado de cosas son complejas, ya que es preciso tener en cuenta los factores económicos y políticos además de los religiosos. Así, por ejemplo, hay que destacar que se han invertido sumas significativas de dinero en infraestructuras, especialmente en el camino propiamente dicho. El Instituto de Turismo de España no sólo vio en esta evolución de las tendencias una excelente oportunidad comercial, sino que supo aprovecharla, y esto además en una década en la que España se hallaba inmersa en un proceso de modernización extraordinariamente rápido. Con todo, está igualmente claro que la empresa vino a coincidir con un periodo especial de la vida espiritual de los europeos, ya que las actividades de peregrinación, sean de la clase que sean, están aumentando.

¿Cómo debería estudiarse entonces el fenómeno? El Camino de Santiago ofrece excelentes posibilidades para el estudio sociológico de la religión, entre otras cosas porque se lleva una contabilidad del número y tipo de peregrinos que visitan Santiago. Existe una cuidada documentación relativa a quiénes son, de dónde vienen y qué motivos los impulsan a realizar la travesía. Y lo mismo puede decirse en cuanto al desglose de estas cifras en función de la edad y el género. Esta información, que es fácil de obtener, revela que el número de personas que participan en las peregrinaciones está creciendo a buen ritmo. No obstante, si queremos descubrir las motivaciones de quienes emprenden el camino, y las experiencias que viven, necesitamos una metodología más incisiva: entrevistas de distintos tipos, tanto con los propios participantes como con el creciente número de personas que apoyan la iniciativa de diferentes modos –ya sea en el plano práctico o en el espiritual–. Las motivaciones se reflejan asimismo en el creciente volumen de obras literarias a que ha dado lugar el fenómeno de Santiago de Compostela: crónicas personales, comentarios incluidos en el libro de visitas que los viajeros tienen a su disposición en cada refugio, artículos de prensa y guías prácticas para orientarse en la ruta y encontrar los diferentes servicios que la jalonan (servicios que además atienden a mercados muy variados, tanto en el aspecto económico como en el espiritual). Se han escrito novelas y se han rodado documentales¹⁵, por no mencionar el amplio conjunto de objetos de toda clase que pueden comprarse en el camino en sí.

El paso final queda así bastante claro: la plena comprensión de las motivaciones no vendrá sino de aquellos que estén dispuestos a participar o, en otras palabras, a realizar el propio camino. Que yo sepa, no ha habido hasta la fecha ningún sociólogo de la religión que haya dado una explicación etnográfica del camino –de ahí que un estudiante pueda encontrar

¹⁵ Merece la pena destacar particularmente el documental de la BBC que presentó David Lodge en marzo de 1997 con el siguiente título: *Legendary Trails: The Way of St. James*. El mismo tema reaparece en la novela *Therapy*, publicada por el propio Lodge.

aquí una buena oportunidad si posee don de lenguas y energías suficientes para recorrer a pie, y en un espacio de tiempo relativamente breve, buena parte de los 800 kilómetros de la porción española del Camino de Santiago. Antes de emprender la marcha, la persona que se anime, sea hombre o mujer, debería familiarizarse con la historia de esta peregrinación, ya que buena parte de lo que ahora sucede ocurría también antes: las heterogéneas motivaciones de un mismo caminante, el afán de aventura y la creciente comercialización del conjunto de la empresa –pues todas esas circunstancias eran tan frecuentes en la Edad Media como lo son hoy día–. Ninguno de estos extremos invalida la experiencia, aunque sí exige ofrecer un análisis cuidadoso y aplicar una metodología muy elaborada para poder abordar en las mejores condiciones posibles un fenómeno que no sólo posee un carácter muy notable sino que resulta también un tanto inesperado en la Europa de principios del siglo XXI, teniendo siempre bien presente que Santiago no es sino uno más de los distintos destinos que atraen a los modernos peregrinos europeos (a menudo muy jóvenes).

Diferente es la forma que me ha llevado a conocer un segundo ejemplo de la complementariedad de los métodos. Por circunstancias bastante azarosas, se me invitó a realizar en sesiones sucesivas una lectura crítica de dos libros: el *Churchgoing and Christian Ethics* de Robin Gill (1999) y la *Religion in English Everyday Life: An Ethnographic Approach* de Timothy Jenkins (1999). Ambas obras se interesan tanto por el examen de los valores morales como por la forma en que dichos valores encuentran o no respaldo en la sociedad británica. Gill emplea datos cuantitativos y básicamente longitudinales para establecer la siguiente premisa: que la asistencia a los servicios religiosos es una variable significativa e independiente en la constitución y el mantenimiento de las distintas pautas de creencia y moralidad. El siguiente elemento para analizar se desprende casi inevitablemente de esa premisa. En la mayor parte de la Europa occidental, incluyendo a Gran Bretaña, se observa que la naturaleza de la implicación en los servicios religiosos está cambiando. Ha dejado de ser una experiencia común a un significativo sector demográfico para pasar a convertirse en una actividad específicamente opcional de determinados grupos poblacionales: aquellos cuya participación religiosa posee un carácter voluntario. De aquí se sigue una pregunta: ¿qué ocurrirá con las creencias y los valores que defienden las poblaciones que acostumbran a acudir a la iglesia si el grupo de quienes así lo hacen disminuye por debajo de un cierto umbral?

Jenkins presenta un análisis muy distinto de la religión –un análisis de naturaleza esencialmente etnográfica que se centra en el estudio del *modus operandi* del elemento religioso en la vida cotidiana de los ingleses corrientes–. Su estudio tiende más a suavizar que a resaltar la distinción existente entre las personas que acostumbran a ir a la iglesia y los miembros de la comunidad de la que forman parte, ya que subraya la multitud

de vínculos que unen a uno y otro grupo –ya sea en el plano personal (a través de distintas cadenas de relaciones) o histórico (subrayando con énfasis más decidido la historia local que la nacional)–. En este escrito destaca como tema central la «respetabilidad», definida como el «deseo de ser una persona plena, o completa, en los términos que estipule la sociedad local» (1998, p. 78), circunstancia que viene a resaltar la naturaleza colectiva de esta cualidad por encima de sus aspectos individuales. Para comprender la complejidad de la vida local y lo que ésta lleva aparejado en materia de valores morales, es preciso leer los análisis de Jenkins al mismo tiempo que los de Gill. Lo que uno haga, así como el lugar en el que viva y las organizaciones o actividades voluntarias en las que uno participe (entre las que cabe incluir a las iglesias y a los servicios religiosos), son elementos importantes del proceso. Uno de los casos prácticos que Jenkins estudia con detalle es la Marcha de Pentecostés de Kingswood o Kingswood Whit Walk (un acontecimiento anual que se celebra en una zona de Bristol que dista mucho de ser próspera). Esta marcha no sólo representa el punto de partida del examen de Jenkins sino que constituye además un momento decisivo en la manifestación y el mantenimiento de la respetabilidad en el conjunto del vecindario. Un análisis puramente cuantitativo sería incapaz de reflejar este extremo, y es muy posible que pasara asimismo por alto otros vínculos de significación crucial en esta cadena de acontecimientos.

El descubrimiento de realidades ocultas: la religión vicaria

Esta última afirmación trae a la mente otro argumento: aquel con el que Peter Berger viene a sostener que la aplicación de métodos cada vez más elaborados y supuestamente científicos constituye más una limitación que un avance en el proyecto sociológico. ¿Podemos decir que eso sea precisamente lo que ocurre en el caso británico? Sí y no, sería la respuesta más honesta. Si tenemos en cuenta la gran frecuencia con que se habla de los grupos, relativamente poco numerosos, que acostumbra a ir a la iglesia en Gran Bretaña –como si a ellos se redujera la totalidad de la práctica religiosa de este país–, hay ocasiones en las que tiendo a coincidir con Berger. No obstante, la verdad de su observación se aplica fundamentalmente a los análisis divulgativos de la religión que podemos encontrar en los medios de comunicación –y en mucho menor medida en el ámbito de la comunidad sociológica propiamente dicho.

Con todo, ambos espacios de análisis pueden beneficiarse tanto del concepto de religión vicaria como de las innovadoras fuentes de datos que tenemos en nuestra mano emplear para aplicar dicho concepto a la investigación sociológica. Por la noción de «vicaria» entiendo el hecho de que una minoría activa practique la religión en nombre o en representación de

un número de personas muy superior, las cuales *no sólo comprenden lo que esa minoría está haciendo, sino que también lo aprueban con toda claridad –al menos de forma implícita–*. Ése es el extremo decisivo. Si tuviera que encuadrarlo en el marco de mi propia teorización, diría que el concepto de religión vicaria señala un avance respecto de las distinciones que yo misma establecía anteriormente entre creencia y pertenencia (Davie, 1994). La religión vicaria se ha convertido en una dimensión clave en la argumentación que expongo al analizar la Europa moderna (Davie, 2000a). En la segunda parte nos ocuparemos tanto del contenido de la creencia y la pertenencia como de la sustancia de la religión vicaria. Aquí me centraré únicamente en cómo «medir» esta esquiva noción que, no obstante, es de importancia decisiva.

La imagen del iceberg nos ofrece posiblemente una analogía útil. Resulta bastante fácil valorar y tener en cuenta la parte del iceberg que sobresale del agua. Sin embargo, limitarse a esto equivale a ignorar la masa subyacente, que es casi siempre invisible –aunque sin ella no podría existir parte visible alguna–. ¿Cómo puede entonces sumergirse a mayor profundidad un sociólogo a fin de entender lo que está sucediendo bajo la superficie?

Una posibilidad consiste en observar a las sociedades en momentos muy concretos de su evolución, momentos en los que las formas de vida «normales» quedan, por una u otra razón, en suspenso, permitiendo que salga a la palestra un comportamiento mucho más instintivo. Ya hemos mencionado el ejemplo que nos proporcionó en agosto del año 1997 el fallecimiento de la princesa Diana. Durante la semana inmediatamente posterior al accidente hubo un significativo número de británicos que sintieron el impulso instintivo de acudir a la iglesia. Esto se produjo a través de dos mecanismos: en primer lugar, las iglesias se convirtieron en un importante punto de confluencia –aunque no fuera el único– y en él adquiriría carta de naturaleza todo un conjunto de gestos de duelo individuales presididos por una mezcla inextricable de símbolos cristianos (y no tan cristianos), tanto en el plano material (con la presencia de velas, naipes conmemorativos y vírgenes dolientes) como en el teológico (con una enérgica afirmación de la vida tras la muerte, aunque sin referencia a un juicio por los actos de la vida terrena).

Con todo, todavía resulta más significativo el hecho de que el conjunto de la población fuera consciente de que los múltiples y bien intencionados gestos de duelo individual resultaran en sí mismos inadecuados para señalar el final de esa vida terrenal concreta, o el de cualquier otra. De ahí la necesidad de un ritual o de una liturgia públicos (o, en otras palabras, de un funeral) –celebrados, cómo no, en la Iglesia históricamente instituida–. El hecho de que la princesa Diana no hubiese llevado una vida inequívocamente cristiana carecería en este caso de importancia, lo que viene a significar que tanto ella como cualquiera de nosotros tiene

derecho a los servicios de la Iglesia en el momento de la muerte. De aquí se sigue que han de existir iglesias a fin de poder atender dichas demandas, por ambiguas que resulten.

Un segundo ejemplo de religión vicaria –cuyo carácter resulta particularmente conmovedor– se produciría en agosto de 2002 en una pequeña población inglesa del Auglia Oriental¹⁶. El conserje de un colegio de Soham, en el condado de Cambridge, asesinó a dos chiquillas de la escuela al comienzo de los cursos –un suceso que conmocionó a la nación entera–. Sin embargo, tanto la reacción de las familias como la de la comunidad fue inmediata. Una vez más, la gente se volvió hacia la Iglesia, encarnada en este caso en la persona del párroco local, que terminaría convirtiéndose en portavoz, tanto de los familiares más allegados de las dos muchachas como del conjunto de la población. El edificio de la iglesia pasó a ser el centro neurálgico del duelo, ofreciendo a un tiempo consuelo y liturgia para que la desolada comunidad procurara encajar lo sucedido. A finales del mes de agosto se celebró una misa en memoria de las dos jóvenes en la catedral de Ely. Dada la evolución de los acontecimientos, se había hecho necesario hallar un inmueble con el aforo suficiente como para dar cabida a todos cuantos quisieran participar en el acto (la iglesia del barrio afectado no bastaba ya para acoger a los asistentes, ni siquiera limitando rigurosamente la admisión). Al reanudarse el curso escolar, se consiguió una especie de superación del suceso, o se vio al menos la forma de continuar adelante: la comunidad escolar se congregó en el campo de deportes mientras el párroco liberaba dos palomas blancas para que la gente las viera elevarse hacia el cielo (una vez más observamos que el sacerdote desempeña aquí un papel de notable importancia simbólica).

En materia de metodología religiosa, el extremo decisivo que hemos de comprender en este caso radica en el hecho de que es necesario estar atento a los sucesos, sean de carácter individual o colectivo, en los cuales lo implícito adquiera carácter explícito. Teniendo esto presente, resulta igualmente importante recordar que los ejemplos que hemos descrito más arriba son simplemente una versión a gran escala –y muy a menudo exagerada por los medios– de lo que acostumbra a suceder constantemente a lo largo del ciclo vital de la gente corriente. Las familias y las comunidades suelen recogerse de cuando en cuando a meditar al producirse acontecimientos críticos en su existencia, y es muy frecuente que señalen dichos episodios con algún tipo de liturgia (Billings, 2004). Son momentos en los que la normal rutina cotidiana queda en suspenso, momentos en los que –por decirlo de otro modo– lo anormal se vuelve normal, tanto en el plano de la conversación como en el de la conducta. El nacimiento (señalado con el bautismo) y la muerte son los más obvios sucesos de este tipo, pero la confirmación y el matrimonio siguen siendo también circunstan-

cias significativas para mucha gente –aunque más en las zonas luteranas del norte de Europa que en la propia Gran Bretaña, extremo que abordaremos con más detalle en la segunda parte.

UNA NOTA SOBRE LAS DISCIPLINAS AFINES

Los sociólogos no trabajan de forma aislada. La sección final de este capítulo se detiene brevemente en toda una serie de disciplinas afines y se pregunta de qué modo pueden contribuir éstas a una mejor comprensión del lugar que ocupa la religión en las sociedades modernas. Las premisas en que se funda este último apartado guardan relación con las siguientes asunciones: en primer lugar, que nunca puede darse por definitivamente zanjado el espacio que la religión venga a llenar en la constitución y el desarrollo de las sociedades humanas y, en segundo lugar, que, a pesar de todo, los estudiosos tienen la posibilidad de descubrir gradualmente cuál es ese lugar valiéndose de diversos métodos y enfoques, pudiendo a su vez dichos estudiosos proceder de contextos disciplinarios diferentes. De aquí se sigue que debería concederse un espacio particularmente importante a los eruditos que trabajan en los intersticios que separan a las distintas disciplinas convencionales –ya que muy a menudo son ellos los que consiguen los avances más significativos.

Está claro que para la sociología resulta de suma importancia prestar atención a las demás ramas de la ciencia social: a la antropología, la psicología, la estrategia política, la demografía y las disciplinas que confluyen en ciertos temas de carácter general, como el envejecimiento o el género, sin olvidar que los diferentes grupos de eruditos abordan el estudio de la religión con disposiciones de ánimo bastante distintas. Muchos de quienes se interesan en el género, por ejemplo, han solido mostrarse reacios a tomarse en serio la religión, principalmente por razones ideológicas –lo que no deja de constituir una interesante paradoja, dada la desproporcionada presencia de mujeres en la mayoría de las formas culturales del cristianismo occidental (véase el capítulo XI)–. También existen otras dificultades de orden más práctico, aunque, una vez identificadas, resulte más fácil superarlas. De este modo, por ejemplo, las distintas publicaciones periódicas especializadas alimentan debates diferentes, un hecho que con demasiada frecuencia viene a frenar la realización de un examen interdisciplinario –aunque también esta tendencia sea más acusada en unos lugares que en otros–. En Gran Bretaña, por ejemplo, no sólo hay un número relativamente reducido de sociólogos de la religión (y la averiguación de las causas constituye un tema interesante), sino que no cuentan con ninguna publicación especializada en la que reflejar su trabajo o consultar el de otros. En los Estados Unidos, por el contrario, el *Journal for the Scientific Study of Religion* no sólo contiene una amplia exposición de

¹⁶ En Gerrard (2004) podrá encontrarse una crónica periodística de este caso.

los trabajos que se realizan tanto en el campo de la psicología como en el de la sociología de la religión, sino que constituye un foro verdaderamente interdisciplinar, al menos para todos aquellos que opten por emplear fundamentalmente alguno de los métodos cuantitativos.

Las contribuciones de los científicos políticos —teóricos, constitucionalistas, internacionalistas y estrategas públicos— son vitales, particularmente en términos de derecho, legislación, jurisprudencia constitucional, tolerancia y derechos humanos. La Europa poscomunista se ha convertido en un verdadero laboratorio en este aspecto —lo que no es de extrañar, dada la necesidad que tienen estas sociedades de reasumir el rol de la religión tras pasar ésta varias décadas anulada en buena medida—. Sin embargo, el (desigual) resurgir de la fe histórica se ha visto acompañado de un gran número de elementos exteriores que no sólo son nuevos sino a menudo menos bienvenidos. ¿Cómo habrán de encajarse dichos elementos? En este sentido resultan particularmente útiles las contribuciones de aquellos eruditos que poseen la doble preparación de científico social y doctor en leyes (una condición difícil de satisfacer). Los estudiosos así formados pueden arrojar verdadera luz en los debates relacionados con la libertad religiosa (un concepto en sí mismo ambiguo) y con la forma de conservarla en unas condiciones políticas en rápido proceso de cambio. Richardson (2004) ha realizado una útil y amplia compilación en la que se han ordenado más de treinta estudios en función de su ámbito geográfico. Uno de los temas más interesantes que recorren esos trabajos es el análisis de las tensiones existentes entre la tolerancia y la democracia, extremo del que nos ocuparemos en la segunda parte.

Es obvio que la lista podría ser más larga e incluir, por ejemplo, las relaciones internacionales (tras el largo silencio experimentado)¹⁷; la economía (todavía siguen resonando las cuestiones weberianas, por no mencionar que la teoría de las decisiones racionales se funda en el modelo del mercado); la historia económica (centrada en el proceso de modernización y en la transformación de esos países en sendas sociedades posindustriales); la geografía (con las teorizaciones de los geógrafos culturales y las nuevas tecnologías cartográficas); los estudios de área (y la creciente importancia de la religión en Latinoamérica, el sureste asiático, China, etc.), y así sucesivamente. Desde luego, ha de concederse un lugar especial a la historia, dado que las explicaciones de la diferencia casi siempre remiten al pasado. Las recientes ampliaciones de la Unión Europea nos ofrecen un ejemplo excelente: la extensión geográfica del proyecto surgido en el año 2004 venía a coincidir casi exactamente con el ámbito de la cristiandad occidental —quedando como único caso anómalo Grecia—¹⁸. Las últimas ampliaciones

¹⁷ Véase en especial Thomas (2005).

¹⁸ De ahí que se produzca en Grecia una especie de esquizofrenia cultural, situación que ilustran admirablemente los debates que rodean la mención (o la omisión) de la religión en el carné de identidad de los griegos (Molokotos-Liederman, 2003, 2007).

de la Unión Europea, que han llevado a la inclusión del mundo ortodoxo, pertenecen a un orden distinto y así han de ser examinadas, dejando aquí al margen la cuestión turca. Resulta curioso constatar que en estos debates se mencione ahora abiertamente el factor religioso, ya que durante muchos años se ha tendido a subsumirlo en otras cuestiones, como las económicas o las vinculadas con la democracia y los derechos humanos. Byrnes y Katzenstein (2006) desarrollan este importante asunto con cierto detalle.

En este sentido, la filosofía, los estudios religiosos y la teología suscitan un conjunto de cuestiones bastante diferente, ya que en estas disciplinas la cuestión de si el observador es o no practicante deviene decisiva. El último trabajo de Christian Smith aborda estos asuntos de forma muy directa (Smith, 2003). Para que las ciencias sociales puedan prosperar, debemos conocer con toda claridad las filosofías que sostienen tanto nuestro pensamiento como nuestros textos. O por expresarlo en otros términos: ¿qué significa ser humano?, ¿y cómo configuran nuestra comprensión de lo humano las teorías que elaboramos acerca de la acción social y sus instituciones? Con un argumento que recuerda los planteamientos de Luckmann (1967), Smith llega a la conclusión de que la condición humana implica una ineludible dimensión moral y espiritual —es decir, conlleva la existencia de algo (de una estructura de personalidad) que organice u ordene la existencia humana en el tiempo y el espacio—. Al llegar a esta conclusión, Smith establece distintos vínculos entre la religión como tal, con sus particulares y persistentes motivaciones, y las aspiraciones de la ciencia social, que son un tanto diferentes¹⁹.

El paso que hemos de dar para penetrar en la esfera de la teología es aún mayor. De hecho, hay quien piensa que se trata de un paso excesivamente grande por las razones que ya hemos esbozado en las páginas introductorias de este libro. La teología estudia afirmaciones de verdad y, como tal, es inmune a toda disciplina que relativice el mensaje religioso. Teniendo esto en mente, hemos de recordar que los recientes debates han hecho aflorar dos extremos bastante distintos. El primero es el que expone Milbank (1990), un autor que sostiene que la sociología y la teología elaboran discursos inconmensurables. La sociología, que es una ciencia insoslayablemente laica, no debe internarse en el campo de lo sublime. Martin (1996b) argumenta lo contrario, ya que afirma que, bien entendida y desarrollada con prudencia, la sociología *puede* (y de hecho debe) contribuir a la comprensión teológica sin que ninguna de las dos disciplinas se vea comprometida.

Para Martin, las intuiciones teológicas se hallan necesariamente unidas al contexto del que surgen. Por ejemplo, la vocación cristiana, sea en

¹⁹ Curiosamente, Adam Seligman aborda temas bastante parecidos en *Modernity's Wager* (2003).

el plano individual o en el colectivo, consiste en «estar en el mundo pero sin pertenecer a él». O, por decirlo con el lenguaje socio-teológico que emplea Martin, entre las especificidades de cada situación y las exigencias del Evangelio existe «un ángulo de tensión escatológica». La documentación y explicación de la mayor o menor abertura de dicho ángulo son, en esencia, dos tareas de carácter sociológico. Y lo mismo puede decirse de las sugerencias encaminadas a una posible resolución de esa tensión en caso de que se vuelva insostenible. Las teologías del bautismo constituyen un ejemplo, al igual que los cambios registrados en los ritos de confirmación que ya hemos descrito en el capítulo anterior. Las modalidades de iniciación religiosa que se «adecuaban» a las necesidades de las iglesias estatales del norte de Europa han dejado de resultar «apropiadas» —sea en el plano sociológico o en el teológico— al cambiar el fundamento de la pertenencia a dichas iglesias y pasar de hallarse centrado en la atribución automática a girar en torno a la asunción voluntaria. Lo que se precisa, en consecuencia, es entender de forma nueva ese mismo fenómeno y, para que esas formas de comprensión nuevas tengan las máximas probabilidades de verse coronadas por el éxito, los estudiosos no deberán limitarse a tener en cuenta esos cambios sociológicos sino que habrán de esforzarse por comprenderlos adecuadamente. De ahí que en la segunda mitad de este libro debamos concentrarnos en las realidades empíricas asociadas con el modo en que viene experimentándose la religión en estos primeros años del siglo XXI y en las distintas regiones del mundo.

SEGUNDA PARTE

CUESTIONES SUSTANCIALES

LAS PRINCIPALES RELIGIONES DEL MUNDO OCCIDENTAL

Este capítulo forma pareja con el siguiente por una razón obvia. Lo que en el mundo occidental se considera religión dominante posee un carácter marginal en otros lugares y lo que es marginal en Occidente es evidentemente troncal en otras partes del planeta. Es el contexto lo que determina a qué categoría haya de atribuirse el material. Este capítulo se ocupará fundamentalmente de las formas de religión que se consideran dominantes en Europa y en los Estados Unidos, subrayando en cada caso tanto las semejanzas como las diferencias.

LA RELIGIÓN DOMINANTE EN LA EUROPA OCCIDENTAL

El material relacionado con la Europa occidental se basa en una amplia gama de fuentes documentales, entre las que incluyo mis propias publicaciones. Teniendo esto en consideración, el apartado siguiente deberá interpretarse en función de los datos y los argumentos que se exponen en Davie (1994, 2000a y 2002a)¹. En este capítulo no vamos a repetir el detalle de los hechos y las cifras que aparecen en estas publicaciones. Con todo, hay un extremo de crucial importancia: me refiero a la circunstancia de que el caso británico se sitúe a medio camino entre la Europa

¹ Está previsto que vea la luz una nueva edición del libro publicado por Davie en 1994. Quien quiera estudiar el caso de Gran Bretaña podrá hallar material relevante sobre ese país en Bruce (1995a), Jenkins (1999) y Gill (1999). Para datos relacionados con Europa véase Rémond (1999), Greeley (2003), McLeod y Ustorf (2003) y Robbers (2005), así como las publicaciones surgidas del *Estudio Europeo de Valores*. Estas últimas aparecen enumeradas en la sede electrónica del *Estudio Europeo de Valores*, frecuentemente puesta al día: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/>. En esta dirección podrán encontrarse tanto estudios panorámicos de la sociedad europea como publicaciones relacionadas con sociedades concretas.

continental y los Estados Unidos. En términos de lealtad confesional, Gran Bretaña (y en realidad todo el Reino Unido) mira al otro lado del Atlántico y al mundo anglófono, con lo que establece vínculos que resultan atractivos para un determinado tipo de personas acostumbradas a acudir a la iglesia (en particular entre los miembros de la creciente agrupación evangélica), así como para algunos políticos. Sin embargo, si la medimos en función de las creencias, los comportamientos y las instituciones, Gran Bretaña presenta en cambio un parecido mucho mayor con sus vecinos europeos, ya que muestra unos niveles de actividad religiosa bajos –aunque los niveles de lealtad nominal y de creencia religiosa sean más altos–. Gran Bretaña comparte con el resto de Europa la herencia común de la Iglesia estatal y una estrecha relación entre la religión y el poder laico, al menos en el plano histórico. Estos patrones han evolucionado a lo largo de los muchos siglos de historia de la región, lo que tiene, como hemos visto, importantes implicaciones para la comprensión sociológica. En este capítulo nos centraremos especialmente en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, trazando en primer lugar el perfil de una serie de cambios generacionales.

Cambios generacionales

Uno de los primeros capítulos de *Religion in Britain since 1945* pasa revista a tres o cuatro «generaciones» o –para ser más exactos– a tres o cuatro cambios de humor que se producen entre el final de la Segunda Guerra Mundial y mediados de la década de los noventa: aquí sólo será necesario resumirlos. En las décadas inmediatamente posteriores a la guerra toda la energía se concentraba en levantar de nuevo lo que la contienda había destruido –hasta el punto de llegar casi a negarse que las estructuras subyacentes de la sociedad británica hubieran sufrido daño alguno–. Es una época en la que resurgen las formas de religión tradicionales, como revelarán inmejorablemente en junio de 1953 los rituales vinculados con la coronación de la reina Isabel II de Inglaterra. A finales de la década de 1960 todo había cambiado: las actitudes, los supuestos, las conductas y las instituciones de las décadas anteriores habían quedado totalmente barridas. El mundo precedente, en el que operaban con bastante éxito las formas relativamente conservadoras de las corrientes religiosas principales, había dado paso a una década en la que el escenario aparecerá dominado por la confianza en las alternativas laicas –hasta el punto de que muy a menudo las iglesias seguirán el ejemplo general y harán grandes esfuerzos por «sintonizar» con la sociedad–. Sin embargo, a mediados de la década de los setenta, el aplomo laico mismo comenzará a debilitarse, debido, por un lado, a que la economía global adquiere tintes sombríos y, por otro, a que las consecuencias de la modernización, tanto negativas

como positivas, pasan a ocupar el primer plano –un cambio de perspectiva en el que la crisis del petróleo y sus repercusiones coparán el debate.

Son cambios que se observan en toda Europa pero que se manifiestan de diferentes modos en distintos sitios. El caso francés, por ejemplo, resulta más espectacular incluso que el británico. Francia se industrializó en un periodo relativamente tardío, pero después lo hizo a un ritmo extraordinariamente rápido –lo que determinaría que el paso de la vida rural a la urbana se produjera de hecho en la década de los cincuenta–. Además, los acontecimientos que se desarrollarían en las calles de París (y no así en las de Londres) vendrían a dotar de valor simbólico al mes de mayo de 1968, ya que serían fechas en las que los estudiantes comenzarían a exigir la adopción de reformas radicales, tanto en la sociedad como en el sistema universitario. Sin embargo, esa determinación habría de revelarse efímera incluso en Francia, donde la reacción sería a un tiempo ágil y clara, ya que De Gaulle ganaría de forma aplastante las elecciones legislativas de junio de 1968. Con todo, estaba empezando a cuajar un clima muy diferente. El malestar social terminaría convirtiéndose en síntoma de un más amplio descontento –principalmente en Alemania y en Italia– al comenzar poco a poco los europeos a asumir el empeoramiento de la economía global y los elevados índices de desempleo. Precisamente por esa misma época, las poblaciones receptoras empezaron a darse cuenta de que la afluencia de mano de obra venida de muy diferentes regiones del mundo durante la posguerra iba a ser una característica permanente de la vida europea y no un episodio temporal –comprendiendo asimismo que iba a tratarse de un fenómeno, sin embargo, mucho más difícil de manejar ahora, en circunstancias económicas apuradas, que antes, durante los años de expansión económica–. Las repercusiones de este nuevo estado de cosas en la actividad religiosa habrían de ser considerables.

Por otro lado, la década Thatcher es específicamente británica; ninguna otra sociedad europea experimentaría una imposición comparable de la ideología de mercado, circunstancia que, una vez más, coloca a Gran Bretaña en los márgenes de Europa, más atenta a las tendencias de los Estados Unidos que a las de sus vecinos continentales. Curiosamente, en ese momento las iglesias se pusieron al frente de los movimientos de resistencia, convirtiéndose –al menos durante un tiempo– en una oposición política eficaz, dada la desorganización en que había caído el Partido Laborista. La publicación del informe *Faith in the City* (1985) encarna perfectamente estas relaciones. Cerca de veinte años después, las tornas políticas han dado un vuelco tan completo que resulta casi inimaginable, dado que el Partido Laborista ejerce en este momento su tercer mandato, mientras que los conservadores siguen esforzándose por culminar su larga travesía del desierto. Curiosamente, tanto Margaret Thatcher como Tony Blair reivindicaban que sus planteamientos políticos se inspiran en el cristianismo, y la verdad es que, por su estilo, dichos planteamientos tenían

más en común el uno con el otro que con los que sostienen muchos de sus correligionarios políticos. Además, el arzobispo de Canterbury sigue siendo una figura de cierta importancia que, en muchos sentidos, personifica las ambigüedades religiosas de la Gran Bretaña actual. De este modo, se da la paradoja de que el dirigente de una institución supuestamente marginal ocupe reiteradamente la portada de los periódicos en relación con algunos debates de calado tan político como moral. En este sentido, la guerra de Iraq se convirtió en una piedra de toque decisiva.

De hecho también resulta crucial en otros casos. Las tensiones existentes entre los Estados Unidos y «la vieja Europa» en relación con esta guerra terminaron convirtiéndose en uno de los temas que dominan el actual debate político, un debate en el que el factor religioso desempeña un papel cada vez más significativo². Quienes interpretan positivamente estas tensiones no sólo ven en Gran Bretaña el puente capaz de unir al viejo mundo con el nuevo sino que minimizan las diferencias que separan a Europa de los Estados Unidos (Garton Ash, 2004); otros adoptan en cambio una postura más negativa, y además de juzgar que Tony Blair apenas era otra cosa que el perrito faldero de Bush, subrayan la necesidad de que Europa hable con una voz propia y bien definida. Las cuestiones relativas al debate político superan el alcance de este libro; no obstante, los apartados siguientes habrán de hacerse eco de los temas que subyacen a estas cuestiones –tanto en el caso europeo como en el estadounidense.

Enfoques conceptuales

Al margen de los datos mismos, lo cierto es que la idea que me hago del lugar que ocupa la religión en la vida europea todavía se halla en proceso de evolución. Esto podrá apreciarse claramente en los siguientes párrafos, que incorporarán tres nociones clave. La primera, «creer sin pertenecer», era el subtítulo de *Religion in Britain since 1945* (1994). Como afirmación logró captar la atención de importantes grupos de personas –y no sólo de eruditos, periodistas y líderes eclesiásticos, sino también de un amplio abanico de personas provistas de responsabilidades pastorales–. La segunda, la «religión vicaria», constituía el núcleo conceptual expresado en *Religion in Modern Europe* (2000a). Ya hemos hablado de esta noción y expuesto sus virtudes como herramienta metodológica, pero en este capítulo es necesario considerar su sustancia, ya que nos ofrece la clave para comprender el estado en que se encuentra actualmente la reli-

² Para muchos europeos, la «excesiva» religiosidad de algunos estadounidenses resulta problemática, mientras que, a los ojos de algunos estadounidenses, el «excesivo» laicismo de buena parte de Europa merece una consideración similar.

giosidad en Europa. No obstante, la situación continúa evolucionando, y nos plantea interrogantes tanto en relación con el futuro como respecto del pasado. Una forma de avanzar un tanto en este campo reside en la tercera idea, esto es, la de que la gradual mutación de una cultura religiosa basada en la obligatoriedad nos hará pasar a otra cultura distinta, fundada en este caso en el consumo –con lo que volvemos a encontrarnos ante un tema que ya esbozamos en la primera parte, aunque ahora debemos desarrollarlo con mayor detalle–. Este apartado concluirá con una referencia al Proyecto Kendal, un reciente estudio en profundidad de las manifestaciones de la vida religiosa en una ciudad de tamaño medio del Distrito de los Lagos, al noreste de Inglaterra. En muchos aspectos, los hallazgos del equipo de Kendal coinciden con mis propios planteamientos pero no siempre.

Creer sin pertenecer

Una de las características más sorprendentes de la vida religiosa de la Europa contemporánea es la evidente disparidad que se observa entre las diferentes formas de medir la religiosidad. En primer lugar, hay un grupo de indicadores que valoran la existencia de un firme compromiso con *a)* la vida institucional y *b)* las manifestaciones de adecuación al credo de una religión (en este caso, el cristianismo). Todos esos índices se hallan en franco declive en el conjunto de Europa pero sobre todo en las naciones protestantes del norte, incluida Gran Bretaña. Estos indicadores están íntimamente relacionados entre sí en la medida en que el compromiso institucional refleja y confirma a un tiempo que la creencia religiosa se expresa en sus formas ortodoxas. El cristiano creyente, sea hombre o mujer, acude a la iglesia a fin de expresar su fe y de ver confirmado el hecho de que dicho comportamiento es el correcto. Y, a la inversa, los contactos repetidos con la institución eclesiástica y con sus enseñanzas no sólo informan necesariamente la creencia, sino que la disciplinan.

Ningún observador del actual panorama religioso discute estos hechos –es decir, nadie cuestiona que estos indicadores se hallen interrelacionados y en serio declive–. Menos acuerdo suscitan en cambio las consecuencias de esta situación. La compleja relación entre la creencia (en el sentido más amplio) y la práctica posee una importancia capital en este debate, ya que está claro que la manifiesta reducción que revelan los indicadores más «firmes» de la actividad religiosa no se ha visto reflejada, al menos a corto plazo, en otras dimensiones menos rigurosas de la religiosidad (como la pertenencia nominal y las creencias no ortodoxas). De hecho, el principal descubrimiento del *Estudio Europeo de Valores* es la disparidad resultante que muestran los distintos indicadores, ya que así lo confirman la mayoría de las investigaciones empíricas –por no decir to-

das que se han realizado en el actual panorama religioso europeo³. Además es precisamente este estado de cosas el que viene a poner de manifiesto la frase «creer sin pertenecer», expresión que «se ha extendido rápidamente en todo el mundo, rebasando incluso las fronteras del ámbito académico» (Voas y Crockett, 2005, pp. 11-12).

Podemos hacernos una idea del alcance que ha adquirido este debate introduciendo la expresión «creer sin pertenecer» en un buscador de internet. La fórmula aparece en multitud de lugares: en trabajos académicos de todo el mundo, en otros textos de carácter más llano que tratan de la situación en que se encuentran las iglesias de Gran Bretaña o de otros países, en las afirmaciones de determinados dirigentes religiosos, en el periodismo religioso y en los exámenes escritos de los estudiantes. Está claro que la idea encuentra eco en muchos y muy diferentes grupos de personas. Voas y Crockett nos ofrecen una útil categorización de este debate al ordenarlo en función de dos versiones de la «teoría», una rígida y otra más flexible, antes de pasar a exponer una serie de críticas de base empírica. No vamos a ocuparnos aquí de estas críticas, a menos que vengan a incidir en el conjunto de la argumentación; lo que sí haré será responder a ellas por extenso en la nueva edición del libro que ya publicara en 1994⁴. Lo que aquí se requiere es algo muy diferente: la clarificación de dos o tres de los temas clave que integran el debate relacionado con el hecho de «creer sin pertenecer», clarificación que se hace necesaria para poder entender adecuadamente el concepto mismo.

La primera de esas aclaraciones no sólo guarda relación con la condición de las iglesias, entendidas como *uno más de los muchos tipos de organización voluntaria*, sino que constituye un reflejo de la argumentación que ya expusimos en el capítulo V. Si es cierto que, en tanto que instituciones, las iglesias han experimentado un marcado declive en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, también lo es que puede observarse un proceso idéntico en casi todas las actividades sociales que exigen que las personas «se reúnan» periódicamente (los partidos políticos, los sindicatos, los equipos deportivos, etc.). O por decirlo de manera más directa: esa creencia desprovista de pertenencia es una dimensión general de las modernas sociedades europeas, no un rasgo que se circunscriba exclusivamente a la vida religiosa de sus ciudadanos.

El segundo tema es un reflejo de la actitud de los dirigentes eclesiásticos. Es comprensible que un significativo número de individuos encargados de la conservación de las organizaciones religiosas hayan hecho suya

³ Buena parte del debate gira en torno al modo en que se manejan los términos «creencia» y «pertenencia». Por ejemplo, unas veces se entiende que «creencia» implica la fe en un «Dios personal» y otras se asigna al concepto una mayor amplitud. Las interpretaciones diferirán por tanto en la misma medida.

⁴ Véase la nota 3. Si los términos se interpretan con excesiva rigidez, el significado original de la expresión quedará distorsionado.

la expresión «creer sin pertenecer», ya que han encontrado en ella un modo de justificar –al menos en parte– la prolongación de su propio cometido. Las cosas no van tan mal como parece. Personalmente, pienso que, siendo innegable que las iglesias continúan existiendo en todas las regiones de Europa, los motivos de esa conservación han de ser examinados cuidadosa y detalladamente (véase más adelante). Entre tanto, es importante que el personal eclesiástico comprenda que la situación que describe esta frase no es ni mejor ni peor que la afirmación de la existencia de una sociedad más francamente laica (si se me permite emplear esta expresión). Se trata sencillamente de una situación diferente. Quienes han de atender a las necesidades de una sociedad que cree a medias, en lugar de descreer, descubrirán que la situación presenta ventajas e inconvenientes, como sucede en cualquier otra circunstancia de la vida. La principal y muy exigente tarea a la que ha de enfrentarse el profesional religioso consiste justamente en idear estrategias ministeriales adecuadas a este contexto –un contexto por otra parte mal definido y en continuo cambio–. El sólido conocimiento de las realidades sociológicas, siendo necesario, no es más que el punto de partida.

Los dirigentes de la Iglesia no son el único grupo que ha hecho suya la expresión. Como ya se ha dejado claramente sentado en el capítulo IV, en los Estados Unidos los adeptos de la teoría de las decisiones racionales consideran que los datos reunidos para sustentar la tesis de la «creencia sin pertenencia» confirman la idea central de una de sus principales líneas argumentales. Me refiero a la noción de un vago monopolio (como el de las iglesias estatales europeas), incapaz a un tiempo de estimular y de satisfacer las necesidades religiosas latentes de las poblaciones que dichas iglesias tienen a su cargo. Si se permitiera el desarrollo de un mercado libre, o dotado al menos de una mayor libertad, los europeos acabarían mostrándose tan activamente religiosos como sus homólogos estadounidenses, ya que operaría en todo el continente un conjunto de organizaciones religiosas activas y competitivas que se encargarían de captar para su causa –y de mantenerlos vinculados a ella– a los creyentes no adscritos a ningún credo. La verdad es que no estoy tan convencida como los teóricos de las decisiones racionales de que ése fuera efectivamente el resultado –por razones que ya hemos expuesto (véanse pp. 118-119).

De aquí se deduce una tercera cuestión, una cuestión relacionada con la observación relativa al corto y al largo plazo. Además, es justamente en este punto donde el debate sociológico se intensifica. Por un lado tenemos a aquellos que argumentan rotundamente que, si bien es muy posible que exista una disparidad entre las cifras poblacionales de creyentes y las de practicantes, se trata sencillamente de un fenómeno temporal (en este grupo destacan de manera particular Bryan Wilson, Steve Bruce y, en cierta medida también, David Voas y Alasdair Crockett). Estos autores argumentan que sólo deberemos dejar que transcurra el tiempo para observar

que la creencia –desprovista del respaldo que le proporciona la asistencia periódica a los servicios religiosos (por ejemplo a través de una institución)– disminuye hasta alcanzar cifras equiparables a las que arrojan los indicadores de religiosidad más rigurosos. Lo cierto es que, de acuerdo con este planteamiento, al menos en la medida en que el debate se refiera a las manifestaciones de credo religioso que cuenten con el refrendo de las iglesias. Sin embargo, estoy mucho menos segura de poder validar sus afirmaciones si éstas remiten a elementos de creencia de carácter más heterodoxo y amplio. De hecho, si nos basamos en el material expuesto en el capítulo V (pp. 133-134), se observará que las más recientes encuestas del *Estudio Europeo de Valores* arrojan datos convincentes que indican que ciertas dimensiones de creencia y pertenencia podrían hallarse en una relación proporcional más inversa que directa. En este sentido resultan notables aquellos aspectos de la creencia que remiten al alma y a la vida tras la muerte. Como ya hemos visto, estos extremos parecen aumentar marcadamente en las generaciones *jóvenes*, al menos más que en las de mayor edad, y precisamente en aquellos países de Europa en donde más ha menguado la potestad institucional de las iglesias (y que son principalmente del norte, aunque no sea ésta la única región en que se observe dicho fenómeno).

Si tenemos esto en cuenta, resultará difícil predecir el futuro. No obstante, lo que parece improbable es que surja una sociedad en la que el racionalismo laico se convierta en la norma dominante. Lo más probable es que siga existiendo algún tipo de creencia acompañada de un conjunto de formas más laicas de comprensión de la vida. Y, más que sustituirse simplemente unas a otras, lo lógico es que sólo en el largo plazo termine estableciéndose una relación –de carácter complejo– entre dichas comprensiones. Además, es en este punto donde el debate ha de tener en cuenta las relaciones que existen entre las pautas de creencia emergentes y las propias iglesias institucionales, ya que está claro que estas últimas no sólo habrán de seguir existiendo, sino que están llamadas a ejercer una obvia influencia en muchos aspectos de la vida, tanto en el plano individual como en el colectivo –y esto incluso en Europa.

La religión vicaria

Es indudable que la distinción entre la creencia y la pertenencia ha permitido hallar formas fructíferas de enfocar la comprensión y la organización del material que remite a la situación de la religión en la Europa moderna. Sin embargo, la reflexión en curso sobre el vigente estado de cosas me animó a reflexionar más profundamente acerca de la relación entre creencia y pertenencia, recurriendo para ello, entre otras ideas, a la noción de religión vicaria.

Mi reflexión sobre el particular ha venido provocada por la situación que se observa en los países nórdicos. Un cierto número de intelectuales nórdicos ha respondido a la noción de una creencia sin pertenencia invirtiendo la fórmula: en esta región de Europa la postura que se adopta característicamente en materia religiosa consiste en pertenecer sin creer⁵. Estos estudiosos aciertan plenamente al hacer estas observaciones. En la mayoría de los casos, las poblaciones nórdicas siguen perteneciendo a las iglesias luteranas; recurren con liberalidad a ellas para celebrar servicios en ocasiones especiales y consideran que la pertenencia a una Iglesia forma parte tanto de la identidad nacional como de la identidad religiosa (y de manera más acusada que en Gran Bretaña). Y lo que es aún más pertinente para las propias iglesias: los nórdicos siguen pagando a sus iglesias sumas considerables en concepto de impuestos –lo que tiene como resultado, entre otras cosas, la existencia de un gran número de vocaciones religiosas (especialmente músicos) y de edificios bellamente conservados hasta en el más diminuto de los pueblecitos–. Los aspectos culturales de la religión son cuidados con esmero.

Esto no significa, desde luego, que las poblaciones nórdicas asistan con frecuencia a la iglesia ni que crean necesariamente en los principios del luteranismo. De hecho, todos los estudios comparativos señalan que se trata de una de las poblaciones menos creyentes y practicantes del mundo⁶. Por consiguiente, ¿cómo hemos de entender que sigan sintiéndose miembros de sus iglesias y contribuyendo económicamente a su mantenimiento? O, en otras palabras, ¿cómo podremos perforar la superficie de una sociedad nórdica, o la de cualquier otra, a fin de investigar los reflejos instintivos de la población, si en su mayor parte esos reflejos permanecen ocultos bajo el mencionado plano externo? Podremos encontrar una respuesta en pp. 170-173. Si prestamos atención al lugar que ocupan las iglesias institucionales en los períodos de crisis, sean éstas personales o colectivas, nos resultará posible entender con mayor claridad el papel que todavía desempeñan estas organizaciones religiosas tanto en la vida de los individuos como en el devenir de las comunidades. O, por desarrollar un poco más la definición de «religión vicaria» que ya hemos señalado, lo que se observa es que una minoría religiosa activa puede operar en nombre de un número de personas muy superior –personas que no sólo entienden lo que hace la minoría, al menos implícitamente, sino que lo aprueban muy claramente–. Y, al aumentar las tensiones por una circunstancia extraordinaria, lo implícito se hace explícito.

⁵ Uno de esos comentaristas, Anders Bäckström, expone la cuestión con mayor sutileza todavía: el elemento que de hecho centra la creencia de los suecos es la pertenencia. Greeley (2003) defiende unos argumentos bastante similares en relación con Noruega.

⁶ En el caso sueco, hay un buen número de estudios nacionales que respaldan los hallazgos obtenidos por el *Estudio Europeo de Valores*. Entre esos trabajos de ámbito nacional destacan los de Skog (2001), Bäckström *et al.* (2004) y Winsnes (2004).

La vida religiosa europea muestra dos características, muy diferentes entre sí, que apuntan en una dirección parecida –y que nos conducen por tanto a una mejor comprensión de la religión vicaria–. La primera de esas características es un reflejo de la importancia simbólica que tienen los edificios eclesiásticos tanto para la comunidad de la que forman parte como para el público en general –al menos así ocurre en muchos casos–. El número de europeos que acude a la iglesia con cierta regularidad es relativamente escaso: ése es un extremo meridianamente claro. Sin embargo, son muchos más los que consideran que los inmuebles eclesiásticos presentes en sus respectivas localidades poseen una gran importancia, aunque únicamente protesten (es decir, decidan hacer explícitos sus sentimientos) en aquellos casos en que pese una amenaza de cierre sobre el edificio de una iglesia concreta. Lo que ocurre es sencillamente que el statu quo existente se da por sentado hasta que resulta puesto en entredicho, momento en el que se convierte en una cuestión de considerable importancia⁷. Bastante más sutiles, aunque igualmente reveladoras, son en este sentido las reacciones del público en general cuando se le pide que pague por entrar en un edificio religioso. En muchos aspectos, los roles «normales» quedan aquí invertidos. La comunidad de fieles, que siente el peso económico del mantenimiento de los edificios y que se manifiesta deseosa tanto de generar ingresos como de reducir el desgaste natural que causa la constante afluencia de visitantes, se muestra frecuentemente a favor del cobro de una entrada. Por el contrario, el gran público expresa su incomodidad cuando se le pide dinero por este motivo, aduciendo que estos edificios –y en particular aquellos que pertenecen a las iglesias históricas– tienen más de espacio público que de ámbito privado, de modo que todo el mundo (sea o no creyente) ha de tener derecho a acceder gratuitamente a ellos. No se trata de edificios que pertenezcan exclusivamente a quienes los utilizan con regularidad.

Hay un segundo conjunto de cuestiones relacionadas con la compleja situación que existe en aquellas regiones de Europa que en su día se hallaron sujetas al control de los comunistas. En el tiempo transcurrido desde el año 1989 se ha prestado una considerable atención a la reconstrucción, tanto en términos físicos como políticos, de un conjunto de iglesias: las pertenecientes a aquellos países en que las instituciones religiosas tuvieron en su día una existencia legal que en el mejor de los casos cabría considerar ambigua. Esto ha demostrado ser un tema notablemente polémico, y su evolución refleja la existencia de una sucesión de estados de ánimo cambiantes, ya que la actitud ha pasado de la situación que se vivió en los meses inmediatamente posteriores a la caída del muro de Berlín

⁷ El cierre de algunas instituciones, como las escuelas de enseñanza primaria, las oficinas de correos o las iglesias, suscita reacciones muy similares, aunque, de acuerdo con la argumentación que venimos exponiendo en este capítulo, la idea de que «lo que no se usa se pierde» adquiere una resonancia muy diferente en el caso de los templos.

con sentimientos próximos a la euforia –a la generalización de un creciente sentimiento de desilusión que se ha ido consolidando a medida que han ido pasando los años. Al saltar a la palestra las disputas de dinero y poder, el conflicto, en ocasiones muy amargo, ha estado a la orden del día. Sin embargo, nadie ha sugerido en serio que las iglesias debieran desaparecer –de ahí la pugna por devolverles su posición, a pesar de las dificultades–. Además no es bueno centrarse en exceso en el hecho de que en algunos de los antiguos países comunistas, por no decir en todos, los índices de asistencia a los servicios religiosos sigan siendo inestables, ya que esto es pasar por alto la sustancia del asunto. Las cuestiones de verdadero interés residen en otra parte. ¿Qué es lo que hace, por ejemplo, que las iglesias sean lo suficientemente importantes como para merecer el evidente esfuerzo de volver a instituir las? Una de las razones puede hallarse en el papel crucial que desempeñaron las iglesias en los momentos inmediatamente anteriores a la caída del muro de Berlín. En muchas zonas de Europa, minúsculas comunidades de practicantes, sin duda vigiladas, consiguieron mantener de algún modo un espacio público protegido aunque marginal, poniendo dicho espacio público a disposición del conjunto de la población en los momentos en que se necesitaba, momentos en los que la protesta podía adquirir temporalmente un carácter más explícito que implícito (Martin, 1996a).

Para dar por cierto este extremo, es importante tener presentes las circunstancias reinantes en los países luteranos y católicos que el régimen comunista habría de mantener sometidos hasta el año 1989 –fundamentalmente Estonia y la Alemania Oriental–. Ambos países se contaban entre las regiones más laicas del continente –una afirmación que sigue siendo válida en la actualidad–. Con todo, incluso en ellas podría desempeñar un papel la religión vicaria, y en este sentido el ejemplo más notable es el que nos proporciona la iglesia de San Nicolás de Leipzig: el lugar de reunión que eligieron en su momento los opositores al régimen comunista al ir ganando impulso la «revolución» de 1989. Los comentarios que realiza Berger en relación con la iglesia evangélica luterana erigida en Berlín en memoria del emperador Guillermo (Berge, 2001, p. 195) apuntan exactamente en la misma dirección, y además siguen plenamente vigentes después de transcurridos casi diez años. Al parecer, la religión vicaria puede practicarse incluso en circunstancias presididas por una escasísima disponibilidad de recursos. Mucho más visible iba a resultar desde luego la muy distinta protesta que habría de tener lugar en la Polonia de los años ochenta –en la que la Iglesia católica estaría llamada a desempeñar sin duda un papel clave–. Y, aunque es muy lógico que este hecho haya captado la atención de una amplia variedad de observadores, hay que recordar que no era ésa la única forma de proceder.

Una vez establecida la noción de religión vicaria, surgen inevitablemente una serie de interrogantes sociológicas. He examinado con consi-

derable detalle esas interrogantes en Davie (2000a, 2006c). Éste es además el contexto en el que se hace patente tanto la naturaleza como el papel de las iglesias históricas europeas, y más aún si lo observamos desde una perspectiva comparada. Queda cada vez más claro, por ejemplo, que las poblaciones europeas siguen viendo en estas iglesias otros tantos servicios públicos, y también que juzgan que su conservación obedece al hecho de que resultan positivas para el bien común –situación que difiere notablemente de la existente en los Estados Unidos–. Podemos abordar este mismo asunto desde un punto de vista conceptual y afirmar que los europeos de todas las regiones del continente comprenden el significado de la religión vicaria (y hemos de añadir que dicha comprensión no se ve obstaculizada por ningún problema de traducción). Explicar esta idea a un público estadounidense resulta mucho más difícil, ya que sencillamente no halla eco en ese continente. En este caso, la historia eclesiástica, completamente diferente, ha desembocado en una distinta comprensión de la relación existente entre la Iglesia y la sociedad, situación que puede describirse adecuadamente comparándola con un mercado. Si el sistema de fiscalidad eclesiástica que rige en la Europa septentrional viene a ejemplificar un tipo de relación, la libre entrega de donativos constituye el reflejo de otra posibilidad⁸.

Teniendo esto presente, estoy convencida de que la idea de la religión vicaria sigue encontrando eco en Europa en el arranque del siglo xxi, como también lo estoy de que seguirá hallándolo en el inmediato futuro. Se trata de un concepto más incisivo y preciso que el de la creencia sin pertenencia⁹. Sin embargo, resulta bastante más difícil predecir lo que pueda ocurrir a largo plazo, sobre todo si recordamos lo compleja que es la relación entre la creencia y la pertenencia, según ya hemos mencionado. En este sentido hemos de tener en cuenta toda una serie de cuestiones, en especial una mutación que cada vez se observa más en la vida religiosa de los europeos: la que los lleva a pasar de una cultura de la obligatoriedad religiosa a otra en que la religión pasa a ser materia de consumo u objeto de elección.

De la obligatoriedad al consumo

La idea como tal ya ha sido mencionada (véanse pp. 130-132) al hablar, a modo de ejemplo, de la cambiante naturaleza de la confirmación en

⁸ No hay duda de que estos sistemas presentan en la práctica un carácter mixto, especialmente en Gran Bretaña, donde no sólo no existe una fiscalidad eclesiástica, sino que parte de la riqueza de la Iglesia procede de sumas heredadas, dándose además la circunstancia de que la gente se muestra marcadamente reacia a realizar donaciones generosas.

⁹ Al menos en este aspecto coincido en gran medida con Voas y Crockett, autores que afirman que la noción de «creencia sin pertenencia» podría merecer «una honrosa jubilación» (2005, p. 25).

la Iglesia de Inglaterra. Lo que hasta la década de los cincuenta constituía un rito de paso para el adolescente, al menos en ciertos círculos, ha terminado convirtiéndose en algo muy distinto: un ritual solicitado por un grupo de personas relativamente reducido, aunque muy variado, que desea expresar públicamente lo que hasta ese momento no había pasado de ser sino un conjunto de convicciones privadas. Es frecuente que la confirmación vaya precedida por el bautismo, en caso de que éste no se hubiera producido en la infancia. En consecuencia, los planteamientos teológicos y litúrgicos se adaptan a la nueva situación. Curiosamente, también pueden observarse cambios muy similares en otras zonas de Europa. Por ejemplo, los bautizos de adultos que es costumbre realizar en la Iglesia católica de Francia se asemejan mucho a los que efectúa la Iglesia de Inglaterra (Davie, 2000a, pp. 71-72) –de hecho la semejanza de las estadísticas resulta poco menos que asombrosa, dado que ambas iglesias encarnan un sistema eclesiástico enteramente distinto.

¿Cómo hemos de abordar entonces estos cambios? Podemos enfocar el examen de esta interrogante tanto en términos de ganancias como de pérdidas. En otras palabras, ¿qué formas de lo sagrado son las que tienen más probabilidades de prosperar en la tardomodernidad y cómo podremos explicar su *relativo* éxito? En el capítulo final de Davie (1994) se presentan dos posibilidades en este sentido: por una parte, los tipos de religión que siguen a la fragmentación de las sociedades tardomodernas o la afirman, incluyendo en dichos tipos las muchas y distintas manifestaciones de la «nueva era» (*new age*) y, por otra, las formas de religión que crean islotes de seguridad en el mar de incertidumbres que generan los rápidos cambios económicos, sociales y culturales, incluyendo en este caso una cierta propensión al fundamentalismo. El hecho de trabajar con la vista puesta en el paso de la obligatoriedad al consumo me ha permitido perfilar con mayor exactitud estas categorías y entenderlas mejor. Iniciaré el debate en este capítulo y lo proseguiré en los dos siguientes, ya que ambos estarán dedicados a exponer con mayor detalle tanto los extremos de la argumentación relativa a la nueva era como los referentes al concepto de fundamentalismo.

El primer punto que es preciso comprender es que, al hablar de ganancias y de pérdidas, nos referimos a lo que ocurre en el seno de las confesiones mismas, no a lo que sucede entre ellas. Lo que sigue, por tanto, puede aplicarse –en Gran Bretaña– a los católicos, los anglicanos, los metodistas, los presbiterianos, los baptistas, etc., teniendo en cuenta que las poblaciones que pertenecen a otra confesión son bastante diferentes (véase el capítulo VIII). Cifrándonos al espacio propio de la corriente religiosa dominante, podemos decir, hablando en términos generales, que es muy probable que una congregación que base su capacidad de atraer a las personas a la Iglesia (o a una institución similar) en una idea vinculada con la obligatoriedad o el deber esté abocada a tener problemas. Las poblaciones europeas

no tienen ya «obligación» de ir a la iglesia si no desean hacerlo, y las razones que las mueven a acudir a ella no son ya las que las empujaban a presentarse en los templos en el pasado (obtener un empleo, conseguir una casa, elevarse a una buena posición social o aumentar su influencia política). Se observan cambios similares en la disciplina interna –esto es, en la sensación que antes se tenía de que asistir a misa era lo correcto, un sentimiento que se veía además reforzado por un conjunto de valores comunes o de creencias compartidas–. Éste es el tipo de presiones, tanto externas como internas, que se ha venido en gran medida abajo en la Europa moderna. La idea, por ejemplo, de que el empleo o la vivienda pudieran depender de una palpable demostración de la propia implicación en la vida religiosa no resulta ya aceptable. Además, la respetabilidad de la persona guarda escasa relación con el hecho de que acuda o no a la iglesia¹⁰. Se trata de cambios que difícilmente podrían sorprendernos, dado que la mayoría de la población no acepta ya los imperativos de la fe cristiana, incluyendo entre ellos el mandamiento de asistir a los servicios religiosos.

De ahí que la situación sea nueva. Los que acostumbran a ir a misa no constituyen ya un grupo de personas relativamente grande que encuentran un amplio abanico de motivos –unos de carácter religioso y otros no– para asistir al culto. Antes al contrario, se han convertido en un colectivo que sigue resultando significativo pese a ser de tamaño notablemente menor, un colectivo que, aun encontrando motivos diversos para acudir a la iglesia, no los extrae ya tanto del hábito o de la costumbre como de la libre elección individual. Verse libre de la coerción es sin duda algo bueno, pero hay, sin embargo, toda una serie de consecuencias inesperadas. Entre ellas destaca la erosión de una narrativa religiosa común –esto es, de un conjunto de conocimientos que el grueso de la población comparte y que en muchos aspectos resultan cruciales para la comprensión de la cultura europea–. Una vasta porción del arte, la arquitectura, la literatura y la música europeos son prácticamente incomprensibles sin dicho conjunto de conocimientos, un hecho que no sólo se reconoce en general en todos los círculos educativos, sino que muy a menudo se vive asimismo con un sentimiento de pesar (Hervieu-Léger, 1990). Y, a la inversa, una de las características de la vida inglesa sigue siendo la relacionada con la buena disposición con la que algunas personas acuden a la iglesia a fin de que sus hijos puedan asistir a un colegio religioso, y lo mismo cabe decir de la presencia en la iglesia de los políticos (locales o nacionales) en los momentos clave de los procesos electorales.

El siguiente paso de nuestra argumentación es una consecuencia lógica de lo anterior: ¿Cuáles son las decisiones que toma la minoría de personas –reducida pero no obstante significativa– que acostumbra a ir a la iglesia? En el caso británico, destacan dos opciones muy diferentes, dos opciones

¹⁰ Véase sin embargo la referencia que hacemos al trabajo de Jenkins (1999) en el capítulo VI.

que, a primera vista, parecen contradictorias. Con todo, si las examinamos más de cerca, muestran una importante y muy interesante característica en común –una característica que quizá sea la clave para comprender la naturaleza de la vida religiosa en la Gran Bretaña del siglo XXI–¹¹. La primera de esas opciones es la de la Iglesia evangélica conservadora, que es uno de los casos de éxito en la asistencia a misa que registra la época moderna, tanto dentro como fuera de la Iglesia establecida. Estas iglesias reclutan a sus miembros en un área geográfica relativamente amplia y trabajan en un modelo de índole más congregacional que parroquial. Se invita a las personas a unirse a la comunidad de la fe por medio de una decisión consciente, teniendo en cuenta que esa pertenencia lleva aparejada la implicación en un cierto conjunto de creencias y de códigos de conducta. Estas iglesias ofrecen constituirse en firme parapeto y protección frente a las vicisitudes de la vida –características de atractivo creciente en una época marcada por la incertidumbre (ya sea económica, social o cultural)–. Estos hallazgos no sólo se adecuan bien a las predicciones que yo misma estableciera en el año 1994, sino que concuerdan correctamente, lo que no deja de ser interesante, con uno de los principios centrales de la teoría de las decisiones racionales (me refiero a aquel que sostiene que las iglesias que más exigen a sus miembros son también las que más demanda tienen).

Sin embargo, si lo examinamos más de cerca, está claro que en el seno de la Iglesia evangélica existen variantes de más éxito que otras –y en este sentido destacan en particular aquellas que incorporan un elemento carismático (véase Guest, 2002, 2004; Chambers, 2004; Heelas y Woodhead, 2004)–. El anticuado literalismo bíblico goza de menos popularidad. La exitosa trayectoria de la Iglesia evangélica encuentra su mejor y más claro ejemplo en el curso Alfa¹, una fórmula que une la sólida enseñanza bíblica con la cálida amistad y una especial atención al Espíritu Santo, en lo que constituye una combinación de sorprendente éxito (Hunt, 2004). El atractivo de este movimiento es extraordinario, circunstancia que admiten tanto sus partidarios como sus detractores. Nos guste o no el curso Alfa, se hace difícil pensar en un movimiento equivalente (sea religioso o laico) de proporciones similares. Se trata de un programa de formación laico

¹¹ Curiosamente, pueden descubrirse «opciones» parcialmente similares en el caso francés, circunstancia que queda estupendamente reflejada en los tipos ideales que presenta Hervieu-Léger en *Le Pèlerin et le converti* (1999). Hervieu-Léger resalta un extremo adicional y extremadamente valioso: el de que tanto el peregrino como el converso remiten a una idea de movilidad y movimiento. Y, a la inversa, las categorías relativamente estáticas de la persona que tiene la costumbre de ir a misa (*pratiquant*) y de la que opta por lo contrario (*non-pratiquant*) han dejado de despertar un eco significativo en la sociedad tardomoderna.

¹ Aunque la autora lo explique parcialmente a renglón seguido, quizá no esté de más aclarar que se trata de una serie de cursos básicos de fe cristiana iniciados por la Iglesia anglicana. Anunciados como «una oportunidad de indagar en el sentido de la vida», los cursos se celebran hoy en hogares, centros de trabajo, cárceles, universidades y otros muchos lugares de 152 países. [N. del T.]

que afirma poseer un volumen de seguidores cercano al millón y medio de personas y que, en la década de los noventa experimentó un aumento que lo hizo pasar de tan sólo cuatro cursos a más de diez mil, de modo que no es de extrañar que haya terminado por captar la atención de los medios de comunicación de masas.

La popularidad de que gozan las catedrales y las iglesias de los centros urbanos de la Gran Bretaña del siglo XXI no sólo es muy diferente a la de estos cursos Alfa sino que, por regla general, no se reconoce de la misma manera. Dichas catedrales e iglesias son lugares que ofrecen un producto peculiar, aunque bastante distinto, un producto que habitualmente incluye sesiones de liturgia tradicional, música de gran calidad y excelentes sermones, todo ello reunido bajo un edificio histórico que muy a menudo posee además una gran belleza. Toda visita a una catedral es una experiencia estética –una experiencia buscada por personas muy diversas, entre las que cabe incluir a aquellas que encuentran problemática la pertenencia o el compromiso–. La idea de que uno «va a las catedrales con la tranquilidad de no verse en la obligación de dar fraternalmente la Paz al prójimo ni de quedarse a tomar café» no sólo es un sentimiento bastante generalizado sino que puede interpretarse, al menos entre líneas, como una crítica tácita a la Iglesia evangélica. Además, las catedrales establecen relación con confesiones muy diversas. Si procedemos a un estudio que nos lleve a examinar primero a las personas más implicadas para pasar gradualmente a estudiar después a quienes lo están menos, podremos distinguir a los fieles que acuden asiduamente al templo de aquellos otros individuos que lo hacen de forma esporádica, y a los que llegan como peregrinos de los que lo recorren en calidad de visitantes o turistas, teniendo siempre bien presente que las líneas divisorias que separan todas estas categorías son a menudo borrosas. Consideradas en conjunto, cada una de estas clases cuenta con una elevada cifra de integrantes –y en muchos casos se trata además de cifras crecientes, sobre todo en las ocasiones especiales (Platten, 2006)–. Los vínculos con las personas que participan en una peregrinación (véanse pp. 167-169) resultan particularmente interesantes (Hervieu-Léger, 1999; Davie 2000a, pp. 157-162).

¿Cabe detectar alguna característica común en tan diferentes peripecias? A este respecto, hay pocas pruebas sociológicas en que poder basarse, pero, en mi opinión, el elemento compartido guarda relación con el hecho de vivir una experiencia o de «sentirse bien», ya sea el vector de dicha vivencia el culto carismático, la dedicación de un fin de semana a un curso Alfa, el sosiego catedralicio de una misa vespertina o la asistencia a un acontecimiento especial –el festival de Greenbelt^{*} o la Fiesta de la

^{*} Acontecimiento musical que se celebra todos los años en Inglaterra desde 1974. Acuden los mejores grupos y cantantes cristianos del panorama discográfico, de U2 a Cliff Richards. Se ensalza la fe y la justicia. [N. del T.]

Conferencia Interconfesional de la Cosecha Primavera (Spring Harvest⁺) en el caso de la Iglesia evangélica, o aun una misa celebrada a la luz de los cirios si nuestras preferencias nos orientan hacia las catedrales o las más importantes iglesias parroquiales–. El elemento común es que *sentimos* algo. El modo en que experimentamos lo sagrado o lo extraordinario evoca en nuestro interior una intuición esencialmente durkheimiana: la de que la religión (o lo sagrado) despierta en nosotros algo que trasciende las realidades de la vida cotidiana y sin lo cual quedamos insatisfechos. De ahí una posible hipótesis: los lugares de culto que resultan más atractivos para los europeos tardomodernos son probablemente aquellos en los que el acontecimiento se centra en la *experiencia* de lo sagrado. Los aspectos puramente cerebrales (la exposición de los textos bíblicos o los sermones del protestantismo liberal) son mucho menos seductores.

Queda no obstante una pregunta por plantear. ¿Cuadran bien estos cambios con la incipiente instauración de un modelo que responda a la teoría de las decisiones racionales? Ha habido indicios de que pudiera ser así. Con todo, es importante situar el cambio de la obligatoriedad al consumo en un contexto más amplio. No hay duda de que están surgiendo grupos confesionales diferentes, grupos cuyas preferencias religiosas empiezan a reflejar las ideas expuestas por los estudiosos de la teoría de las decisiones racionales. La existencia de un creciente mercado religioso estimula estos sentimientos, en particular en las grandes ciudades europeas, donde los ámbitos de influencia de las parroquias sufren un mayor deterioro. Sin embargo, son todavía muchos más los europeos que se rigen de acuerdo con un modelo más antiguo –esto es, por un modelo en el que predominan la creencia latente y la pertenencia nominal, sentimientos ambos que se activan en momentos determinados de la vida individual o colectiva, o en virtud de razones particulares y, en ocasiones, imprevistas–. De ahí la complejidad de la situación actual: existe una cierta tensión entre uno y otro modelo, aunque también es verdad que se solapan. Además, todas las iglesias se hallan cada vez más expuestas a diverso tipo de presiones, unas procedentes del exterior de Europa y otras nacidas en su mismo seno: es un debate que abordaremos con cierto detalle en los capítulos siguientes.

El Proyecto Kendal: un ejemplo bien estudiado

Hay un reciente y muy interesante trabajo que nos ofrece un elaborado ejemplo de algunas de estas ideas. El Proyecto Kendal aborda el análisis

⁺ Reunión anual de distintas confesiones cristianas promovida por la Iglesia evangélica de Inglaterra en la que se escucha música cultural moderna, se hacen talleres bíblicos y se organizan grupos de trabajo religioso. [N. del T.]

de todas las manifestaciones «religiosas» observables en una comunidad inglesa dada —la de la población de Kendal, una localidad de 28.000 habitantes situada en el Distrito de los Lagos, al noreste de Inglaterra (una región de carácter rural y tendencias moderadamente tradicionales en la que resulta relativamente raro encontrar a grupos confesionales no cristianos). Se trata de un proyecto que actualmente está generando un material muy interesante, tanto teórico como empírico (Heelas y Woodhead, 2004).

En líneas generales, los hechos y las cifras confirman la pauta apreciable en el plano nacional: en una semana estándar, el 7,9 por 100 de la población de Kendal interviene activamente en las iniciativas de una u otra congregación cristiana, mientras que el 1,6 por 100 participa en el entorno holístico*. (Lamentablemente, no existen datos que nos proporcionen las cifras mensuales, cifras que nos permitirían hacernos una idea más clara del tamaño de la muestra en ambos casos.) En términos más generales, las pruebas del Proyecto Kendal sugieren claramente que los grupos holísticos están creciendo rápidamente, mientras que las congregaciones cristianas siguen en fase de declive. La pregunta crucial pasa a centrarse, por tanto, en las implicaciones que puedan tener estos cambios respecto al sesgo que vayan a adoptar las conductas en el siglo XXI. ¿Estamos aquí ante la prueba, como afirman los autores, de que se está produciendo un cambio trascendental en el panorama sacro de la moderna Gran Bretaña, o hemos de concluir, por el contrario, que la relevancia del caso es bastante más modesta? Sospecho que se trata de esto último, pero sólo el tiempo podrá confirmarlo o desmentirlo. Los resultados de la encuesta realizada a pie de calle son igualmente llamativos. En cierto sentido no podrían ser más claros: sólo dos personas (de las 56 entrevistadas) declararon tener una manifiesta falta de fe o sentimientos contrarios a la Iglesia. Sin embargo, la configuración del resto de las cifras depende, en gran medida, de cómo se categoricen las zonas «grises» de la creencia —bien como un elemento que viene a respaldar la existencia de unos niveles de creencia relativamente elevados en el más amplio sentido de la palabra, bien como una notable inflexión en la norma cristiana—. Con estos datos podríamos argumentar tanto en un sentido como en otro.

Más sugerentes resultan todavía las corrientes teóricas que sustentan el Proyecto Kendal. Los autores no sólo están convencidos de que se están

Término filosófico que, aplicado a la sociología, adquiere connotaciones especiales. Lo acuña Durkheim para resaltar que la sociedad no se reduce a la suma de sus individuos. En este sentido, Louis Dumont opondrá «holismo» a «individualismo», y David Bohm hablará de la «sociedad líquida» o «fluida», refiriéndose a que, del mismo modo que la interacción de las moléculas de un gas ionizado explican el comportamiento del mismo, también la libre interacción de los individuos puede explicar determinados fenómenos de masas como la inestabilidad social u otros. En este caso es sinónimo de «relaciones no religiosas entre individuos» y más adelante aludirá a tendencias holísticas propiamente dichas, esto es, las relativas a la unidad del todo individual (cuerpo-mente-espíritu) o a la fusión del hombre con el cosmos. [N. del T.]

produciendo cambios significativos en el panorama religioso de Gran Bretaña, sino que defienden la tesis de lo que Charles Taylor llama «el generalizado vuelco subjetivo de la cultura moderna» (Taylor, 1992). La importancia de la voz interior, la autenticidad del yo, el Dios que me habita son todos ellos elementos que se han convertido en consignas de nuestra cultura, con independencia de cuál sea la religión que uno profese —una conclusión que encaja perfectamente con los datos que arroja el *Estudio Europeo de Valores* realizado en el periodo 1999-2000 (véase más arriba)—. Las pruebas del Proyecto Kendal han de comprenderse bajo esta luz, es decir, como elementos que no sólo registran el paso del ámbito congregacional al holístico, sino que indican igualmente la muy similar mutación detectada en el seno de la propia esfera congregacional: por ejemplo en las formas de cristianismo que están consiguiendo salir adelante airoso —hablando siempre en términos relativos—. Está claro, por ejemplo, que las carismáticas iglesias de Kendal están resistiendo mejor el signo de los tiempos que las confesiones protestantes liberales, lo que confirma la interpretación que acabamos de sugerir, esto es, que las iglesias de éxito de la Gran Bretaña moderna son aquellas que ofrecen en sus cultos un elemento vinculado con las vivencias positivas o las sensaciones agradables.

Woodhead (2004) sitúa estos cambios en una perspectiva que abarca un plazo más largo y posee un carácter más teológico. Está claro que las tensiones que existen entre la vida interior, la esfera mística y la experiencia espiritual, por un lado, y la corriente principal de la doctrina cristiana, por otro, no son nada nuevo. Han estado presentes desde los primeros tiempos de la tradición cristiana, aunque, según afirma Woodhead, su relación ha sido siempre un tanto incómoda. Además, la cultura moderna favorece notablemente el primer aspecto, es decir, el de la vida interior. Surge así una pregunta inmediata e ineludible: ¿habrá de concretarse esta tendencia a expensas de la corriente principal del cristianismo o sólo afectará a algunas porciones de ese tronco central? En otras palabras, ¿tienen las iglesias la posibilidad de responder positivamente a la subjetivización de la cultura moderna, o hemos de concluir necesariamente que esta tendencia está llamada a socavar por completo su *raison d'être*? A juicio de Woodhead, las pruebas que arroja el Proyecto Kendal sugieren esto último —y, para sostenerlo, argumenta que se está produciendo una incompatibilidad profunda y crecientemente destructiva entre estas dos formas de pensar, obviamente muy distintas—. Yo no estoy tan segura de eso. En las tensiones entre lo espiritual y lo religioso que abordaremos más adelante, tanto en un apartado específico de este mismo capítulo como en el examen del material sobre la nueva era que habremos de presentar en el siguiente, veremos surgir cuestiones relativamente similares. Sin embargo, antes de ocuparnos de esos temas, hemos de prestar atención a las semejanzas y diferencias que presenta el caso estadounidense.

Las secciones preliminares del capítulo dedicado a la teoría de las decisiones racionales dejan muy claro que las formas de religión que prevalecen en los Estados Unidos crecen y existen en un ámbito social completamente distinto al de sus equivalentes europeos, ya que se trata de un espacio cuasi público que ningún grupo podría dominar en solitario. Uno de los temas centrales de la historia de los Estados Unidos, en el que además saltan inmediatamente a la vista las diferencias con Europa, es el relacionado con el proceso que vino a determinar que toda una serie de comunidades de inmigrantes, provista cada una de ellas (o la mayoría) de una forma de cristianismo propia, terminaran habitando ese continente y aprendiendo gradualmente a convivir. Son precisamente esas diferencias las que proporcionan el punto de partida para la fecunda contribución de Warner al debate sobre la teoría de las decisiones racionales (Warner, 1993). Por lo que hace a este capítulo, lo importante es el hecho de que estas dos experiencias tan distintas conduzcan a resultados igualmente diferentes: en Europa, el incipiente mercado religioso está empezando a ganar terreno a un monopolio histórico todavía presente pero ya debilitado, mientras que, en los Estados Unidos, lo que observamos es la recíproca competencia de una variedad casi increíble de grupos confesionales que rivalizan por atraer la atención de una población que, salvo muy pocas excepciones, cree en Dios y considera que el hecho de acudir a la iglesia es un comportamiento que tiene más de normal que de anormal. En el primer caso, la mayor parte de la gente, por no decir toda, concibe la religión al modo de un servicio público; en el segundo, la analogía con el mercado surge espontáneamente.

Hechos y cifras

Al observar las formas de religión existentes en los Estados Unidos, los europeos ven destacar un «hecho» por encima de todos los demás: el del elevado nivel de actividad religiosa que parece existir en ese país. Aproximadamente el 40 por 100 de los estadounidenses declara asistir todas las semanas a la Iglesia, y el porcentaje de los que van a misa una vez al mes es aún mayor —circunstancia a la que hay que añadir la de que se trata de unas cifras que se han mantenido notablemente estables a lo largo de varias décadas—. De hecho, hay toda una serie de indicadores que señalan que los estadounidenses no sólo parecen ser más religiosos que la práctica totalidad de las poblaciones europeas, sino también perceptiblemente más ortodoxos que ellas (en el sentido de que asumen todos los supuestos de su credo) —Ester *et al.*, 1994, pp. 37-52; Stark y Finke, 2000—. Por consiguiente, en el caso estadounidense la asistencia y la ortodoxia

continúan reforzándose mutuamente, situación que es el inverso exacto de lo que ocurre en Europa.

Pero no todos los estadounidenses hacen efectivamente lo que dicen: un extremo que ya hemos mencionado al abordar la teoría de las decisiones racionales y las metodologías empleadas para comprobar su vigencia (Hadaway *et al.*, 1993, 1998; Hadaway y Marler, 2005)—. No es necesario reiterar aquí lo dicho en relación con este material, salvo para subrayar la conclusión ineludible: que a los estadounidenses les gusta que se los tenga por personas que acuden asiduamente a la iglesia, aunque en realidad muchos de ellos la frecuenten menos de lo que dicen. Los europeos hacen lo contrario¹². Con todo, las presiones que inducen a la gente a seguir las directrices de la Iglesia son más eficaces en unas zonas de los Estados Unidos que en otras, extremo que refleja las observaciones que realiza Martin al señalar que los niveles de práctica religiosa son marcadamente más elevados en el sur y en el centro del país (el llamado «cinturón bíblico») que en las zonas costeras próximas a las cadenas montañosas. Las diferencias observables entre hombres y mujeres constituyen otra variante significativa, como también ocurre en Europa. Las mujeres son notablemente más religiosas que los hombres —así lo revela un amplio abanico de indicadores—, y el fenómeno se presenta además en muy distintos tipos de Iglesia (aspecto que desarrollaremos en el capítulo XI). El factor de la edad resulta más complejo. Es cierto que los jóvenes estadounidenses abandonan la Iglesia, al igual que los europeos, y que el número de personas jóvenes que registran las encuestas estadounidenses en la categoría de «no religioso» es desproporcionadamente alto (Smith, 1998, p. 80), pero también lo es que una significativa cantidad de individuos de esa misma categoría terminen por regresar a la Iglesia más adelante, lo que complica la imagen de conjunto (Roof, 1993, 2000). En resumen, todavía existe una acusada diferencia entre los niveles de actividad religiosa que se observan en los Estados Unidos y los que encontramos en la mayoría de los países europeos (por no decir en todos). Y lo que es más importante: la diferencia posee un carácter cualitativo, dado que no se trata de una simple cuestión de grado.

De aquí se sigue un segundo extremo: en los Estados Unidos, hay un continuo transvase entre las distintas confesiones, costumbre a la que los estadounidenses denominan «conmutación» (*switching*). Hacia finales del siglo xx, los efectos acumulativos de este conjunto de decisiones no eran nada desdeñables, ya que acabarían provocando una verdadera reorganización de la religión en los Estados Unidos: esa conmutación impulsaba a la gente a abandonar el tronco principal del protestantismo liberal para abra-

¹² En Europa, es muy posible que la persona que muestre un celo extraordinario en el afán de atender a los servicios religiosos corra el riesgo de ser considerada hipócrita, en especial entre las clases trabajadoras (Ahern y Davie, 1987).

zar formas de religión más conservadoras (Wuthnow, 1990; Smith, 1998; Wolfe, 2003). Las entidades que se beneficiaron de estos transvases de fieles fueron entonces, y siguen siendo hoy, las numerosas variantes de la fe evangélica, ya cuenten con una mayoría negra o blanca –lo que determina que esta confesión se esté haciendo notar cada vez más–. El caso de las iglesias católicas es más complejo. El porcentaje de católicos presente en la población estadounidense continúa siendo sólido, pese a la disminución de la asistencia a misa que se registra en las décadas de los sesenta y los setenta. Sin embargo, este declive se ha visto compensado por un aumento de las cifras generales de católicos, cifras que han crecido a causa de la significativa afluencia de inmigrantes procedentes del centro y el sur de Latinoamérica¹³. La consecuencia es que las iglesias católicas se encuentran a ambos lados de la línea definida por la ecuación del cambio (o conmutación) de confesión. Si consideramos a católicos y a protestantes en un mismo conjunto, el extremo crucial es el siguiente: en los Estados Unidos se constata que el crecimiento de ambas confesiones se revela capaz de compensar el declive que venían experimentando ambas fes, históricamente dominantes –una característica que hasta el momento no se observa en Europa.

Tanto los niveles globales de la actividad religiosa como el crecimiento de las formas conservadoras de la vida confesional explican una de las características más controvertidas de la religión estadounidense: la existencia de una *nueva derecha cristiana* [*New Christian Right*]. Y, a pesar de que se trate de una controversia tan sociológica como política¹⁴, hay, no obstante, una cuestión que está fuera de toda discusión. No es realista pensar que en Europa haya algo a lo que pueda denominarse nueva derecha cristiana en el sentido estadounidense, esto es, no existe un movimiento social de cristianos conservadores capaz de ejercer una influencia en el mapa político o electoral de una nación dada. Es cierto que en buena parte de la Europa occidental existe una relación entre la lealtad religiosa y las predilecciones políticas –lo que en términos generales puede expresarse diciendo que hay una correlación entre la actividad religiosa (del tipo que sea) y las inclinaciones políticas conservadoras (S. Berger, 1982; Medhurst, 2000)–, pero esa relación se verifica por vías muy distintas a las que se observan en los Estados Unidos. También es cierto que la mayoría de los políticos europeos acostumbran a tener la prudencia de no ofender de un modo excesivamente directo las sensibilidades religiosas del electorado, sean las de los segmentos minoritarios de población que acuden a la iglesia con razonable regularidad o las del muy superior número de miembros nominales de una determinada confesión. Sin embargo, en la mayor parte de Europa, la posibilidad de que los activistas reli-

giosos pudieran presionar a sus gobiernos en cuestiones políticas no es algo que genere preocupación (ni que suscite aprobación, por ver las cosas desde otro ángulo), ya sea entre los partidos políticos afines al protestantismo evangélico de las regiones septentrionales o entre los próximos al catolicismo meridional. De hecho, una de las consecuencias de la reestructuración de la escena política que ha venido produciéndose a lo largo de las últimas décadas en la Europa católica se ha manifestado en la pérdida de poder que han experimentado los demócratas cristianos¹⁵.

En *The National Interest*, una publicación periódica de características típicamente estadounidenses, puede encontrarse un artículo (Muller, 1997) que demuestra la radical divergencia que existe entre la forma de pensar de los europeos y la de los estadounidenses en relación con la presencia de un grupo de presión político-religioso. En este artículo, el autor (que es presidente emérito de la Universidad Johns Hopkins de Baltimore) no sólo dirige nuestra atención al hecho de que en Europa no exista una nueva derecha cristiana, sino que viene a afirmar implícitamente que una de las consecuencias de esa situación es que el escenario político europeo se ve empobrecido. La religión ha adquirido en los Estados Unidos las características de una importante fuerza política y su concreción adopta específicamente la forma de un movimiento religioso conservador –un movimiento especialmente comprometido con los valores cristianos tradicionales y resueltamente refractario al liberalismo social y político (lo que implica, entre otras cosas, que se opone a la promoción de la justicia social a través de la creación de «grandes aparatos gubernamentales»)–. Desde el punto de vista de Muller, esa actitud es positiva. A este respecto, la diferencia clave entre Europa y los Estados Unidos presenta una doble vertiente: por un lado, no hay pruebas de que en Europa exista nada que pueda compararse a la derecha religiosa estadounidense y, por otro, la institucionalización de la ortodoxia liberal se halla en Europa más profundamente arraigada en las estructuras del Estado del bienestar –e incluso en las iglesias– que en los Estados Unidos. Y, a la inversa, la mayoría de los europeos apoyan decididamente el statu quo, dado que, gracias a él, se sostiene la justicia social mediante un sistema de bienestar bastante generalizado (elemento que constituye el tema principal del artículo de Muller). Teniendo estas razones en cuenta –y de hecho otras muchas–, la ausencia de una derecha religiosa constituye para los europeos una clara ventaja, algo que a muchos estadounidenses (incluyendo al propio Muller) les resulta difícil de entender. Estas diferencias tienen considerables implicaciones en el ámbito político, tanto nacional como internacional.

¹³ Huntington (2004) ofrece una interpretación polémica de estos cambios.

¹⁴ Véanse por ejemplo, los debates que exponen Bruce (1988), Lienesch (1993) y Wolfe (2003). En el capítulo IX examinaremos la polémica generada en torno a la nueva derecha cristiana; aquí nos limitamos a constatar su presencia.

¹⁵ Con todo, vale la pena señalar que sería precisamente este grupo el que suscitara un debate sobre la religión en el Preámbulo de la Constitución Europea. Los resultados de dicho debate se revelaron un tanto ambiguos, ya que el intento fracasó, pero el hecho de que se hubiera producido el debate mismo cogería por sorpresa a mucha gente.

El lugar que ocupa la evangelización televisiva es parte inseparable de este mismo proceso. Si la nueva derecha cristiana representa el brazo político de determinadas formas de religión en los Estados Unidos, la evangelización televisiva realiza esa misma función en la esfera de los medios de comunicación. Está muy claro, por ejemplo, que la evangelización televisiva guarda relación con un tipo específico de cristianismo protestante que prospera de manera particular en Norteamérica, aunque con más éxito en unos lugares que en otros. Distintos intelectuales han estudiado los patrones sociológicos que rigen este comportamiento mediante una variada gama de planteamientos sociopolíticos (Hadden, 1987; Hoover, 1988; Bruce, 1990; Peck, 1993). Curiosamente, estos estudiosos han llegado a conclusiones diferentes respecto al alcance y la influencia de la evangelización televisiva en la vida estadounidense. En 1987, por ejemplo, Hadden consideraba que la evangelización televisiva era un movimiento social muy significativo y de influencia plenamente vigente en la vida estadounidense. Uno o dos años más tarde, Bruce resaltaría la limitada influencia que ejercían los predicadores mediáticos en aquellos círculos que no fueran los de sus adeptos inmediatos, ya previamente convencidos. Se trata de un caso clásico de prédica a masas previamente entregadas. Estas diferencias de opinión son muy importantes y han de tenerse en cuenta al realizar una valoración global del fenómeno en cuestión. A un orden completamente diferente pertenece sin embargo el fracaso prácticamente completo que ha cosechado el empeño de la evangelización televisiva a este lado del Atlántico, pese a los numerosos esfuerzos que han realizado los predicadores estadounidenses, deseosos de penetrar en el mercado europeo (Elvy, 1986, 1990; Schmied, 1996).

En uno de mis trabajos (Davie, 2000a) he estudiado con cierto detalle este «fracaso». En esencia, la cuestión gira en torno al doble hecho de que los grupos de fieles que sintonizan con los predicadores mediáticos en los Estados Unidos no existen en Europa y de que no hay forma de invertir este hecho, por más que se intente mediante la creciente desregulación de las emisoras de radio y las cadenas de televisión. Éste es un ámbito en el que el poder de los medios de comunicación ha revelado ser sorprendentemente limitado, y una de sus consecuencias se hace patente en el asombro del europeo que visita los Estados Unidos, ya que, al comenzar a recorrer los canales de televisión de cualquier habitación de hotel a casi cualquier hora del día o de la noche, descubre de pronto una amplia oferta de prédicas mediáticas. El europeo así interpelado se pregunta: ¿a quién pueden interesarle este tipo de cosas? Porque lo cierto es que se trata de un público que no existe en Europa.

Algunas explicaciones

Siendo así las cosas, ¿cómo explicar la existencia de tales diferencias entre Europa y los Estados Unidos? El magistral trabajo que ha efectuado

Nancy Ammerman sobre las congregaciones religiosas resulta crucial en este sentido (Ammerman, 1997, 2005). Las publicaciones de Ammerman no sólo reflejan la gran diversidad de congregaciones religiosas que operan en la vida estadounidense sino que pone igualmente de manifiesto la marcada resiliencia de dichos grupos, pese a las múltiples vicisitudes que han de encarar algunos de ellos. Es cierto que muchas de esas congregaciones (puede incluso que la mayoría) se enfrentan a una situación de declive, sea a largo o a corto plazo (1997, p. 44), pero basta echar una ojeada al índice de materias de los libros de Ammerman para comprender la capacidad de persistir, de alojarse en nuevos nichos, de adaptarse a los cambios y de innovar que tienen esas congregaciones —y con una asociación de estrategias que sería difícil encontrar en Europa—. En otras palabras, en los Estados Unidos hay más de un movimiento de vanguardia que sería imposible hallar a este lado del Atlántico, y es más: la variedad de comunidades en que se dan dichos movimientos resulta asombrosamente amplia. Los trabajos que ha realizado Livezey en el área metropolitana de Chicago (véase p. 159) producen exactamente la misma sensación. En las 75 congregaciones que se estudian en ese proyecto se hace hincapié en la misma circunstancia, esto es, en la capacidad de supervivencia y de adaptación al contexto inmediato de las congregaciones en cuestión. Y más se subraya todavía el hecho de que las propias congregaciones «reflejen» los cambios que se producen a su alrededor, «se opongan a ellos» o los moldeen, o incluso decidan ordenar a sus seguidores que muestren una implicación tanto activa como reactiva a lo que ocurre en su entorno (Livezey, 2000, p. 6). En la creciente bibliografía sociológica que se ocupa del movimiento de las congregaciones estadounidenses podemos encontrar un buen número de ejemplos más¹⁶.

Estas pruebas nos conducen irremisiblemente a las aparentes ventajas que presentan los sistemas basados en la *voluntariedad* (la propia esencia de las congregaciones que describen Ammerman y Livezey) frente a los de las iglesias estatales, que se muestran relativamente inmóviles (en lo que constituye una característica que es el rasgo común de la herencia religiosa de Europa), ya que los autores del estudio ven en el principio de la voluntariedad de la práctica religiosa la razón fundamental de que la religión haya conservado ininterrumpidamente su vitalidad en la vida cívica estadounidense. Tal es el punto central del enfoque con el que la teoría de las decisiones racionales aborda el análisis de la actividad religiosa. Hay, no obstante, un segundo grupo de argumentos importantes —derivados esta vez de las perspectivas implícitas en el paradigma de la secularización—. De este modo, Martin (1978) argumenta, por ejemplo, que la reli-

¹⁶ Podrá hallarse una excelente fuente para el examen de este material en http://hrr.hartsem.edu/cong/congregational_studies.html. Se trata de la sede electrónica del Instituto Hartford para la Investigación Religiosa.

pon divide *verticalmente* a la sociedad estadounidense, dado que cada grupo de inmigrantes trae consigo un bagaje religioso propio y mantiene o adapta ese modo de operar a medida que van pasando las generaciones. Basta echar un vistazo a cualquier ciudad estadounidense para ver confirmada esta impresión, ya que incluso un somero examen revela una enorme diversidad religiosa, tanto en el seno de las distintas confesiones como entre ellas. Los grupos católicos irlandeses, italianos y polacos, por no mencionar sino a los más evidentes, poseen cada uno sus propios centros de culto y de comunidad —a los que ahora vienen a sumarse los del creciente número de congregaciones latinas—. Los protestantes, dada su tendencia a la fragmentación, son más diversos. Es más, puede descubrirse una pauta esencialmente similar en los diferentes «grupos de interés» que jalonan la vida religiosa estadounidense: piénsese por ejemplo en las familias, los solteros, los profesionales, las personas de la tercera edad, los activistas, etc. Esto es así porque todos ellos crean y sostienen unas formas de religión que se adecuan a sus particulares estilos de vida —un tema que es central tanto en la obra de Ammerman y Livezey como en el creciente número de proyectos y publicaciones consagrados a las más recientes oleadas de inmigrantes.

Por el contrario, en Europa la inserción tiende a ser *horizontal*, pauta que deriva en último término de los muchos siglos de connivencia entre la religión y el poder, lo que, a su vez, es un legado directo de la condición «oficial» de que ha disfrutado el cristianismo en tanto que religión de Estado. Al comenzar las poblaciones europeas a rechazar los yugos políticos del pasado —unas más radicalmente que otras—, empezarán asimismo a desembarazarse, en todo o en parte, de las connotaciones religiosas asociadas con esa dominación. No obstante, el resultado es complejo —un extremo que ilustran bien las sutiles combinaciones de religión vicaria y de capacidad de elección religiosa a que nos hemos referido en los apartados anteriores de este capítulo—. Sea como fuere, las posiciones de base son claramente diferentes en ambos casos: en Europa, lo normal sigue siendo que la pertenencia a la tradición histórica tenga un carácter residual (circunstancia que confirma y contradice a un tiempo el compromiso religioso de una minoría activa), mientras que, en los Estados Unidos, el modelo dominante al que se atiene un gran sector de la población es el de la pertenencia voluntaria y dinámica a un grupo religioso independiente.

No hay nada en este análisis que resulte particularmente novedoso. De hecho, sería precisamente esta característica de la vida estadounidense —la implicación en el asociacionismo voluntario— lo que constituiría el núcleo esencial de las observaciones que realizara Tocqueville sobre la democracia en América a mediados del siglo XIX, observaciones en las que la religión ocupa un lugar central. Sin embargo, las implicaciones son muy hondas. El hecho de que las organizaciones religiosas sean independientes de toda forma de apoyo estatal forma parte tanto de la Constitución esta-

donidense como del propio modo de ser de los norteamericanos —actitudes que tienen toda una serie de cuestiones derivadas, en especial el modo en que la religión como tal se presenta en la escena pública—. Podemos hallar un ejemplo de esto último en la noción de religión civil, un conocido concepto que Bellah desarrollará en el contexto estadounidense (Bellah, 1970), pero cuyas raíces pertenecen al discurso político europeo, en especial a la obra de Jean-Jacques Rousseau. Bellah, quien trabaja desde planteamientos durkheimianos, trata de identificar sobre todo los elementos que cohesionan a los estadounidenses. Entre dichos elementos, destaca la herencia judeocristiana común, junto con el cuidado que los implicados ponen en resaltar más las semejanzas que las diferencias. Pese a la separación formal de la Iglesia y el Estado, algunas frases —como «una nación al amparo de Dios»^{*} o «en Dios confiamos»— encuentran eco en todo el país, y todavía más si cabe desde el 11 de septiembre de 2001 y la proclamación de la «guerra contra el terror». Son frases que los políticos estadounidenses utilizan de forma consciente en los momentos clave de la vida nacional. Todas ellas son, como es lógico, plenamente compatibles con la independencia de las organizaciones en cuestión, dado que no se favorece a una Iglesia o a una confesión más que al resto. Ya hemos examinado los intentos de aplicar el concepto de religión civil al contexto europeo (véase p. 63).

CORRIENTES DOMINANTES Y ALTERNATIVAS MARGINALES: LOS PROLEGÓMENOS DEL DEBATE

Llegados a este punto, debemos introducir en nuestra argumentación las cuestiones relacionadas con la inmigración y la *creciente* diversidad que muestra la vida religiosa tanto en los Estados Unidos como en Europa. Recordemos no obstante que la premisa de la que parte el debate es la asunción siguiente: que la posición de una minoría religiosa sólo puede entenderse plenamente si se tienen en cuenta las características de la sociedad anfitriona. (En el capítulo siguiente trazaremos con algún detalle el perfil demográfico de las personas que integran estas minorías y examinaremos las implicaciones relacionadas con su lugar de procedencia.)

Está claro que tanto los Estados Unidos como Europa se enfrentan a una pregunta similar: ¿cómo logra una cultura dominada durante gran parte de su historia por un planteamiento religioso judeocristiano entenderse con unas minorías cuyos valores arraigan en un entorno político y

^{*} Es una de las frases contenidas en el juramento de lealtad a la bandera y la nación estadounidense compuesto en 1892 por el ministro baptista Francis Bellamy. El texto, que ha sufrido varios retoques en el transcurso de los años —el último es justamente el de la precisión «al amparo de Dios» (*«under God»*), añadida en 1954—, sigue perfectamente vigente en la vida institucional de los Estados Unidos. [N. del T.]

cultural completamente diferente? No obstante, todo será muy distinto si optamos por medir esa historia en siglos y no en milenios y si entendemos que la inmigración ha sido siempre la norma (al menos desde la llegada de los primeros colonos europeos). En los Estados Unidos, por ejemplo, todo depende en buena medida de ampliar a nuevos grupos la diversidad religiosa ya existente –situación que resulta más fácil para unas minorías que para otras (dado que, por ejemplo, aquellas que tienen más facilidad para adaptarse al modelo basado en las congregaciones encuentran naturalmente allanado el camino)–. Con todo, en Norteamérica brillan por su ausencia dos rasgos característicos: en primer lugar, el del legado que deriva Europa de sus relaciones imperiales y, en segundo lugar, el de la falta de una Iglesia estatal dominante. Además, uno y otro rasgo se manifiestan implícitamente en dos movimientos notablemente independientes que vienen a confluir en el tercer cuarto del siglo xx –dos movimientos a los que, para aumentar la confusión, se aplica el mismo término.

El primero de ellos es el de los flujos migratorios que llegan a Europa a mediados de la década de los cincuenta. En el preciso momento en que las iglesias históricas estaban empezando a dejar de controlar tanto los sistemas de creencia como los estilos de vida de buena parte de los europeos modernos, comenzarían a llegar importantes cantidades de personas de distinta confesión –procedentes de diferentes regiones del mundo pero, sobre todo, de las antiguas colonias, y principalmente por razones económicas–. Entendido de este modo, el *pluralismo* religioso es un aspecto crucial de la vida europea tardomoderna, y su característica predominante viene definida por el hecho de que en Europa existan aproximadamente unos trece millones de musulmanes. Además, la situación de la mayoría de estas comunidades de fe cambiaría con su llegada a Europa, puesto que, si en sus países de origen pertenecían a la corriente religiosa principal, ahora se encontraban en una esfera religiosa marginal, proceso que describiremos con detalle en el próximo capítulo.

Sin embargo, tanto en el discurso popular como en el sociológico, el pluralismo religioso denota algo completamente diferente, ya que en ambos contextos se refiere a la creciente fragmentación de los sistemas de creencia, circunstancia que, según ya hemos mencionado, constituye una de las posibles manifestaciones de la religión en la tardomodernidad, especialmente en Kendal. Una vez más, la explicación reside en el hecho de que las entidades vinculadas con la tradición histórica perdieran el control de la situación –una circunstancia que se manifiesta más acusadamente en unas regiones de Europa que en otras pero que resulta evidente en todo el continente–. Por el momento, este declive no ha determinado que se produzcan un gran número de conversiones al racionalismo laico. Lo que sí ha hecho, sin embargo, es fomentar una creciente diversidad de creencias religiosas, debido a que la disciplina asociada con la asistencia regular a los servicios religiosos disminuye y a que el mercado de bienes espiritua-

les sigue aumentando con la progresiva movilidad de las poblaciones europeas. La nueva era (*new age*), que ya de por sí presenta una extraordinaria diversidad, no es sino una de las muchas espiritualidades inéditas que se ofrecen a la consideración del público (pp. 217-221). Otras versiones de este mismo proceso (por ejemplo las que oponen «lo espiritual» a «lo religioso») recorren tanto la vida institucional como la individual: esto explica, por ejemplo, que casi todos los organismos de Gran Bretaña que reciben financiación pública deban contar con medidas capaces de abordar las cuestiones relacionadas con la espiritualidad, puesto que han de poder explicar los protocolos de respuesta que prevé dar la institución (una escuela o un hospital) a las necesidades religiosas de las poblaciones crecientemente diversas que llenan sus recintos. En las sociedades europeas actuales la espiritualidad se ha convertido en una característica omnipresente: se trata de una palabra provista de una connotación notablemente positiva, aunque de significados múltiples y marcadamente imprecisos (Flanagan y Jupp, 2007).

Curiosamente, un reciente trabajo realizado en los Estados Unidos revela una propensión similar a la indagación espiritual, pese a que las tasas de asistencia a la iglesia sean relativamente elevadas –o quizá precisamente por eso mismo– (Roof, 1999, 2000; Wuthnow, 1999). Sin embargo, el contexto es diferente. Para empezar, los vínculos con las distintas formas de religión organizada son mucho más sólidos en los Estados Unidos, país en el que la búsqueda espiritual se produce tanto en el ámbito de las iglesias como fuera de ellas y donde surgen modalidades de institución religiosa específicamente concebidas para satisfacer las necesidades de la población que muestra este tipo de inquietudes. Una vez más, el mercado responde a la demanda –y hemos de decir que con éxito considerable¹⁷. Teniendo esto en cuenta, la «espiritualidad» pasa a ser una categoría susceptible de ser estudiada por los sociólogos de ambos lados del Atlántico, aunque distinguiendo cuidadosamente este modo de comprender el pluralismo religioso de aquella acepción que lo relaciona con un conjunto de organizaciones religiosas rivales y bien organizadas. La confusión entre estos dos ámbitos de estudio ha dado lugar a persistentes y muy perjudiciales malentendidos, sobre todo en el caso de aquellos grupos que ven en el compromiso religioso el núcleo mismo de su existencia y que simplemente consideran inválida la actitud basada en la libre y desenfadada capacidad de elección religiosa, en la idea de vivir y dejar vivir. Y será precisamente este contraste el que nos proporcione el punto de partida para el debate sobre las minorías religiosas que hemos de abordar en el siguiente capítulo.

¹⁷ Algunas iglesias de Europa también han respondido a este fenómeno: la sede central de los cursos Alfa, esto es, la londinense iglesia anglicana de la Santísima Trinidad de Brompton, nos ofrece en este sentido un ejemplo excelente.

MINORÍAS Y MÁRGENES

Este capítulo comienza en el punto en que termina el anterior –con una breve nota sobre el pluralismo religioso y las confusiones que rodean a este término–. La argumentación se basará en la obra de Beckford (2003). Después, la exposición pasará a ocuparse del ámbito en el cual el debate sociológico empezó a examinar la idea del pluralismo religioso –es decir, nos centraremos en el exhaustivo corpus de bibliografía científica relacionada con los nuevos movimientos religiosos y el significado que éstos tienen para las sociedades modernas–. Haremos especial hincapié en la necesidad de prestar atención tanto a la sociedad receptora como a los nuevos movimientos religiosos mismos. El apartado siguiente plantea en cambio un enfoque bastante distinto, dado que desarrolla las observaciones que ya realizamos en el capítulo VII acerca de la espiritualidad, aunque en este caso prestaremos particular atención a la nueva era (*new age*). La relación entre esa espiritualidad y otras formas de religión más ortodoxas, o incluso con la propia modernidad, constituirá el marco de nuestros análisis.

Todos estos extremos –por necesarios que sean– no son sino una aproximación preliminar. La sustancia del capítulo girará en torno a una ampliación del debate que está teniendo lugar en una porción de la población occidental mucho más significativa en términos numéricos: me refiero a las crecientes comunidades de fes no tradicionales que se hallan actualmente presentes en Europa y en los Estados Unidos, así como al gradual proceso de adaptación –exitoso o no– que se produce a medida que estas comunidades van integrándose en las sociedades a las que han elegido pertenecer. Una vez más, la relación entre los recién llegados y las sociedades receptoras constituirá el eje central de nuestra argumentación, que se ocupará de las tensiones existentes entre el pluralismo y la democracia. Es además este apartado el que enlaza el presente capítulo con los dos

siguientes. La llegada a Occidente de un significativo número de individuos de fe distinta a la tradicionalmente vigente en las sociedades de acogida es una expresión del constante movimiento de masas trabajadoras que se produce como consecuencia de la globalización (véase el capítulo X). En las actitudes que manifiestan las sociedades receptoras frente a estas poblaciones móviles no sólo influyen los acontecimientos que puedan tener lugar al otro extremo del mundo, sino la imagen que los medios de comunicación occidentales vengán a dar de dichos acontecimientos. El concepto de fundamentalismo será de importancia decisiva en ambos casos (capítulo IX).

Teniendo esto presente, la conclusión vuelve a girar una vez más en torno a la doble idea de las corrientes troncales y los espacios marginales. Vivimos en un mundo en el que cada vez resulta más difícil confinar el flujo de personas y conocimientos a un ámbito geográfico o social concreto. Dadas estas tendencias, el pensamiento vinculado con la doble noción de esfera dominante y espacio marginal deviene consecuentemente complejo. ¿Podría darse el caso de que las dos caras de esta misma moneda hubieran dejado de despertar ya resonancia alguna en un mundo cada vez más interdependiente? ¿O siguen prevaleciendo pese a todo, tanto en las relaciones humanas como en las sociales? Sea como fuere, la respuesta habrá de tener implicaciones considerables —tanto en relación con el establecimiento de jerarquías en una sociedad dada como en lo tocante a la construcción de identidades, sean éstas individuales o colectivas.

Claridad conceptual: los diferentes significados del pluralismo religioso

Ya hemos hablado de los trabajos de James Beckford, a quien hemos presentado fundamentalmente como un defensor de la interpretación sociológica basada en el constructivismo. ¿Cómo puede aplicarse dicha interpretación al pluralismo religioso? Beckford entra directamente en materia: tanto en el discurso público como en el sociológico son varias las ideas que han venido a combinarse en esta misma expresión. No sólo es la fórmula utilizada para describir un conjunto de cosas notablemente diferentes (como las expuestas, por ejemplo, al final del capítulo anterior), sino que es también la noción empleada para evocar los valores morales o políticos asociados con la diversidad religiosa. La inferencia es, por tanto, clara: existe una tenaz confusión entre lo que es y lo que debería ser y, mientras no solventemos ese equívoco, será imposible evitar que se produzcan malentendidos, tanto en el debate público como en el sociológico.

Igualmente diversas son las formas en que las diferentes sociedades acogen la diversidad religiosa. Las disposiciones legales o constitucionales no sólo constituyen el punto de partida de nuestro examen sino que son asimismo el fundamento de una serie de análisis que implican el ma-

nejo de un amplio abanico de disciplinas diferentes —incluyendo algunas que requieren unos mínimos conocimientos jurídicos—. Bastante más penetrantes son, sin embargo, las observaciones que realiza Beckford respecto de la aceptación o la regulación de lo que una sociedad determinada considera «normal» o «evidente» en materia de religión. Los ejemplos que nos proporciona Francia —y que expondremos esquemáticamente en el siguiente apartado— no sólo servirán para ilustrar este punto sino que revelarán asimismo lo importante que es prestar una cuidadosa atención a la cadena de acontecimientos que ha conducido al establecimiento de «las posiciones de base» en este asunto —ya sea consciente o inconscientemente—. De aquí se deriva una pregunta inevitable: ¿pueden modificarse esas posiciones de base? Y, en caso afirmativo, ¿quién deberá generar dicho cambio? En otras palabras, ¿quién tiene derecho a aceptar o a rechazar los parámetros que rigen la vida religiosa de una sociedad dada? Las cuestiones de definición resultan capitales en este tipo de debates.

La noción de «tolerancia» abre una nueva caja de Pandora. Como en el caso del «pluralismo», se trata de un término que las distintas personas entienden diferentemente —según un continuo que va de la aceptación tácita de una lista limitada de actividades religiosas a la afirmación positiva de un conjunto de formas de religión que se apartan muy notablemente de la norma—. Además, la tolerancia opera en distintos planos: en las sociedades que encuentran dificultades para asimilar esta idea pueden existir individuos que toleren las diferencias religiosas, y viceversa. Tampoco hay una correlación directa entre el pluralismo (en sus diversas formas) y la tolerancia, aunque al menos cabe considerar probable que quienes afirmen que la diversidad religiosa es más beneficiosa que nociva tiendan a mostrarse más tolerantes con aquellas formas de religión que se revelen capaces de coexistir. Menos gracia les harán en cambio las formas de religión que aspiren a alzarse con una posición de monopolio. Y lo contrario será igualmente cierto.

El debate tiene todavía más derivaciones. Sin embargo, baste con lo dicho hasta aquí para alertar al lector de las dificultades que puede encontrar en el camino. Pasemos, por tanto, a considerar esta otra interrogante: ¿cómo operan estas ideas en la práctica?

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Los sociólogos de la religión fueron de los primeros en prestar atención a los nuevos movimientos religiosos, es decir, en reconocer su presencia, explicar su crecimiento y respaldar su derecho a existir. Tanto es así que el interés en los nuevos movimientos religiosos comenzó a traducirse en una desproporcionada presencia en la bibliografía sociológica de trabajos dedicados a la religión. Proliferó el estudio de los casos prácti-

cos, a menudo en forma de tesis doctorales, junto con la elaboración de manuales, enciclopedias y análisis temáticos. Se trata de un episodio bien conocido y contiene material suficiente como para redactar al menos un capítulo, si no más, del clásico libro de texto de sociología de la religión. No es por tanto preciso insistir de nuevo en él. Los párrafos siguientes se limitarán a resaltar unos cuantos extremos cuidadosamente escogidos: aquellos que guardan más relación con el proceso que con la sustancia del asunto.

El primero de ellos, que puede exponerse brevemente, refleja el debate metodológico que ya presentamos en el capítulo VI. Las mejores monografías realizadas en este campo se han convertido en clásicos, y son ejemplos modélicos de paciente y detallado trabajo etnográfico (p. 159). El segundo es bastante diferente y alude a los motivos que impulsan a la realización de extensos trabajos sociológicos en este campo. ¿Cómo es que los sociólogos de la religión se han interesado tanto por unos movimientos que, al menos en términos numéricos, atraen a tan poca gente? Una de las razones guarda relación con las preocupaciones dominantes en la década de los sesenta —al menos en Gran Bretaña y los Estados Unidos—. Fue una década presidida por un cuestionamiento radical en diversos órdenes, una década en la que se pondrían en cuestión las tendencias predominantes, tanto en el plano religioso como en el laico. En Gran Bretaña fue además la década en que las iglesias históricas empezaron a perder adeptos a una velocidad verdaderamente alarmante. Buscar en otra parte la satisfacción espiritual, experimentar con cosas nuevas y abrir los brazos a las influencias llegadas de fuera, sobre todo de Oriente, era algo enteramente «normal», de ahí que también lo fuera que los sociólogos tendieran a seguir esa misma pauta. Sin embargo, a veces la atracción por las nuevas formas de religión resultó un tanto excesiva —hasta el punto de que se llegó a abandonar el estudio del número de personas que permanecían fieles a las iglesias tradicionales (un número reducido pero que, no obstante, todavía resultaba significativo)—. Los sociólogos estaban empeñando a saber más sobre los «márgenes» que sobre las realidades centrales.

El tercer extremo destacable es que esa tendencia sociológica constituyó un fenómeno fundamentalmente anglosajón —un fenómeno que se adecuaba bien al confesionalismo estadounidense y que encajaba de forma razonablemente conveniente con el pluralismo de Gran Bretaña, cuyo carácter era bastante más moderado (tanto en el sentido descriptivo del término como en el normativo)—. En la Europa latina, el trabajo sociológico de los años sesenta tendería a destacar aspectos bastante diferentes: también en este caso se ocuparía de creencias y prácticas no convencionales pero centrándose en las vinculadas con las formas de la religión popular —y más específicamente con el catolicismo multitudinario—. En este sentido, habría varios estudios regionales muy interesantes llamados a resultar decisivos en la tarea (Hervieu-Léger, 1986). Sin embargo, casi

treinta años después, la situación ha cambiado espectacularmente. Los nuevos movimientos religiosos siguen constituyendo uno de los aspectos cruciales del plan de acción de la sociología, pero ahora operan en unas zonas del mundo diferentes —particularmente en Francia y en los países poscomunistas europeos—¹. Las razones son claras y revelan un rasgo enteramente positivo de la atención que la sociología presta a esta esfera de acontecimientos: el hecho de que se tome conciencia de las cuestiones que este tipo de movimientos plantean y de que su interés no reside tanto en los asuntos mismos como en las implicaciones que tienen para las sociedades en que surgen. Se trata, además, de cuestiones que llegan al propio corazón del debate sociológico, un debate en el que resuenan a cada paso las minuciosas definiciones conceptuales de Beckford.

Está claro que la presencia de nuevos movimientos religiosos indica un incremento de la diversidad religiosa. Sin embargo, basta echar un somero vistazo a los datos para descubrir a un tiempo que los nuevos movimientos religiosos arraigan más fácilmente en unas zonas que en otras, y que en dichos lugares son objeto de un trato muy distinto. En términos generales, aquellas sociedades cuya vida religiosa ha tenido desde el principio un carácter plural, o que han aprendido con el paso del tiempo a dar acomodo a la diversidad, se limitan simplemente a hacer extensiva esa actitud a las nuevas formas de actividad religiosa que se presentan (aunque les resulte más fácil adaptarse a unas que a otras). Y, a la inversa, las sociedades que en su día vivieron inmersas en un monopolio religioso, ya fuera completo o parcial, reaccionan de modo notablemente diferente. En estos casos, la resistencia a los nuevos movimientos religiosos suscita importantes preguntas en materia de libertad religiosa. No es posible seguir eludiendo los aspectos normativos —de hecho, en muchos lugares de Europa éstos son justamente los temas que dominan el debate—. La francesa no es la única sociedad europea en que se da esta circunstancia, pero en ella se ha convertido en una *cause célèbre*, lo que nos permite extraer un interesante ejemplo de los temas que acabamos de exponer.

El propio Beckford daría en 1985 el primer paso en la comprensión de la especificidad de la situación francesa al realizar un estudio basado directamente en el análisis del proceso de secularización que ya había efectuado anteriormente Martin (Martin, 1978). Si las modalidades de secularización que presentan las iglesias históricas obedecen a «pautas» diferentes en toda Europa, lo mismo ocurre con los grupos minoritarios, incluidos los nuevos movimientos religiosos —y exactamente por las mismas razones—. Es posible identificar algunos elementos particulares que ejercen efectos predecibles tanto en el proceso de la secularización como en la gestión de las nuevas formas de vida religiosa. Uno de esos elemen-

¹ Esto no significa que en Gran Bretaña o los Estados Unidos no se realicen ya trabajos en este campo, pero lo cierto es que, en términos relativos, su número ha disminuido.

tos es el Estado. En Francia, el Estado adquiere una cualidad moral, lo que lo convierte en un actor más de la esfera religiosa. Ninguna otra sociedad europea manifiesta esta tendencia en grado tan acusado. Las particulares dificultades a que han de enfrentarse en Francia los nuevos movimientos religiosos derivan en gran medida de esta situación. De hecho se hallan limitados por dos de sus flancos: a un lado por el monopolio de la Iglesia (me refiero a la Iglesia histórica) y a otro por el monopolio del Estado —lo que explica que esos nuevos movimientos religiosos sean víctimas de la clásica «tenaza»—. Las razones, como siempre, han de buscarse en el pasado.

La exposición exhaustiva del proceso histórico que conduce a dicha situación supera con mucho el alcance de este capítulo². En este caso los acontecimientos arrancan en el año 1905, fecha en la que se culmina en Francia la separación, notablemente agria, de la Iglesia y el Estado. La ley de 1905 posee en el país galo una cierta connotación icónica, ya que simboliza el instante en que la «Iglesia» cede finalmente el paso al Estado, que se convierte así en la institución dominante en la sociedad francesa. De aquí surgirán dos organizaciones paralelas, una católica y otra laica, provista cada una de ellas de su propio conjunto de creencias, instituciones y personal. Aún más importantes resultarán, sin embargo, las posturas de base que se establezcan en el transcurso de ese proceso, dado que ellas determinarán lo que deba o no considerarse religión en el contexto francés. El sistema concebido a comienzos del siglo xx hallaba su fundamento en una particular comprensión de la religión, una comprensión en la que quedaban englobadas tanto la Iglesia católica como las formas históricas del protestantismo y el judaísmo pero que prácticamente se detenía ahí³.

La situación que observamos a principios del siglo xxi —y que Hervieu-Léger examina con algún detalle (2001a, 2001b)— es notablemente diferente. Lo que se constata en Francia es, como en todas partes, una explosiva abundancia de formas innovadoras de creencia religiosa —entre las que cabe incluir la presencia de varios movimientos religiosos nuevos—⁴, circunstancia que ha provocado una enorme tensión en el sistema. Para ser más exactos, las fórmulas de control y contrapeso que tan cuidadosamente se elaborarían en el año 1905 han dado al traste con todas las previsiones. El modelo con el que Francia se ha venido arreglando bien

² En Davie (1999a y 2003b) pueden hallarse explicaciones más detalladas. La celebración del centenario de la separación entre la Iglesia y el Estado, ocurrida en el año 1905 en Francia, ha provocado una avalancha de acontecimientos conmemorativos y publicaciones elaboradas con la vista puesta en la coincidencia con dicha efeméride.

³ El reconocimiento de esas minorías se iría produciendo en Francia de forma gradual, ya que la progresiva aceptación de la diversidad que se verificará a lo largo del siglo xviii y que quedará formalmente establecida durante los años de la Revolución había venido precedida por siglos de persecuciones.

⁴ En el caso francés, los nuevos movimientos religiosos siguen recibiendo el nombre de «sectas».

durante prácticamente un siglo se revela ahora incapaz de bregar, sea en términos conceptuales o institucionales, con las formas de religión que están haciendo acto de presencia en el comienzo del nuevo milenio. Hervieu-Léger lo expresa del siguiente modo:

[...] el sistema se viene abajo cuando la trama íntima de la red confesional se ve sometida a la tracción del creciente número de grupos y movimientos que reivindican un carácter religioso y exigen disfrutar de los beneficios propios de la libertad que se da por supuesta en las sociedades democráticas. Y, como reacción a la anárquica proliferación de grupos que se autoproclaman religiosos y poseen un carácter extraconfesional, tiende a resurgir la muy arraigada suspicacia de la *laïcité*, que ve en la alienación religiosa una constante amenaza para la libertad (Hervieu-Léger, 2001b, p. 254).

En estas afirmaciones viene a confluir todo un conjunto de elementos: los marcos (tanto legales como conceptuales) instituidos en 1905, la noción de la *laïcité*, característicamente francesa (y vinculada a su vez con la comprensión que se tiene en Francia de la Ilustración), la transformación que ha experimentado el panorama religioso a finales del siglo xx y las reacciones claramente normativas que tanto los estamentos públicos franceses como la ciudadanía manifiestan ante estos cambios. Dichas reacciones revelan los extremos determinantes: en primer lugar, la cuestión de la definición —esto es, qué debe considerarse religión y qué no y quién decidirá una u otra cosa— y, en segundo lugar, el persistente y en ocasiones preocupante acto reflejo, muy extendido y muy francés, por el que se juzga que la religión como tal puede llegar a poner en peligro la libertad. La envergadura de las interrogantes resulta, al parecer, inversamente proporcional a la magnitud de los movimientos en cuestión, e igualmente llamativos son los contrastes que presenta esta actitud de fondo con la que predomina en los Estados Unidos.

Curiosamente, hoy se están produciendo debates muy similares en otros lugares de Europa, en especial en los países que estuvieron sometidos a la dominación comunista durante las décadas de posguerra. En estos casos las formas históricas de la religión se han visto relegadas a los márgenes, y no digamos las corrientes minoritarias. Tras los acontecimientos del año 1989, las estructuras y las ideologías comunistas implosionaron, abriendo a la religión espacios que habían permanecido cerrados durante varias generaciones. En la mayoría de los lugares, las iglesias principales resurgirían, lo que colmaría el vacío creado, aunque con suerte dispar. Con todo, la apertura de las compuertas permitiría igualmente la tumultuosa irrupción de nuevas formas de religión. Las interrogantes que de aquí se deducen nos resultarán ya familiares: ¿a qué formas de religión ha de darse favorable acogida y a cuáles no, y quién habrá de decidir en uno

u otro sentido? Se trata de un debate que, además de repetirse, uno tras otro, en los distintos países sujetos a este proceso, ha acompañado en todos ellos a una doble búsqueda: no sólo a la encaminada a encontrar instituciones democráticas sino a la tendente a discernir las filosofías en que éstas se sustentan. Como ya ocurriera en Francia, también aquí habría de ser la rápida desregulación del ámbito religioso lo que viniera a promover la discusión: el catalizador ha sido el mismo en ambos casos.

Resulta interesante constatar el lugar que ocupan las iglesias principales en estos debates. Paradójicamente —o quizá no tanto—, en aquellas regiones de Europa donde las iglesias más importantes se vieron sometidas a grandes presiones, o a cosas peores, se observa en muchos casos una notable resistencia a las nuevas formas de vida religiosa. Tras haber reclamado una posición central, las iglesias históricas se muestran reacias a compartir las libertades, tan duramente conquistadas, con una multitud de confesiones rivales. En lugar de eso, estas instituciones, de carácter esencialmente territorial, se confabulan para «proteger» tanto el espacio físico del que forman parte como a las poblaciones que viven en él. Contempladas desde un punto de vista diferente —y se trata de una perspectiva central en el conjunto de este libro—, constatamos una vez más la existencia de una evidente colisión entre la comprensión europea de la religión y las tendencias congregacionales de los Estados Unidos. A juicio de algunos miembros de la jerarquía eclesiástica europea, especialmente en el caso de aquellos que salen de varias décadas de resistencia al comunismo, apenas hay diferencias entre los más entusiastas misioneros protestantes (muchos de los cuales vienen de los Estados Unidos) y los nuevos movimientos religiosos como tales. Ambos vienen a poner en peligro los «derechos» territoriales de las formas de religión indígenas.

Todos los esfuerzos tendentes a suavizar estos encontronazos están plagados de dificultades. Obligan, entre otras cosas, a redactar una constitución y a administrar la economía y las propiedades de las partes —dándose obviamente la circunstancia de que este último tipo de detalles vienen a incidir en un gran número de intereses creados y a cuestionar siglos de arraigados presupuestos relativos a la índole del poder local y nacional—. No es posible proceder aquí a un debate detallado de estas cuestiones, salvo para señalar que la claridad conceptual que acostumbra a exhibir Beckford no siempre se halla en estos debates tan presente como debiera⁵. Y lo cierto es que no resulta demasiado sorprendente que surjan tales dificultades, dadas las agitadas circunstancias en que hubieron de adoptarse dichas disposiciones. No obstante, hay ocasiones en que los intentos de hallar alguna solución a tan difíciles cuestiones crean casi tantos problemas como los que resuelven, lo que determina que los debates vayan a prolongarse hasta bien entrado el siglo XXI.

⁵ Véase en particular los estudios monográficos que reúne Richardson (2004).

Los debates sociológicos que rodean a la nueva era (y a las muchas ideas asociadas con esta noción) son, en cambio, notablemente diferentes. Nos encontramos aquí frente a un campo de investigación en el que destacan más los aspectos personales que los colectivos —los individuos tienen entera libertad para adentrarse o no en una amplia gama de creencias y prácticas, guiándose más por sus motivaciones internas que por cualquier forma de coerción exterior—. De ahí que las cuestiones relacionadas con las formas institucionales de religión apenas resulten ahora relevantes. Los puntos críticos, de haber alguno, se producen en las superficies de contacto con las religiones organizadas (particularmente en el caso de sus versiones más dogmáticas). ¿Son compatibles estas cuestiones con las doctrinas de la nueva era? Un segundo conjunto de elementos nos remite a las relaciones entre la nueva era y el núcleo troncal de la sociedad, temas que constituyen el eje central de los escritos de Paul Heelas (1996, 2008)⁶.

En primer lugar, lo más importante es comprender la naturaleza del asunto. La nueva era, en tanto que periodo presidido por el individualismo espiritual, incluye todo un conjunto de ideas diversas, mal definidas y un tanto amorfas cuya cohesión depende de un número relativamente reducido de temas recurrentes y transversales de alcance general —temas que ponen el acento de manera muy particular en el yo, en el autodescubrimiento y en una cierta tendencia a «conectar»—. Los primeros (es decir, los aspectos relacionados con el yo) constituyen el sustrato esencial de la autoespiritualidad (el Dios que me habita, la consecución de la plenitud, de la realización de los potenciales personales, la idea de «hacer las cosas a nuestra manera», etc.). Los segundos (esto es, los temas que se relacionan con la noción de «conectar») pueden encontrarse en muy diversos planos: reflejan tanto la interconexión de los componentes de la persona (el engarce entre la mente, el cuerpo y el espíritu) como la interrelación de todo cuanto existe en el universo (cada individuo forma parte de un todo cósmico). Los terrenos en que estas ideas encuentran suelo propicio para germinar y crecer son asimismo muy variados, aunque se disponen a lo largo de un continuo. Y, si en uno de los extremos de ese continuo —el más «radical»— podemos hallar, entre otras cosas, nuevas formas de capitalismo y de gestión de negocios (entendiendo al yo como líder empresarial), en su otra punta —algo más «moderada»— encontramos un abanico de terapias de carácter fundamentalmente holístico (cuando el yo precisa de sanación). Entre uno y otro extremo observamos una sucesión de aplicaciones, ya sea en el ámbito editorial (en el que existe una enorme variedad), en el de las formas de la educación alternativa (aquellas que ponen el acento en el

⁶ Paul Heelas no es el único autor que trabaja en este campo. Las obras de Marion Bowman (Sutcliffe y Bowman, 2000) y Michael York (1995) resultan igualmente relevantes.

autodescubrimiento del niño), en la esfera ecologista (el universo interconectado) o en las distintas modalidades de la medicina alternativa (la persona conectada).

La relación de todos estos planteamientos con las principales corrientes religiosas es compleja: aunque el individualismo espiritual congenie bien en unos casos con las formas de religión más convencionales, en otros choca con ellas. Decimos que «congenia» bien en el sentido de que ambas actitudes se niegan a considerar que el materialismo sea el objetivo primordial de la existencia humana. La felicidad no reside en la acumulación de posesiones, ya sean grandes (fuertes inversiones, casas y vacaciones) o pequeñas (compras o caprichos). De hecho, el consumo excesivo viene a indicar más la existencia de una necesidad insatisfecha que la efectividad de la autorrealización. Y afirmamos que «chocan» con las principales corrientes religiosas en la medida en que la comprensión tradicional de la doctrina cristiana tiende a subrayar más la realidad de un Dios trascendente que la de un Dios immanente —lo que significa que suele basarse más en la existencia de un Dios al que el cristiano se somete que en la presencia de un Dios interior (uno de los principios centrales de las doctrinas de la nueva era).

Con todo, la distinción entre lo nuevo y lo tradicional dista mucho de resultar nítida en este caso. En el corpus de la doctrina cristiana existen, como siempre ha ocurrido, diferentes —y de hecho contradictorias— líneas de pensamiento, y unas conceden más espacio que otras al yo (circunstancia que ya resaltamos en la p. 197). De ahí la diversidad de reacciones que suscita la nueva era. En un extremo del espectro encontramos a las iglesias que sostienen muchos de los aspectos doctrinales de la nueva era, cuando no todos, y que los consideran una fuente de inspiración o de sabia prudencia para el cristiano. Uno de los ejemplos más evidentes es el que nos ofrece la parroquia de Santiago de Piccadilly, en Londres⁷. En el otro extremo se sitúan aquellas congregaciones que juzgan las ideas de la nueva era bajo una luz notablemente más negativa. A los ojos de los defensores de este punto de vista, las mencionadas nociones no presentan tanto el aspecto de convicciones erróneas como el de elementos peligrosos que es preciso evitar a toda costa. Hay importantes sectores de la confesión evangélica que son de este parecer, aunque no todos lo sigan. Lo que se observa es, paradójicamente, que las formas de cristianismo que aceptan alguno de los aspectos del individualismo espiritual, o incluso todos —al menos en la forma, ya que no en cuanto al contenido—, son justamente aquellas que más prosperan en la actualidad. Esto significa que las iglesias beneficiadas por el individualismo espiritual son las de tipo carismático que hemos descrito en el capítulo anterior, iglesias que encuentran el mejor y más admirable ejemplo en el Proyecto Kendall

⁷ Véase <http://www.st-james-piccadilly.org/>.

(esto es, en la noción de cristianismo subjetivo que expone Woodhead). Sin embargo, las iglesias que rechazan tanto la forma como el contenido —es decir, las iglesias más rígidamente basadas en la Biblia— no sólo se muestran abiertamente hostiles a la nueva era, sino que son asimismo las que más problemas están padeciendo.

Estas reacciones han de analizarse en el contexto de las mutaciones experimentadas por la sociedad moderna. Y aquí es donde la obra de Paul Heelas adquiere un carácter central en la argumentación. Heelas lleva más de una década observando con gran atención las religiones antiguas. Y en el transcurso de ese tiempo no sólo ha visto evolucionar sus propias posiciones, sino que también ha asistido a la transformación del campo de estudio mismo. En *Spiritualities of Life*, por ejemplo, deja constancia de un interesante conjunto de cambios generacionales. En primer lugar, podemos hallar las líneas maestras de los antecedentes históricos de la nueva era como tal —antecedentes de los que no hemos de preocuparnos aquí (salvo para señalar que las ideas mismas no son en modo alguno «nuevas»)—. Se trata de planteamientos que amainan y recobran fuerza de manera periódica. Ahora bien, ¿cuál es la razón que explica que a finales del siglo XX hayan pasado a ocupar el centro del escenario? De acuerdo con Heelas, la primera irrupción de esta filosofía se produce en la década de los sesenta, un periodo en el que la indagación espiritual coincide con la proliferación de los nuevos movimientos religiosos que ya hemos señalado. Y tanto esa inquietud espiritual como los mencionados movimientos religiosos eran síntomas del surgimiento de tendencias contraculturales, unas tendencias que acostumbra a aparecer en el momento en que empiezan a verse asediadas las instituciones tradicionales en general, no sólo las religiosas. Además, cada innovación se constituye en estímulo para la siguiente. Ciertas formas de individualismo espiritual se transformarían efectivamente en movimientos religiosos nuevos (de lo cual son ejemplo evidente las iniciativas centradas en el desarrollo del potencial humano), mientras que otros evitarían claramente toda forma de organización.

Sin embargo, si las corrientes dominantes evolucionan, lo mismo cabe decir de las tendencias marginales. Al dejar paso los años sesenta a una década marcada por un aplomo mucho menor, aparecerían en escena varias formas nuevas de individualismo espiritual. Heelas emplea la expresión «espiritualidad seminal» para describir esos cambios, cambios que irán dando lugar gradualmente al «capitalismo de producción moderada» de la década de los ochenta. Las líneas de conexión con otras disciplinas aparecen inmediatamente claras —pensemos, por ejemplo, en los puentes de unión con la psicología social y la gestión de negocios, dado que en ambos casos se insiste cada vez más en la activación del potencial humano, sea en beneficio del balance empresarial o del disfrute del ocio—. La vida y el trabajo vuelven a enlazar al descubrir los individuos los distintos modos en que pueden contribuir, sean hombres o mujeres, a muy diferen-

tes objetivos (objetivos que en unos casos están asociados con el empeño capitalista y que en otros se oponen a él). La década de los noventa abre un nuevo capítulo en este proceso, ya que en ella se insistirá cada vez más el bienestar. Éste es el punto en que las muy distintas tendencias que acabamos de enumerar vienen a confluir en una noción: la de «sentirse uno lo mejor posible». Es también la década en que las ideas asociadas con el individualismo espiritual comienzan a integrarse de forma cada vez más visible en las corrientes sociales dominantes, tema que desarrollaremos en el capítulo XI. Ya no es necesario ir a buscar los productos propios de la nueva era en establecimientos alternativos o en tiendas especializadas, dado que cada vez resulta más fácil encontrarlos en las avenidas más transitadas.

¿Cuál es entonces la situación en la primera década del siglo XXI? ¿Podemos decir que, a medida que las formas más tradicionales de religión comienzan a difuminarse, las sociedades occidentales se muestran más que dispuestas a entregarse a la espiritualidad? ¿Se trata además de un proceso que se verifica siempre de la misma forma? En este punto convergemos con el debate expuesto en el capítulo anterior, de modo que hemos de retomar una vez más las conclusiones del Proyecto Kendal –centrándonos, para ser más exactos, en su dimensión comparativa–. Los autores de este estudio analizan con cierto detalle el caso de los Estados Unidos, llegando a la conclusión de que el paso del ámbito congregacional al holístico no es un cambio que se esté produciendo únicamente en los Estados Unidos, aunque en este país resulte hallarse en una fase más avanzada que la que se observa en Gran Bretaña (Heelas y Woodhead, 2004, p. 60). ¿A qué se debe esto? La respuesta guarda relación, como siempre, con la capacidad del mercado estadounidense para adaptarse a las cambiantes necesidades de la población. Tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña se abren nuevos espacios, pero las respuestas institucionales son diferentes. En los Estados Unidos son las iglesias holísticas, las de la nueva era o las empeñadas en nuevas «búsquedas» espirituales las que vienen a colmar dichos espacios, mientras que en Gran Bretaña es menos probable que ocurra otro tanto. Puede que una parroquia de la Iglesia de Inglaterra abrace al menos algunos de los aspectos propios de las experiencias que propugnan la nueva era o las tendencias holísticas –la parroquia londinense de Santiago de Piccadilly constituye una posibilidad, y las iglesias carismáticas otra–, pero resulta bastante más difícil que las iglesias corrientes sigan ese mismo ejemplo, aun en el caso de que desearan hacerlo, dadas las limitaciones que encorsetan el sistema parroquial.

De ahí que a este lado del Atlántico tengamos un escenario notablemente distinto. No hay duda de que los británicos tratan de hallar satisfacción espiritual, ni más ni menos que sus equivalentes estadounidenses. Sin embargo, lo hacen de manera distinta, y en esa búsqueda los afecta,

como siempre, el contexto del que forman parte. Una vez más, el ejemplo de la princesa Diana ilustra interesante y conmovedoramente el caso, permitiéndonos concluir de forma gráfica este apartado. Al igual que otros muchos ciudadanos ingleses, Diana no sólo recibió el bautismo en el seno de la Iglesia de Inglaterra, sino que se educó al calor de dicha institución, en la que también celebraría su enlace con el príncipe Carlos. Al comenzar a desmoronarse su matrimonio, Diana trataría de hallar consuelo en un gran número de ámbitos, entre los cuales cabe citar los relacionados con las formas alternativas de la espiritualidad –una faceta de su personalidad a la que el público respondería de forma muy marcada, especialmente tras sobrevenirle la muerte–. El «yo» de Diana, así como su evidente condición mortal, hallaría expresión en la colocación de ramos de flores, la iluminación de velas y la estampación de rúbricas en los libros conmemorativos. Y, a la inversa, lo que brillará por su ausencia será toda tentación de juzgar su conducta. No obstante, su funeral tuvo lugar en la misma iglesia en la que Diana dio sus primeros pasos –ya estemos hablando de la ceremonia pública celebrada en la abadía de Westminster o de los actos de recogimiento organizados en su domicilio del condado de Northampton–, una decisión que el conjunto de la población respaldaría con toda claridad (Davie y Martin, 1999). Curiosamente, Billings (2004) destacará exactamente el mismo extremo al proceder al examen paralelo que realiza de la situación de la religión en la ciudad de Kendal. El autor, que es un párroco de gran experiencia, presta la más esmerada atención a los servicios religiosos efectuados en ocasiones especiales y al papel que constantemente desempeñan dichos servicios en la vida de la población local –una característica que no está presente en el Proyecto Kendal, cuya índole es más sociológica–. De hecho, para completar el estudio de la religión en esta población inglesa tan inusitadamente bien analizada, han de examinarse cuidadosamente ambas fuentes.

LAS COMUNIDADES DE FE NO TRADICIONALES

Los nuevos movimientos religiosos y la nueva era plantean importantes cuestiones al sociólogo de la religión. Con todo, en ambos casos el número de personas implicadas es relativamente reducido. Las minorías religiosas que han emigrado a Europa por razones económicas son en cambio mucho más amplias. En este sentido, lo que se observa en toda Europa es que han ido surgiendo distintas pautas de comportamiento a medida que las minorías han ido interactuando, como es habitual, con las sociedades receptoras y produciendo, en consecuencia, diferentes formas de acomodo. Las cuestiones que resultan problemáticas en una determinada sociedad no lo son en cambio en otra –y conviene recordar que la explicación de estos contrastes remite frecuentemente a los roces y las

tensiones presentes en el seno de la sociedad de acogida, no a los que puedan circular entre los miembros de la minoría en cuestión—. Será esta relación la que integre la sustancia de los próximos apartados.

En primer lugar, es importante exponer, siquiera de forma esquemática, las cifras y datos que conforman la cuestión. Buijs y Rath (2006) ofrecen un útil cuadro resumido de la situación —al menos por lo que hace al caso de los musulmanes—, cuadro que reproducimos aquí mismo, en la tabla 8.1. Pueden hallarse estadísticas adicionales en una creciente lista de títulos, de los cuales resaltaremos los de Maréchal (2002), Allievi y Nielsen (2003), Esposito y Burgat (2003), Cesari (2004), Nielsen (2004), Cesari y McLoughlin (2005), Klausen (2005) y Garton Ash (2006)⁸. Como es obvio, estamos aquí ante un campo de estudio que se halla en plena efervescencia.

Tabla 8.1 Datos estimativos del volumen de población musulmana en Europa⁹

País	Población total	Población musulmana
Alemania	82.000.000	3.040.000
Austria	8.102.600	300.000
Bélgica	10.192.240	370.000
Bulgaria	8.487.317	1.110.000
Dinamarca	5.330.020	150.000
España	40.202.160	300-400.000
Finlandia	5.171.302	20.000
Francia	56.000.000	4-5.000.000
Grecia	10.000.000	370.000
Hungría	10.043.000	20-30.000
Italia	56.778.031	700.000
Luxemburgo	435.000	3.800
Países Bajos	15.760.225	695.600
Polonia	38.667.000	15.000
Portugal	9.853.000	30-38.000

⁸ En Nielsen (2004) puede hallarse un amplio estudio bibliográfico.

⁹ La información contenida en esta tabla ha sido tomada de Maréchal (2002). Las estimaciones son aproximadas y no sólo proceden de diferentes fuentes sino de años distintos. He resistido la tentación de actualizarla, ya que sólo habría podido hacerlo en unos casos pero no en otros. En la siguiente página electrónica podrán encontrarse estadísticas de la mayoría de los países europeos y, además, los datos se ponen periódicamente al día: véase «Muslims in Europe: Country Guide», <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4385768.stm>.

Reino Unido	55.000.000	1.406.000
Rumanía	22.500.000	60.000
Suecia	8.876.611	250-300.000
Suiza	7.304.109	310.000

Tabla tomada, con ligeras modificaciones, de Buijs y Rath (2006, p. 7)

Lo esencial del asunto resulta meridianamente claro. A mediados de la década de los setenta, al despegar las principales economías de Europa, es decir, las de Gran Bretaña, Francia y Alemania Occidental, se produjo una urgente necesidad de mano de obra nueva. Como es lógico, cada una de esas sociedades recurriría a un sitio diferente al objeto de satisfacer sus necesidades, poniendo en su caso la mira en las antiguas colonias. Por eso se producen en Gran Bretaña dos tipos de inmigración muy distintos: uno procedente de las Indias Occidentales y otro venido del subcontinente indio —y en tanto en uno como en otro caso las implicaciones para la vida religiosa del país resultarán correspondientemente desiguales—. Los afrocaribeños eran cristianos —y en muchos sentidos su cristianismo era un cristianismo más «elaborado» que el de los británicos—. Sin embargo, la manifestación de su religiosidad resultaba asimismo más exuberante, circunstancia que conduciría a la aparición de tensiones con las iglesias de la sociedad receptora. Ya fuera por razones raciales o litúrgicas, los recién llegados se verían cada vez más apartados de las corrientes religiosas dominantes, creando entonces iglesias afrocaribeñas para su propia gente —iglesias que se han transformado con el tiempo en comunidades cristianas dinámicas y activas que han llegado a convertirse incluso en motivo de envidia para las religiones vinculadas al tronco social principal—. Los inmigrantes llegados del Asia meridional poseían características completamente diferentes. Los musulmanes de Pakistán y Bangladesh vendrían acompañados de hindúes, sijes y otros musulmanes de la India, trayendo consigo las tensiones religiosas que lamentablemente ha venido conociendo el subcontinente tras la partición de la India. Conjuntos de población que habían vivido separados al otro extremo del mundo se encontrarían de pronto en estrecho contacto en las ciudades británicas. Los problemas que existen entre las distintas confesiones constituyen por tanto un elemento inevitable de la evolución histórica de los acontecimientos, lo que tampoco contribuye a allanar las relaciones entre los inmigrantes y la sociedad receptora, predominantemente cristiana.

Se observa un proceso similar al otro lado del Canal de la Mancha, aunque en este caso la Francia metropolitana habría de dar acogida a una población que, procedente del norte de África, era de índole bastante más homogénea. Con razón o sin ella, el habla popular francesa utiliza las palabras «árabe» y «musulmán» a manera de voces equivalentes para de-

signar a estas comunidades. Es algo que no podría suceder en Gran Bretaña, donde los musulmanes rara vez son árabes, hallándose representados por una enorme variedad de nacionalidades, etnias y lenguas. Para atender la demanda de mano de obra surgida con la economía de posguerra, Alemania Occidental pondría sus miras en otras poblaciones, volviéndose en esta ocasión hacia Turquía y la antigua Yugoslavia, aunque constituyendo en cada caso una agrupación confesional característicamente musulmana. Después del año 1989, la llegada al país de mano de obra barata procedente de los países del Este introduciría tensiones nuevas en la situación alemana. Por último, los Países Bajos optarían por incentivar la inmigración venida de sus antiguos territorios coloniales, principalmente de Surinam, aunque también de Turquía y, ya en época más reciente, de Marruecos. En los Países Bajos, la cifra general de población inmigrante es menor, pero también lo es la superficie del Estado —circunstancia que se deja sentir notablemente y que da pie al surgimiento de molestias muy específicas—. Y hay otro hecho importante: en cada uno de los casos anteriormente expuestos, las poblaciones inmigradas se encuentran ya en la tercera generación, de modo que no sólo es posible realizar análisis longitudinales sino también estudios comparativos. Además, cada generación presenta problemas propios —consistentes en distintas combinaciones de asimilación y diferencia.

En la última década del siglo xx ha venido sucediendo algo bastante distinto. Los países europeos que tradicionalmente han operado como focos de emigración —en especial España, Italia y Grecia— han empezado a convertirse en polos de atracción de inmigrantes, y lo mismo puede decirse de las sociedades nórdicas. Lo que ha ocurrido, una vez más, es que la expansión de la economía, unida al descenso de las tasas de natalidad, ha generado una notable demanda de mano de obra, circunstancia particularmente acusada en el norte de Europa, donde la existencia de un extenso Estado del bienestar actúa claramente como elemento de atracción en algunos casos, entre los que cabe destacar el del creciente número de personas que buscan asilo político. En aquellas sociedades cuya población receptora tiende a sobrevalorar de manera muy marcada las cifras totales del censo inmigrante —y dentro de él las correspondientes al número de los que piden asilo político—, la distinción de quienes solicitan la acogida por auténticas razones de peso de quienes lo hacen con menos fundamento se ha convertido en un problema político «candente».

Aquí es donde cobran mayor relevancia los cambios demográficos, y también donde las transformaciones presentan mayor complejidad. En la mayoría de las sociedades de la Europa occidental existe una conciencia cada vez mayor de que la relación entre el sector activo y el pasivo de la población está experimentando una modificación sustancial, hasta el punto de que el primero no es ya capaz de sostener al segundo, en cuyas filas crece continuamente el número de personas jubiladas. Se trata, además,

de una circunstancia que afecta tanto a los países del sur de Europa como a los del norte. De ahí que resulte necesario hallar fuentes alternativas de mano de obra —no sólo para realizar el trabajo en sí, sino para aumentar el porcentaje de población trabajadora—. En este sentido puede apreciarse la aparición de pautas interesantes, especialmente en términos de género. En el norte de Italia, por ejemplo, las mujeres italianas se han liberado de las tareas domésticas, que han quedado a cargo de mujeres filipinas o albanesas, quienes, a su vez, se ven obligadas a dejar un «vacío» en sus propios hogares. Resulta interesante constatar que la sociedad italiana encuentra más sencilla la absorción de las poblaciones filipinas (de confesión católica) que la asimilación de las albanesas (de fe musulmana), pese a que el tamaño de la población albanesa sea bastante reducido en términos absolutos.

Ahora bien, ¿qué sucederá cuando los que hoy trabajan para que los europeos puedan disfrutar, bien de una carrera profesional, bien de una jubilación relativamente prolongada, pasen a convertirse a su vez en clases pasivas y vengán a depender de un modo u otro del sistema de bienestar? Éste es el punto en el que las tensiones comienzan a materializarse, como ya sucediera en Gran Bretaña, Francia, Alemania Occidental y los Países Bajos al disolverse la próspera década de los sesenta en la notablemente menos boyante de los setenta. En los años setenta se produjeron dos hechos simultáneos. Por un lado, determinados grupos de personas, inicialmente considerados como trabajadores inmigrantes —gentes que iban y venían en función de las necesidades de la economía—, empezaban a convertirse, junto con sus familias, en un elemento permanente de las sociedades europeas. Y, precisamente en ese mismo momento, los indicadores económicos empezaron a caer, incrementándose el desempleo y la competencia por los puestos de trabajo, la vivienda y las plazas escolares. En esas condiciones se entiende que los europeos que se hallaban en una situación económica más vulnerable se mostraran recelosos respecto de las poblaciones recién llegadas, circunstancia que desembocaría en la extensa agitación urbana que habrían de conocer las décadas de los setenta y ochenta, periodos en los que las tensiones raciales y étnicas desempeñarían un papel significativo.

Nos vemos así, una vez más, ante un tipo de episodio del que ya hemos oído hablar muchas veces y que en sí mismo no resulta decisivo para los objetivos de este capítulo. En este caso ha de hacerse hincapié en las dimensiones religiosas del «problema», lo que no sólo nos lleva a prestar atención a las comunidades religiosas mismas, sino a las más amplias cuestiones que éstas suscitan en cuanto a la comprensión de la religión en la Europa moderna —fijándonos en particular en los asuntos relacionados con el desafío planteado a la noción de privatización—. Nos centraremos en el estudio de tres casos prácticos: el de Gran Bretaña, el de Francia y el de los Países Bajos —es decir, todos los países que han experimentado

durante bastante tiempo las implicaciones de vivir en compañía de comunidades confesionales distintas a las tradicionales y que, no obstante, han logrado adaptarse a los cambios subsiguientes de distintas formas—. En la conclusión nos ocuparemos del caso danés.

Tres catalizadores

Estos tres estudios monográficos giran en torno a un episodio particular. Dos de ellos se remontan a finales de la década de los ochenta y, al menos en sus fases iniciales, aparecen tratados en un capítulo concreto de *Religion in Modern Europe* (Davie, 2000a). Me estoy refiriendo a la controversia suscitada por el caso de Salman Rushdie en Gran Bretaña y el *affaire du foulard* en Francia. Hasta cierto punto, el primero de los ejemplos citados se ha resuelto parcialmente, pese a que los elementos de la polémica sigan despertando algún eco (véase más adelante) y a que la fetua continúe formalmente en vigor. El segundo asunto ha resultado ser más correoso, y revela exactamente las mismas cuestiones que el debate sobre los nuevos movimientos religiosos —lo que, por un lado, significa que este episodio nos proporciona tanta información sobre Francia como sobre el islam y, por otro, que la idea de religión que vino a instituir la ley francesa de 1905 sigue vigente cien años después—. El problema reside en que las circunstancias del siglo XXI han sido en buena medida circunstancias que nadie ha sabido prever. El ejemplo holandés presenta sin embargo bastantes diferencias respecto de los anteriores. En este caso puede considerarse que el factor desencadenante fueron dos sucesos extremadamente violentos: los asesinatos de Pim Fortuyn y Theo van Gogh en 2002 y 2004 respectivamente. Un país como Holanda, en el que la tolerancia es una virtud básica, se ha visto sumido en el desconcierto al tratar de hallar un sentido a estos acontecimientos.

Empecemos por tanto por el caso británico. Los hechos pueden resumirse en una frase o dos¹⁰: en el año 1988 Salman Rushdie publicó una novela titulada *Los versos satánicos*. Tras ello se dejarían oír muy pronto las protestas de los musulmanes, protestas asociadas, entre otras cosas, a actos como la quema de libros. En febrero del año 1989, el ayatolá Jomeini promulgó una fetua en la que se declaraba al autor culpable del delito de blasfemia, de modo que Rushdie se vio obligado a esconderse. En diciembre de 1990, Rushdie «afirmó» haber abrazado el islam —un elemento clave en la cadena de acontecimientos, aunque no daría lugar a ninguna contrapartida por parte de las autoridades religiosas de Irán, que ratificarían la fetua—. Fuera de Gran Bretaña se produjeron varios episodios violentos, entre ellos el del apuñalamiento mortal del traductor japonés de la

obra. En resumen, nos encontramos aquí ante un episodio que parece transgredir todos los supuestos en que se basa una sociedad moderna, liberal y supuestamente tolerante. El hecho de que el propio Rushdie fuera a su vez de origen mixto, indio e islámico, no contribuye sino a añadir un elemento de extrañeza más a todo el suceso.

¿Qué es lo que subyace a estos acontecimientos, y cómo hemos de entenderlos hoy, cuando ya han transcurrido cerca de quince años desde la publicación de la novela? Recupero aquí los párrafos que escribí hace unos siete años, ya que los elementos decisivos no han cambiado. En primer lugar, es importante hacerse una idea de los motivos que pueden haber llevado a los musulmanes a considerar que *Los versos satánicos* sean una obra tan gravemente ofensiva para ellos. En otras palabras, ¿cómo es que un libro «blasfemo» que nadie tiene obligación de leer a menos que lo desee puede llevar a la comunidad musulmana a alimentar sentimientos tan intensos? Éstas son las preguntas que el británico (o el europeo) corriente considera prácticamente imposibles de responder. Para dominar el conjunto de supuestos vigentes en el mundo musulmán, y más aún para entender el impacto emocional que produjeron *Los versos satánicos* en una comunidad que ya se hallaba en posición vulnerable, la mentalidad europea ha de dar un enorme salto con la imaginación. Y además éste es justamente el punto en el que se impone la lógica de la Ilustración. El pensamiento de los europeos separa el sujeto del objeto y encuentra difícil comprender los puntos de vista de una cosmovisión incapaz de establecer esa misma distinción. Esto es algo que le sucede tanto al cristiano como al no creyente. Es muy posible que a los cristianos educados en la atmósfera reinante en el periodo posilustrado no les gusten las obras de arte, sean plásticas o literarias, que ridiculizan el cristianismo o se lo toman a la ligera, pero no por eso carecen de la capacidad de distanciarse personalmente de esos ataques y de separar de ellos sus propias creencias. Y es que, si bien a juicio de la mayoría de los cristianos (aunque no a los ojos de todos) tales episodios pueden acaso carecer de gusto y de discreción, no por ello vienen a dañar la «fe» misma¹¹. Sin embargo, para el creyente musulmán esta distinción resulta mucho más difícil de establecer, de ahí que su noción de blasfemia sea notablemente distinta. En el nuevo milenio, son muchos los europeos que lo consideran un concepto prácticamente irrelevante, mientras que, para los musulmanes, es una idea central en su vida cotidiana.

Rushdie no ocupa ya los titulares, pero las cuestiones de base siguen abí. De este modo podemos encontrar una derivación interesante, por ejemplo, en la concatenación de dos acontecimientos ocurridos a finales

¹⁰ Para un examen más detallado, véase Davie (2000a, pp. 126-130).

¹¹ Puede hallarse una excepción parcial a esta asunción en la oleada de protestas que levantó el estreno de *Jerry Springer: The Opera* en enero de 2005. Curiosamente, el espectáculo resultaba aceptable en el West End londinense pero no, al parecer, en la televisión generalista.

de 2004 –ambos característicamente británicos–. En diciembre de ese año, el Birmingham's Repertory Theatre llevó a las tablas una obra titulada *Behzti* –palabra que significa «deshonra»– y cuya autora es una dramaturga sij. Unas cuantas escenas en concreto –en las que se mostraban actitudes de sexo y violencia en el interior de un templo sij– incomodaron a la comunidad de esa confesión. Las protestas, en principio pacíficas y limitadas a la petición de algunos cambios de poca importancia en el texto, terminaron convirtiéndose en violentas expresiones de desaprobación, de modo que al final la obra cayó del cartel, fundamentalmente por razones de seguridad, de forma que se reactivó el debate público sobre la libertad de expresión en una sociedad multicultural. Es raro que los sij se vean envueltos en este tipo de controversias, ya que son una comunidad muy respetada en Gran Bretaña, donde el uso del turbante está perfectamente asumido –incluso en aquellas profesiones (como la policía, por ejemplo) en que es preciso vestir uniforme–. Con todo, el punto debatible sigue siendo exactamente el mismo de hace aproximadamente una década: ¿en qué medida puede una minoría impedir la publicación o la representación de un material cualquiera en una sociedad democrática por el hecho de que dicho material se juzgue ofensivo para la religión de esa minoría? Y, a la inversa, ¿puede la mayoría permitirse el lujo de limitarse a ignorar sin más los sentimientos de los grupos pequeños pero significativos que poseen visiones religiosas distintas a las vigentes en las principales corrientes confesionales? Llevados al extremo, ambos puntos de vista resultan no sólo intolerantes, sino inviables. Además, tampoco es una cuestión que pueda resolverse recurriendo a una invocación superficial de la tesis del carácter privado de las creencias religiosas, máxime si en la fe de la minoría no existe conceptualización alguna que permita proceder a la distinción de lo público y lo privado.

Añadamos a lo anterior el hecho, relativamente sorprendente, de que Isabel II centrara el mensaje televisado de la Navidad del año 2004 –coincidente con el periodo de inquietud sij– en la difusión de la tolerancia religiosa en todo el Reino Unido¹². El discurso, que contó con la inmediata aclamación de las comunidades confesionales británicas, no sólo vino a respaldar la presencia de distintas religiones en el país, sino que constituyó asimismo un espaldarazo para los valores positivos que acompañan a la diversidad religiosa (en una clara afirmación normativa). La reina sostuvo que la diversidad religiosa es una circunstancia que enriquece a la sociedad y que debería ser considerada un elemento de cohesión y no una amenaza –enfoques a los que hemos de sumar el hecho de que la emisión incluyera la proyección de algunas instantáneas en las que se veía a la reina visitar un templo sij y un centro musulmán–. Es importante situar todas estas observaciones en su contexto. La defensa de la diversidad

¹² Véase <http://www.sim64.co.uk/queens.html>.

como tal no es una idea nueva para la sociedad británica; lo que sí es nuevo, en cambio, es el reconocimiento gradual de que las diferencias religiosas deberían basarse en esa defensa, extremo que nos remite una vez más al debate de los métodos y las sugerencias que planteara en su día la baronesa Pola Manzila Uddin ante la Cámara de los Lores (véase p. 154). Resulta paradójico que en este debate en particular sean estos bastiones del privilegio social (como la monarquía y la Cámara de los Lores, parcialmente reformada) los que terminen actuando como fuentes positivas de la formación de la opinión pública. Pese a ser menos democráticas que la mayoría de las instituciones británicas, lo cierto es que parecen mostrarse, en este sentido al menos, más tolerantes que ellas (Davie, 2007)¹³.

No hay duda de que ambas instituciones mantienen una estrecha relación con la Iglesia establecida, que en este sentido es un actor de pleno derecho por méritos propios. En este caso el punto crucial consiste en comprender la diferencia que existe entre la Iglesia estatal, históricamente fuerte –una circunstancia que casi por definición hace que la institución se vuelva excluyente y exclusiva–, y su versión moderna, cuya autoafirmación es algo menos categórica. Una Iglesia estatal debilitada se encuentra en una posición diferente, y es frecuente que utilice la considerable influencia que todavía alcance a conservar más para incluir que para excluir, convirtiéndose de facto en un organismo bajo el cual vengan a cobijarse todas las comunidades confesionales de Gran Bretaña. Este paulatino paso de la exclusión a la inclusión debe interpretarse en el contexto de un rasgo común tanto al conjunto de la sociedad como a las comunidades religiosas que hoy se hallan presentes en su seno: el de su naturaleza mudadiza. Con el paso del tiempo se han ido produciendo múltiples reajustes (y, como siempre, de un modo pragmático y progresivo), circunstancia que ha terminado desembocando en una divergencia creciente, aunque gradualmente instaurada, entre creyentes y no creyentes. En términos bastante más positivos, y en un plano muy distinto al de la convergencia entre las diferentes «personas de fe», cada vez se comprende con mayor claridad que las comunidades confesionales (es decir, los diversos colectivos) son y han de seguir siendo un elemento inherente de las sociedades tolerantes y progresistas.

La situación que existe en Francia apenas difiere de la que acabamos de exponer. En este caso el catalizador viene dado por el *affaire du foulard*, un desencadenante que se manifiesta en una serie de incidentes que se inician, una vez más, a finales de la década de los ochenta. El asunto comenzó al ser expulsadas de clase tres jóvenes alumnas de un colegio público de un barrio periférico situado al norte de París por llevar el pañuelo islámico. Las razones de esta medida han de buscarse en el proceso histó-

¹³ Aparte de la propia reina, el príncipe Carlos se ha convertido en un declarado campeón del islam.

rico que ya hemos descrito brevemente al dedicar un apartado del presente capítulo a los nuevos movimientos religiosos –principalmente al surgimiento en Francia de una ideología laica (*laïcité*) y de un conjunto de instituciones (el Estado y la escuela) destinadas a crear, sostener y transmitir dicha ideología–. Los paralelismos con la Iglesia católica resultan evidentes, y ya hemos hablado de ellos con cierta extensión. La consecuencia de este estado de cosas es que el sistema estatal ha proscrito de su esfera la presencia de la religión y la exhibición de símbolos religiosos –de ahí que el pañuelo islámico resulte problemático, ya que se lo considera un artefacto religioso (similar de hecho al hábito de una monja)–. Más difícil resulta en cambio responder a otra pregunta: la de por qué se han tolerado los artefactos cristianos y judíos (la cruz y la kipá) durante buena parte del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. ¿A qué se debe que el pañuelo islámico sea visto como un elemento cualitativamente diferente, y cuál es la razón de que haya provocado una cascada de expulsiones, deliberaciones, decretos ministeriales, comisiones y leyes además de una acalorada e irresuelta polémica pública?

Hoy tenemos a nuestra disposición, tanto en inglés como en francés, todo un conjunto de exposiciones claras de esta secuencia de acontecimientos, así como una serie de explicaciones de las ideologías que subyacen a los hechos¹⁴. Entre esas exposiciones cabe mencionar las que no sólo intentan aprehender realmente los principios del laicismo sino que trazan una pormenorizada lista cronológica de los acontecimientos ocurridos a partir del año 1989, acontecimientos entre los que destacan la expulsión del colegio de las chicas musulmanas, los distintos y no siempre coherentes intentos de hallar una solución al problema, la evidente dificultad de determinar categóricamente en qué consiste un símbolo de «ostentación» religiosa, la creación de la Comisión Stasi en julio de 2003, la difusión –a finales de ese mismo año– del informe elaborado por sus componentes y, por último, la promulgación en marzo de 2004 (y por aplastante mayoría) de una nueva ley por la que se excluyen inequívocamente los símbolos religiosos del sistema educativo público. «En los colegios públicos de enseñanza elemental, en los *collèges* y los *lycées* [institutos de enseñanza media], se prohíbe a los estudiantes vestir símbolos o atuendos que redunden en la manifiesta exhibición de una particular afiliación religiosa»¹⁵. Además, la ley cuenta con el respaldo de la población francesa: de hecho, al aprobar esta ley, Francia ha actuado con una

¹⁴ Véase, por ejemplo, Freedman (2004), Gemie (2004) o Laurence y Vaisse (2005). Véanse también los extensos reportajes aparecidos en la prensa a raíz de la promulgación de unas leyes que proporcionan marco jurídico al principio de la *laïcité*, como las aprobadas en marzo de 2004. Jean Banbérrot es, en este sentido, la principal autoridad francesa.

¹⁵ El texto original francés de la ley dice lo siguiente: «Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou de tenues par lesquelles les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit», ley 228 de 25 de marzo de 2004.

admirable coherencia interna, ya que ha hecho cumplir una serie de códigos perfectamente entendibles desde la perspectiva lógica del sistema democrático francés. Y el país también reaccionaría con la misma coherencia ante la extendida agitación que habría de vivir en el otoño de 2005, agitación cuyo principal, aunque no único, factor desencadenante sería justamente el descontento de la comunidad musulmana.

Hasta época reciente¹⁶ ha resultado notablemente difícil transmitir la seriedad de estos asuntos a los estudiantes británicos –y tanto más cuanto que era habitual que al menos algunos de los integrantes del grupo estudiantil hubieran pasado buena parte de su vida escolar compartiendo el aula con chicas musulmanas que llevaban el pañuelo–. ¿Cuál es entonces el problema? La respuesta nos remite a las evidentes tensiones que existen entre el pluralismo, la tolerancia y la democracia. Tanto en términos constitucionales como institucionales, Francia es, sin duda alguna, una sociedad más democrática que la británica –no hay monarquía, y tampoco existe una Cámara de los Lores (pese a la reforma parcialmente democratizadora que ha experimentado la institución) ni una Iglesia estatal–. Además, la filosofía política que subyace a esta democracia estimula decididamente la asimilación a la cultura francesa –con el objetivo, meridianamente positivo, de que todos los ciudadanos disfruten de derechos similares–. De ahí que se desconfíe de las lealtades alternativas –ya sea a la religión o a cualquier otra cosa–. En Francia, por tanto, el término *comunitarismo* posee carácter peyorativo, ya que implica la dilución del pleno compromiso con la nación que encarna en el Estado francés. En Gran Bretaña, la palabra equivalente (así como la idea a la que apunta) recibe en cambio una acogida favorable: en otras palabras, los británicos optan por la afirmación de las identidades grupales, aunque posean raigambre religiosa. De aquí se sigue que el sistema resulta menos democrático (en sentido formal) pero marcadamente más tolerante, *si por tolerancia entendemos la aceptación de las diferencias, sean grupales o individuales* y el derecho a exhibir, tanto en la vida pública como en la privada, símbolos que señalen la pertenencia a dicho grupo.

¿Logrará perdurar esa tolerancia tras los atentados del 7 de julio de 2005 y las posteriores «alertas» surgidas apenas un año después? En el momento en que redacto estas líneas es todavía muy pronto para determinarlo. Lo que está claro es que, en la sociedad británica, los atentados de Londres han avivado aún más el debate sobre las confesiones religiosas y las comunidades confesionales. La cuestión es hoy urgente. Si nos fijamos en los aspectos negativos, no hay duda de que esos sucesos han dado lugar a un señalado incremento en el nivel de acoso, cuando no de violen-

¹⁶ En el otoño del año 2006 tuvo lugar en Gran Bretaña un amplio debate sobre la indumentaria musulmana. Los estudiantes británicos son hoy mucho más conscientes que hace sólo unos pocos años de las implicaciones que tiene el asunto.

cia, a que se hallan expuestas las comunidades musulmanas de Gran Bretaña, al menos en el plazo inmediato. Si optamos por resaltar la vertiente positiva, deberemos señalar el hecho de que prácticamente todos los personajes públicos implicados en este debate hayan realizado repetidos y bien documentados esfuerzos por trazar una clara línea de separación entre la violencia de esos atentados y las enseñanzas del islam, por un lado, y las actitudes de los terroristas y las pacíficas intenciones de la inmensa mayoría de los musulmanes, por otro. Una encuesta realizada a instancias de la BBC en agosto del año 2005 ofrece un fundamento más cuantitativo a la argumentación. Los datos de dicha encuesta muestran que el multiculturalismo goza de un amplio apoyo –y más exactamente que el 62 por 100 de la población considera que «el multiculturalismo hace que la vida en Gran Bretaña resulte más agradable»¹⁷–. A largo plazo resulta en cambio más difícil predecir cómo habrán de evolucionar las cosas. La respuesta dependerá en gran medida de que esos atentados resulten ser una acción aislada o el primer ejemplo de una larga serie de atrocidades.

El caso holandés muestra, a su vez, diferencias con los dos anteriores. Una vez más, el elemento desencadenante de la secuencia de acontecimientos gira en torno a dos recientes episodios de gran violencia: el asesinato de un destacado político y el de un productor cinematográfico algo menos conocido. Los dos sucesos tuvieron lugar a plena luz del día y en sendos espacios públicos, dándose la circunstancia de que el último resultó particularmente brutal. Este tipo de acontecimientos conmocionan a cualquier sociedad democrática, pero quizá lo hagan de forma especial en el caso de la holandesa –extremo que se verá con claridad en cuanto expongamos el contexto característico de los Países Bajos–. La sociedad holandesa, al igual que su comunidad vecina, la de los ciudadanos belgas, aborda las cuestiones relacionadas con el pluralismo de un modo muy peculiar: construyendo baluartes sociales para acoger a los distintos sectores de población, baluartes en los que transcurre entera –de la cuna a la tumba– la vida de los integrantes de dichos sectores demográficos (Goudsblom, 1967; Martin, 1978). En el caso holandés existían baluartes para la Iglesia católica, la Iglesia reformada (e incluso rerreformada) y la sociedad laica, formándose así divisiones presentes en la educación, la política, los servicios sociales, la atención sanitaria, el periodismo, las actividades de ocio, etc. Este sistema se mantuvo vigente bastantes años después de terminada la Segunda Guerra Mundial, resistiendo más tiempo que la mayoría de las sociedades europeas las presiones de secularización. En Norteamérica el paralelismo más obvio es el de Quebec (véase p. 54). Sin

¹⁷ Curiosamente, la minoría musulmana tiende a hacer más bincapié que el conjunto de la población en la naturaleza fundamentalmente tolerante de la sociedad británica. Véase http://www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2005/08_august/10/poll.shtml.

embargo, al irrumpir el laicismo en los Países Bajos, el cambio fue espectacular. El hábito de asistir con regularidad a misa experimentó un descenso importantísimo, y los baluartes confesionales se vinieron igualmente abajo, lo que condujo, entre otras cosas, al surgimiento de nuevas lealtades políticas. En este sentido, las décadas cruciales fueron las de los setenta y ochenta –es decir, las correspondientes, precisamente, al periodo en que comienzan a implantarse en la sociedad holandesa las nuevas formas de vida religiosa (y en particular el islam).

Hay un segundo extremo de igual importancia: me refiero a la larga tradición de tolerancia de la sociedad holandesa, sensibilidad que ejemplifica bien el Museo de Ana Frank de Ámsterdam. En él no sólo podemos acceder al conmovedor testimonio de una notable jovencita y su familia, sino que nos vemos inmersos en un seminario práctico de tolerancia, principalmente relacionado (al menos en la época en que yo lo visité) con la cuestión homosexual. En relación con este último asunto, los holandeses se han situado a la vanguardia del cambio, como también ha ocurrido en el caso de la legalización de las drogas blandas y en el de la actitud que la población mantiene respecto de un amplio abanico de cuestiones éticas (entre las que destaca la eutanasia). En la sociedad holandesa, la aceptación de la diferencia se considera una virtud de primer orden.

En este sentido, la posición que mantenía Pim Fortuyn resulta bastante compleja. El año 2002 marcaría la fecha en que habría de irrumpir en la escena pública este político –que poseía, además de una actitud llamativa y controvertida, una buena preparación sociológica–. Siendo él mismo homosexual, mantenía que la sociedad holandesa debía aceptar su estilo de vida. Mucho más polémicos serían, sin embargo, los medios que empleara para alcanzar tal fin, ya que sugería que todos aquellos que se opusieran a ese planteamiento debían ser excluidos de la sociedad holandesa (en particular la creciente población musulmana). Esos puntos de vista resultaban chocantes a los ojos de algunas personas, pero en modo alguno puede decirse que resultaran chirriantes para todos los holandeses. Está claro que, a pesar de la célebre reputación del país, conocido por su liberalismo y su tolerancia religiosa, los planteamientos antimusulmanes de Fortuyn, unidos a los llamamientos por los que instaba a la sociedad holandesa a detener toda forma de inmigración y a sus promesas de mano dura contra la delincuencia, terminaron por tocar la fibra sensible del electorado. De ahí el surgimiento de un nuevo partido político y el considerable interés que comenzaría a despertar la recién creada formación a medida que fuera aproximándose la fecha de las elecciones. El desenlace sería no obstante dramático: 10 días antes de los comicios, y cuando se disponía a abandonar una emisora de radio en la que acababa de ser entrevistado, Pim Fortuyn caía abatido por los disparos de un defensor de los derechos de los animales, en una acción que dejaría perplejos a los holandeses.

A los efectos de este capítulo, el extremo esencial es el siguiente: ¿en qué medida cabe admitir la defensa de los valores liberales por medios que no lo son, es decir, excluyendo de la sociedad a quienes no comparten los puntos de vista de la mayoría? De ahí la específica y muy holandesa mezcla de aceptación y exclusión que distinguía a Fortuyn de otros populistas de derechas, ya que tanto por su persona como por sus planteamientos Fortuyn difiere, por ejemplo, del francés Jean-Marie Le Pen o del austriaco Jörg Haider. Su objetivo consistía en reconstruir el consenso holandés, logrando una población estable, de tendencias éticas «avanzadas», y dispuesta a aceptar los estilos de vida poco convencionales –aunque decidida a excluir a aquellos que enarbolaban valores contrarios a los de la mayoría–. La política de inmigración de Fortuyn se apoyaba precisamente en la naturaleza socialmente tolerante de los holandeses, una cualidad que este dirigente valoraba y deseaba preservar. Resulta igualmente claro que su postura encontraba eco en un significativo porcentaje del electorado holandés, dado que, pese a ser condenado por la clase política convencional, las previsiones de los sondeos preelectorales colocaban al partido en muy buena posición.

La súbita y violenta muerte de Fortuyn complica el asunto, dado que la conmoción que supuso acabaría convirtiéndolo en un mártir. El asesinato actuaría asimismo como catalizador de una serie de corrientes de opinión que llevaban décadas inactivas en Holanda. De hecho, algunos de los trabajos más interesantes que hoy se están efectuando en los Países Bajos guardan relación con el estado en que se halla actualmente la opinión –tanto en el ámbito religioso como en la esfera política– en una sociedad que ha asistido al desplome de sus vectores y de sus límites (es decir, de sus baluartes). Es cierto que los Países Bajos se han secularizado tardíamente y a gran velocidad, pero no lo es tanto que ese estado de cosas haya dado lugar a una nación de racionalistas laicos¹⁸. Lo que parece perfilarse es algo bastante más complejo, un espacio en el que se observa claramente el surgimiento de un nuevo baluarte: el del propio islam. Paradójicamente, el sistema mismo ha venido a estimular algo que los holandeses consideran muy difícil: la existencia independiente de una creciente comunidad musulmana, comunidad que a su vez es víctima de una discriminación cada vez mayor. Lo que han de entender quienes deseen comprender las claves que marcan el rumbo de la sociedad holandesa en la primera década del siglo XXI es esta yuxtaposición de los procesos de eliminación y reconstrucción de los baluartes sociales.

Poco más de dos años después, los Países Bajos habrían de conocer otra muerte violenta, y en este caso, además, la colisión entre el liberalis-

¹⁸ En este sentido resulta interesante señalar la existencia de un innovador conjunto de trabajos surgidos de una reciente iniciativa investigadora comprendida bajo el siguiente epígrafe: «The Future of the Religious Past: Elements and Forms for the Twenty-first Century». Dicha iniciativa cuenta con la financiación de la Organización de los Países Bajos para la Investigación Científica (<http://nwo.nl/future>).

mo y el multiculturalismo se apreciará con mayor claridad todavía –y con implicaciones devastadoras (Buruma, 2006)–. Theo van Gogh, un cineasta conocido, al menos entre sus adeptos, por sus planteamientos radicalmente antimusulmanes (y de hecho antisemitas), moriría apuñalado y acribillado a balazos en una calle de Ámsterdam a plena luz del día, siendo además degollado por su asesino, que en esta ocasión sería un joven musulmán holandés de origen marroquí. El elemento que había desencadenado el crimen era asombrosamente similar al que suscitara en su día la polémica desatada por Salman Rushdie, ya que Van Gogh había producido una película en la que se denunciaba la comisión de actos de violencia contra las mujeres en las sociedades musulmanas. Algunas de las escenas se considerarían insultantes para el islam, circunstancia que exigiría de los europeos el mismo salto imaginativo que ya requiriera en su momento la comprensión del ultraje que habían percibido anteriormente los musulmanes en el contenido de *Los versos satánicos*. No obstante, en esta ocasión las consecuencias iban a resultar todavía más sobrecogedoras. Y, dejando a un lado el suceso en sí, los holandeses se vieron en la tesitura de tener que asumir el hecho de que el asesino, pese a haberse criado en Holanda, hubiera sido manifiestamente incapaz de impregnarse de los valores esencialmente «tolerantes» que predominan en la sociedad holandesa. Al parecer, algo había salido rematadamente mal.

¿Qué puede hacerse? ¿Cómo puede darse acomodo en las modernas democracias europeas a unas poblaciones que profesan valores aparentemente tan diferentes de los que caracterizan al tronco social? Los holandeses han reaccionado de forma muy tajante y no siempre dando muestras de tolerancia. Dos son las políticas que han visto la luz: la primera hallará expresión en la repatriación forzosa de las personas que llegaron al país en busca de asilo político (incluso en el caso de que llevaran viviendo cierto tiempo en los Países Bajos) y la segunda se manifestará en el renovado énfasis con que se insiste en la necesidad de inculcar los valores propios de la sociedad holandesa a la población inmigrante que permanece en el país. Se ha dicho en cambio muy poco de la forma en que la sociedad holandesa ha de acomodarse a la presencia de una población más diversa, laguna que resulta reveladora dados los mensajes positivos que tan claramente se «exhiben» (en el sentido que le da el sociólogo Erving Goffman*) en el Museo de Ana Frank. Se trata de un debate idéntico al que está teniendo lugar actualmente en Gran Bretaña tras los acontecimientos del 7 de julio de 2005, aunque ahornado en este caso por las preocupaciones de los holandeses en lugar de por las de los británicos.

* Goffman (1922-1982) es un sociólogo canadiense conocido fundamentalmente por su obra titulada *The Presentation of Self in Everyday Life* [1959] (ed. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009), en la que habla de la interacción social en términos rituales, subrayando el hecho de que, una vez que los individuos o los grupos han exhibido ante los demás una imagen positiva de sí mismos, tienden a atenerse a esa idea estereotipada que han creado. [N. del T.]

Las sociedades europeas están volviéndose cada vez más diversas desde el punto de vista religioso, y lo mismo está sucediendo en los Estados Unidos donde la ya existente y muy comentada diversidad religiosa empieza a extenderse a confesiones distintas a las judías y cristianas. No disponemos de espacio suficiente en este capítulo para desarrollar con detalle el caso estadounidense, salvo para señalar que toda religión que haya logrado arraigar en los Estados Unidos ha debido acomodarse más a un modelo congregacional que a una Iglesia estatal –situación que determinados grupos de fe abordan con más facilidad que otros.

En el capítulo VI ofrecemos ya algunos ejemplos del papel y el significado de la religión en las comunidades inmigrantes de los Estados Unidos, y lo cierto es que se trata de un campo de investigación que se encuentra sometido en estos momentos a un rápido proceso de expansión. Podrán hallarse indicaciones más precisas acerca del material de que disponemos sobre la fe islámica en las constantes publicaciones que vienen efectuando grupos como los del Proyecto del Pluralismo de Harvard, el Centro para el Entendimiento entre Musulmanes y Cristianos creado por el príncipe Al-Walid Bin Talal en la Universidad de Georgetown y el Centro Macdonald para el Estudio del Islam y las Relaciones entre Cristianos y Musulmanes del Seminario Hartford de Connecticut¹⁹. Tanto Haddad y Smith (1994) como Smith (1999) y Geaves *et al.* (2004) ofrecen una útil revisión de estas cuestiones, no sólo de la propia minoría musulmana sino también de las interrogantes que ésta plantea. Y Cesari (2004) ha estudiado desde una valiosa perspectiva comparativa los casos de Europa y los Estados Unidos. Inevitablemente, los trabajos en este campo han pasado a convertirse en una prioridad desde el 11 de septiembre de 2001, especialmente los relacionados con el diálogo entre cristianos y musulmanes, dado que esa fecha marca un punto de inflexión en el debate.

CONCLUSIÓN

Europa y los Estados Unidos tienen detrás una historia muy particular, una historia que tiñe en parte la acogida que se dispensa en uno y otro ámbito geográfico a las nuevas congregaciones religiosas, del mismo modo que también las distintas regiones del mundo musulmán reciben de

¹⁹ Véanse <http://www.pluralism.org/>, <http://cmcu.georgetown.edu/> y <http://macdonald.bartsem.edu/> para recabar más detalles sobre dichos trabajos y, en particular, los artículos presentados en la «New Religious Pluralism and Democracy Conference» de la Universidad de Georgetown, que contienen interesantes comparaciones entre Europa y los Estados Unidos (<http://religionandpolicy.org/>), y que han sido compilados en T. Banchoff (2007), *Democracy and the New Religious Pluralism*.

diferente forma a los grupos occidentales. De aquí se deduce que lo que para una persona constituye la corriente religiosa principal no se reduce sin más a una mera tendencia marginal a los ojos de otro individuo. Sea cual sea el punto geográfico elegido, la religión establecida moldea continuamente la totalidad del discurso religioso. Teniendo esto presente, resulta más sensato trabajar en el marco que definen estos parámetros que fingir o dar por supuesto que hayan dejado de existir –en otras palabras: es mejor admitir desde el principio que en las sociedades occidentales el terreno de juego religioso no sólo no es uniforme sino que no parece probable que vaya a serlo en un futuro inmediato.

Hay un segundo punto de no menor importancia. Tanto la creciente movilidad de la mano de obra como el aún más rápido intercambio de información han alterado profundamente la situación en que se desarrollan los debates sobre la religión. Es sencillamente imposible que las sociedades occidentales y las comunidades musulmanas que habitan en su seno vivan aisladas de los acontecimientos que se producen en otras partes del mundo. Los conceptos de pluralismo, tolerancia y democracia han de examinarse a esta luz. La catastrófica conmoción del 11 de septiembre de 2001, así como los posteriores atentados de Bali (en dos ocasiones), Madrid, Londres y Bombay (India), han alterado irremisiblemente nuestras vidas, modificando con ello el modo en que comprendemos los conceptos en cuestión. La guerra de Iraq tuvo un efecto similar, y lo mismo puede decirse de la conflictiva situación que todavía vive el Oriente Próximo. Lamentablemente, las comunidades musulmanas de Occidente no han sido las únicas en sufrir las consecuencias, ya que todos los que no son «blancos» o «cristianos» se han visto en alguna ocasión expuestos a situaciones marcadas por los prejuicios e incluso por la violencia física. Después del 11-S está resultando más difícil, y no más sencillo, que la buena voluntad presida los esfuerzos encaminados a levantar una sociedad más capaz de aceptar al otro y de dar mayores muestras de mutua consideración.

Nos enfrentamos aquí a cuestiones de inmensa complejidad que requieren la atención de muy diversas disciplinas. En la conclusión a este capítulo, que necesariamente ha de ser mucho más modesta, hemos de prestar una particular atención a dos concretos grupos de ideas interrelacionados, ya que uno de ellos es en realidad un subconjunto del otro. En primer lugar, la religión ha terminado convirtiéndose en un factor cada vez más notable del debate público, tanto en Occidente como en otros lugares. De esto no hay ninguna duda. El hecho de que consideremos «buena» o «mala» esa circunstancia dependerá en gran medida del punto de vista del observador –un debate que una vez más viene a reflejar la perspectiva constructivista que Beckford vertebraba en su momento–. Se trata de un hecho que, por ceñirnos a la argumentación que recorre este libro, no sólo ha de ser observado y documentado con cierto detalle, sino

que exige asimismo una explicación –en lo que supone un cambio de perspectiva que plantea notables exigencias a una profesión poco habituada a pensar en esos términos–. El segundo conjunto de ideas se deduce de lo anterior. La destacada presencia que tiene la religión tanto en la vida pública como en la esfera privada ha venido a socavar una suposición largo tiempo arraigada en Occidente: la vinculada justamente con la distinción entre lo público y lo privado. Muchas de las personas que hoy llegan a Occidente, y especialmente las pertenecientes a la población musulmana –una población que no para de crecer y que se encuentra muy a menudo en una posición vulnerable–, no operan bajo esos parámetros. De ahí que en un gran número de aspectos resulte difícil hallar una solución a los tres sucesos que hemos descrito brevemente más arriba. De haber sido posible separar lo público de lo privado, la controversia surgida a raíz del asunto Rushdie habría tenido muy escasa o nula repercusión, las jóvenes musulmanas de Francia se habrían limitado a llevar el velo en unas ocasiones y aceptado no utilizarlo en otras y quienes hubieran encontrado desagradables las imágenes del islam que aparecen en las películas de Theo van Gogh se habrían permitido el lujo de pasarlas por alto. Sin embargo, los hechos no han sido éstos.

Una de las preguntas difíciles que precisan respuesta es la que trata de averiguar quién terminará cediendo en este contexto. Por un lado tenemos a aquellos que se aferran a la idea de, «allá donde fueres, haz lo que vieres». Los musulmanes que pretendan vivir en Occidente o, mejor dicho, los miembros de todo nuevo movimiento religioso que aspiren a ese mismo objetivo habrán de comportarse necesariamente como occidentales. En teoría se trata de un planteamiento válido, pero, si se lleva demasiado lejos, el significado que viene a adquirir en la práctica es que dichas personas no pueden seguir practicando su fe de una manera plena. En el otro extremo se sitúan unos cuantos (en realidad muy escasos) entusiastas de la religión que, al parecer, quieren tener a la sociedad occidental prisionera de sus propios principios y exigir que se les concedan, tanto a ellos como a las comunidades a las que representan, una serie de privilegios especiales. Nos hallamos aquí ante todo un espectro de posibilidades distintas, entre las cuales cabe incluso –preciso es admitirlo– la perpetración de actos terroristas. Desde luego, la posición de la mayoría de la gente se sitúa en una zona ubicada a medio camino entre los planteamientos más extremistas, aunque el punto exacto en el que den en situarse variará en función de los lugares, los grupos y los individuos. La búsqueda de una salida que permita sortear estos dilemas mediante la adopción de medidas políticas se ha convertido en una tarea que, además de urgente, plantea notables exigencias. Aumentaremos nuestras probabilidades de éxito si prestamos minuciosa atención a tres extremos: en primer lugar, a los conceptos en que se funda el debate; en segundo lugar, a verificar que efectivamente puedan escucharse respetuosamente las posiciones de las comu-

nidades más directamente vinculadas con los problemas en cuestión y, en tercer lugar, que el diálogo siga las líneas de la dificultad que nos ocupa (lo que significa que la controversia habrá de girar en torno a la religión y no centrarse en «otras cosas»). En resumen, las cuestiones relacionadas con las identidades religiosas resultan más difíciles de resolver si se opta por no admitir que la religión se constituya en una categoría con presencia en la vida pública.

UN TOQUE DE ATENCIÓN: LOS FUNDAMENTALISMOS EN EL MUNDO MODERNO

La palabra «fundamentalismo» se utiliza mucho en el habla popular para describir aquellas formas de religión que poseen carácter dominante en el mundo moderno. Se trata, sin embargo, de un término del que también se abusa, y no sólo en los escritos corrientes, ya que resulta igualmente claro que es una voz que se emplea abusivamente en el discurso sociológico. Teniendo esto presente, puede decirse que el hecho de abordar el fundamentalismo no sólo constituye un paso adelante para la sociología de la religión (en la medida en que implica incluir en el ámbito de la disciplina las formas de religión ajenas a Occidente), sino también un paso atrás (dado que también malinterpreta lo que está ocurriendo). En este capítulo expondremos con claridad las ventajas y desventajas de una y otra cosa.

En la vertiente positiva, hemos de señalar que el hecho mismo de prestar atención al fundamentalismo ha expandido realmente nuestros horizontes, tanto en términos geográficos como conceptuales –en lo que constituye un cambio que halla su impulso en la cambiante naturaleza de las cuestiones globales, una esfera de preocupaciones en la que el factor religioso ha empezado a resultar cada vez más evidente–. Los observadores, sean de la clase que sean –eruditos religiosos procedentes de muy diversas disciplinas, periodistas, políticos y estrategias públicos–, se ven obligados a tener en cuenta la presencia de la religión, les guste o no lo que están viendo. En este sentido, el punto de inflexión se produjo a finales de la década de los setenta, una década que asistió tanto a la elección de un nuevo papa (que introduciría una serie de prioridades característicamente propias y políticamente urgentes) como al derrocamiento del sah de Irán (un testaferro de Occidente obligado a huir ante el empuje de un régimen muy distinto y de fuerte motivación religiosa). El término «fundamentalismo» no siempre acierta a describir correctamente la realidad de todos estos movimientos –de modo que, en los apartados que siguen, habremos

de considerar con algún detalle este extremo—, pero lo que sí indican esos movimientos es un cambio de tendencia. Así refiere los acontecimientos un comentarista de la década de los noventa:

En torno al año 1975 el proceso entero [de la secularización] se invertía. Comenzó a tomar forma un nuevo enfoque religioso, un enfoque que ya no se proponía adaptarse a los valores laicos, sino volver a fundar en lo sagrado la organización de la sociedad —cambiándola incluso si se revelaba necesario—. Expresado de una multitud de formas, este enfoque sostenía que era preciso apartarse del modernismo, dado que había fracasado, y atribuía al alejamiento de Dios los obstáculos y callejones sin salida en que se entrapaba [la modernidad]. Si, por un lado, lo que se imponía no era ya la consecución de un *aggiornamento* sino la materialización de una «segunda evangelización de Europa», por otro, el objetivo había dejado de girar en torno a la modernización del islam, pues ahora había que proceder a la «islamización de la modernidad». Desde esa fecha, el fenómeno no ha parado de expandirse por todo el mundo (Kepel, 1994, p. 2).

Y, si el año 1979 había representado un punto de inflexión, la fecha de 2001 iba a señalar un segundo momento clave, ya que lo que se observa en el arranque del siglo XXI es que, en lugar de disminuir, estas tendencias se están intensificando.

Hay un segundo extremo igualmente significativo: los estudiosos de todas las disciplinas, incluyendo a los sociólogos de la religión, se revelaron en su momento incapaces de prever los cambios que se avecinaban, lo que significa que ahora adolecen de una grave falta de preparación para entender lo que está pasando, esto es, para explicar la aparición —a gran escala y en varios continentes— de un conjunto de formas religiosas nuevas cuyo carácter es, con mucha frecuencia, conservador. La dificultad no estribaba sólo en el hecho de que los datos fueran cada vez más evidentes, sino en la circunstancia de que suscitaban embarazosas interrogantes relativas a los marcos teóricos. Como mínimo, las transformaciones que estaban produciéndose venían a cuestionar de forma muy directa el generalizado punto de vista de que el mundo estuviera llamado a convertirse en un lugar cada vez más laico conforme fuera acercándose el final del siglo XX. Y lo que estaba sucediendo, antes al contrario, no era sólo que la religión no dejara de crecer, sino que lo que aumentaban eran justamente unas formas de religión de apariencia «poco razonable». ¿Cómo iban a arreglárselas los estudiosos formados en Occidente para comprender la evolución de los acontecimientos, y de qué instrumentos y conceptos podrían echar mano para abordar esa tarea?

Casi de inmediato se hizo clara la presencia de un requisito: el de la necesidad de emplear con cuidado la terminología. De ahí que en los primeros apartados de este capítulo no sólo hayamos hecho hincapié en los

esfuerzos tendentes a clarificar las formas en que se ha empleado el término «fundamentalismo» sino que hayamos insistido asimismo en destacar las razones que determinan que la precisión conceptual revista tanta importancia. La respuesta reside en la concepción de un tipo ideal de fundamentalismo, una concepción que responde a la preocupación que preside los trabajos que realiza el Proyecto sobre el Fundamentalismo [Fundamentalism Project] emprendido por la Universidad de Chicago a finales de la década de los ochenta —un proyecto que es en sí mismo uno de los elementos cruciales de la peripecia sociológica—. El Proyecto sobre el Fundamentalismo conseguiría reunir a un distinguido equipo de académicos que, procedentes de distintas partes del mundo, estaban decididos a sumar sus fuerzas para comprender el rápido e inesperado crecimiento, en casi todas las regiones del globo, de unas peculiares formas de vida religiosa. No es difícil encontrar documentos que nos informen de los detalles relacionados con el equipo de investigadores, sus métodos de trabajo y la impresionante serie de publicaciones que ya han visto la luz¹. Todavía más importantes son las motivaciones que subyacen al proyecto, así como las fuentes de financiación que se movilizaron para llevar a cabo la tarea. Está claro que el hecho de abordar una empresa tan sumamente gravosa indica que las instituciones académicas estadounidenses, así como las fundaciones que costearon el empeño, se preocupaban por las formas de religión que empezaban a adquirir una visibilidad creciente en el ámbito global. En este sentido, los comentarios de Berger (1999b) adquieren visos todavía más provocadores: el hecho de que necesitemos documentar y comprender a un tiempo la naturaleza del fundamentalismo mediante un proyecto de investigación de esta magnitud resulta muy elocuente, ya que no sólo nos dice mucho acerca de las preocupaciones de la academia estadounidense, sino que al mismo tiempo nos proporciona información sobre los parámetros en que se mueve el propio fundamentalismo².

Una de las ideas centrales del Proyecto sobre el Fundamentalismo es la de la concepción de un tipo ideal o de un conjunto de rasgos comparti-

¹ Véase, por ejemplo, el material introductorio que contiene el primero de los volúmenes publicados (Marty y Appleby, 1991). Al final, la serie original constaría de cinco volúmenes. En el año 2003 saldría a la calle un tomo más (elaborado después de los sucesos del 11-S): en él aparecen trabajos basados en los materiales recogidos en el conjunto del proyecto (Almond *et al.*, 2003).

² La siguiente cita resume convenientemente la argumentación de Berger:

La preocupación que debió de conducir necesariamente a la puesta en marcha de este proyecto tuvo que basarse en una trastornada concepción del mundo, una concepción según la cual el «fundamentalismo» [...] es una cosa rara y difícil de explicar. Sin embargo, hasta echan un vistazo a la historia o al mundo contemporáneos para comprender que lo raro no es el fenómeno mismo sino su estudio. El fenómeno que resulta difícil de entender no es el de los mulás iraníes sino el de los profesores de universidad estadounidenses —he ahí el fenómeno que habría que tratar de comprender: ¿ese sí que es un proyecto en el que merecería la pena invertir un gran número de millones de dólares!— (Berger, 1999b, p. 2).

dos capaces de actuar como elemento de contraste con el que valorar las situaciones del mundo real —en este caso, los movimientos supuestamente fundamentalistas que existen en distintos lugares del mundo—. Ésta será la idea que pasemos a desarrollar en el próximo apartado. Sin embargo, es preciso dejar claros algunos extremos antes de ponernos a ello. En primer lugar, hay que señalar que el término «fundamentalista» no debe usarse en sentido negativo o peyorativo —es decir, no ha de emplearse como etiqueta con la que calificar aquellas creencias que el comentarista desapruéba—. (El hecho de que suceda tan a menudo lo contrario simplemente añade dificultad a la tarea del científico social.) Tampoco debe producirse un deslizamiento semántico que sugiera que todos los miembros de un determinado grupo confesional pueden quedar englobados en esa categoría. En Gran Bretaña, por ejemplo, es muy frecuente considerar que la noción de fundamentalismo viene a ser un sinónimo del islam, lo que conlleva la marcada implicación de que esta particular fe mundial es propicia a caer en el fundamentalismo. Las cosas no son así. Estrictamente hablando, la voz «fundamentalismo» es un término descriptivo empleado para caracterizar tanto un determinado tipo de movimiento religioso presente en el mundo de los siglos xx y xxi como la relación de dicho movimiento con las sociedades modernas. La interacción con la modernidad nos proporciona la clave de lo que está sucediendo, y de ahí el *fil conducteur* que recorre este capítulo, que se estructura como sigue.

En el primer apartado elaboraremos tanto la definición de fundamentalismo como su tipo ideal, prestando particular atención a los escollos que acabamos de exponer. En el segundo pasaremos a examinar con mayor detalle la relación que existe entre el fundamentalismo y la modernidad. Esos párrafos serán cruciales. Se basan directamente en el debate sobre la modernidad que ya expusimos en el capítulo V y suscitan una de las interrogantes esenciales que nos hemos planteado esclarecer en el conjunto de este libro: esto es, la de la supuesta incompatibilidad entre el hecho de ser religioso (de cualquiera de las formas posibles) y el de ser moderno. Será la segunda vez que recurramos a la obra de Eisenstadt para aclarar este extremo, y lo mismo cabe decir de los casos prácticos que habremos de presentar a continuación. El primero de esos estudios monográficos extrae nuevas conclusiones del material relativo a la nueva derecha cristiana que ya hemos mencionado. El segundo nos hablará del caso iraní. El último apartado se orienta hacia una dirección notablemente distinta, y sugiere otra posibilidad: la de que la noción de fundamentalismo pueda venir a extenderse más allá de la esfera religiosa hasta abarcar todo un abanico de ideologías laicas. A pesar de la amplia gama de ámbitos tratados, en toda nuestra indagación resonarán las mismas interrogantes: ¿cuáles son las circunstancias que determinan que tanto las ideologías como los movimientos, sean laicos o religiosos, tiendan a mostrar derivas fundamentalistas, y en qué casos cabría la posibilidad de evitar dicha pro-

pensión? Las implicaciones que pueden tener las posibles respuestas en la esfera de la promoción de unas u otras medidas políticas saltan a la vista.

DEFINICIÓN Y TIPO IDEAL

El fundamentalismo es llamativamente difícil de definir. El director de una colección de artículos publicados sobre el particular en la década de los ochenta lo admite así en la introducción de la compilación, al advertir que prácticamente todos y cada uno de los autores que participan en el libro habrán de proporcionar *ex novo* una definición propia de dicho concepto (Kaplan, 1992). Con todo, el mismo Kaplan ofrece una definición de trabajo: «Por lo que hace a las metas de esta introducción, podemos decir que el fundamentalismo es una cosmovisión que resalta unas cuantas “verdades” esenciales y concretas de las confesiones tradicionales, aplicándolas a continuación con sincero fervor a las realidades del siglo xx» (Kaplan, 1992, p. 5). Las dos partes de esta definición resultan cruciales —es decir, tanto la existencia de verdades esenciales como su aplicación a las realidades del siglo xx—. En realidad, aunque la palabra «fundamentalismo» no debería utilizarse para describir los elementos tradicionales de las religiones, esto es, aquellos que el mundo moderno haya dejado intactos, tampoco ha de entenderse que su significado remita a la creación de ideas enteramente nuevas. Lo que implica es la reafirmación de las verdades esenciales en el contexto de una situación que ha experimentado cambios, y a veces muy profundos, a causa de las presiones generadas por la expansión creciente de la economía global, por un lado, y de los efectos que dicha expansión ejerce en la vida social, política o ideológica, por otro.

El término en sí surge de los debates que mantuvieron en los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial los protestantes estadounidenses. En este caso, el punto focal de la controversia vendría a centrarse en el restablecimiento de aquellas verdades en que se apoyaba, según la percepción de los interlocutores, la tradición doctrinal del protestantismo —creencias que se habían visto amenazadas por un conjunto de interpretaciones más liberales de la Biblia—. Los «fundamentos» del protestantismo habían sido instituidos en su día de forma inamovible, y lo que venían a resaltar, antes que nada, era la absoluta verdad de las Escrituras (Ammerman, 1987, 1994; Bruce, 1988). De aquí se deduce una importante pregunta: ¿es posible aplicar esta forma de pensar —desarrollada en una cultura característicamente occidental y protestante— a otras confesiones mundiales que encarnan procesos de pensamiento totalmente diferentes? Pese a tratarse de una interrogante que suscita diversas respuestas, todo el mundo debería proceder con precaución al inferir que tal aplicación es posible, incluso quienes deseen trabajar en un marco comparativo. De hecho, el estudio de los fundamentalismos exige del sociólogo

go la posesión de unos talentos muy particulares. En primer lugar, se precisa ser capaz de mostrar empatía: ¿qué sienten quienes se encuentran en una situación marcada por la circunstancia de que unas pautas de creencia y práctica sólidamente establecidas durante siglos se vean de pronto sometidas a crítica? Se requiere además una especial sensibilidad para alcanzar a comprender el sentido de unas cosmovisiones que no son las que profesa el sociólogo. Éste es un campo de los estudios sociológicos en el que a veces puede resultar peligroso no poseer un conocimiento suficiente de las demás confesiones mundiales.

Con todo, podemos avanzar. Una de las formas más constructivas de progresar consiste en recurrir a un análisis basado en la definición de un tipo ideal. Son varios los ejemplos de esta clase de enfoque (Caplan, 1987; Kaplan, 1992), y es frecuente que se presenten en forma de capítulo introductorio a una colección de estudios monográficos. El que vamos a presentar aquí se basa en una exposición relativamente temprana del tema. Su autor es Martin Marty³ y el título del trabajo, harto apropiado, es «Fundamentals of Fundamentalism». Tras reconocer —y de hecho resaltar— que desde el punto de vista de su sustancia es perfectamente posible que los fundamentalismos tengan muy poco o nada en común unos con otros, Marty pasa a trazar el perfil de los elementos que sí comparten una serie de movimientos fundamentalistas. «No es preciso que dichos elementos se hallen presentes en todos esos movimientos, pero, desde luego, habrán de caracterizar a la mayoría de ellos» (1992, p. 15). En otras palabras, la indagación arranca con un conjunto de ejemplos empíricos a partir de los cuales es posible construir un tipo ideal a la manera de Weber. En los siguientes párrafos describimos sus rasgos esenciales.

Por regla general, los fundamentalismos se observan en los ámbitos propios de las culturas tradicionales, unas culturas que, durante largos periodos de tiempo, se han visto relativamente libres de toda alteración, ya fuera ésta de raíz interna o externa. Las semillas del fundamentalismo germinan cuando ese tipo de situación es cuestionada o sufre alguna alteración (según lo que acabamos de explicar). La amenaza puede concretarse de muy diversas maneras: a veces procede de una esfera exterior al grupo en cuestión, y entonces recibe un nombre específico como «occidentalización», «modernidad» o «invasión». Otros desafíos pueden ser de carácter interno, cosa que sucede por ejemplo cuando determinados individuos o subgrupos comienzan a asimilar ideas nuevas o diferentes. El desarrollo de las interpretaciones liberales de las escrituras entre los protestantes estadounidenses nos ofrece un buen ejemplo de esto último.

Por sí sola, la existencia de una vaga sensación de amenaza no basta para provocar una respuesta: para que ésta se produzca, es preciso que su

energía tenga la posibilidad de concentrarse en un punto. De ahí la crucial importancia del líder en la aparición de un grupo fundamentalista, esto es, de un individuo capaz de traducir la incomodidad en acción. La siguiente fase es obvia:

[...] el término «fundamentalista» se aplica en primer lugar cuando los dirigentes y sus seguidores toman medidas conscientes para reaccionar, innovar, defender y encontrar nuevas formas de contrarrestar la influencia de aquello que consideran una amenaza a la tradición que les gustaría conservar [...]. Es característico que se produzcan movimientos de acción y reacción. Si ese mecanismo de réplica y contrarréplica no está presente, los observadores seguirán juzgando que los movimientos o culturas en cuestión son simplemente «tradicionales» o «conservadores» (Marty, 1992, p. 19).

La naturaleza y forma de estas reacciones es importante, ya que casi siempre recurren a una recuperación selectiva de elementos del pasado, al que se atribuye una autoridad particular. Es además frecuente que dicha autoridad se concrete en forma de un texto o libro sagrado —extremo, no obstante, que probablemente excluya de la definición aquellas formas de vida religiosa que, además de poseer un carácter manifiestamente conservador, tiendan a apoyarse más en la tradición de la Iglesia que en una autoridad textual—. A menudo encontramos un claro ejemplo de este estado de cosas en las corrientes tradicionalistas de la Iglesia católica.

Posteriormente, el propósito de las acciones de los grupos fundamentalistas se encamina a conseguir que la atención general se centre en el grupo en cuestión. Se trata, con mucha frecuencia, de acciones agresivas, deliberadamente concebidas para conmocionar, intimidar y en algunos casos asaltar los derechos de propiedad o los de las personas. La mentalidad que aflora, basada en la división entre «ellos y nosotros», nos ofrece otra de las características del fundamentalismo, ya que se trata de una ideología construida con toda la intención de crear y mantener una barrera impenetrable entre el grupo en cuestión y el contexto que lo rodea. Pero aún hay otro extremo crucial. Al objeto de lograr esos fines, los fundamentalistas recurren todo cuanto pueden al uso de la moderna tecnología. De ahí la paradoja de que unos grupos que se consideran a sí mismos refractarios no sólo a la modernidad misma, sino a sus fundamentos filosóficos, sean capaces de realizar una utilización óptima de sus productos tecnológicos. La afirmación final de la argumentación se deduce, por tanto, fácilmente: los propios fundamentalismos son productos de la modernidad, dado que surgen del choque entre las culturas basadas en la modernidad y las ancladas en la tradición. Esta aseveración ha de matizarse inmediatamente, ya que no todos los encontronazos de este tipo se resuelven con una reacción fundamentalista. No obstante, parece que la colisión

³ La primera edición del libro en el que aparece publicado originalmente este artículo es del año 1988.

constituye una condición necesaria, aunque no suficiente, para el surgimiento de los movimientos fundamentalistas.

Éste es el planteamiento de trabajo que conforma el núcleo del Proyecto sobre el Fundamentalismo. El tipo ideal se establece en el primer volumen –presentado a modo de exposición preliminar al comienzo de la obra y detallado luego con mayor precisión en el capítulo final–, convirtiéndose en lo sucesivo en una eficaz definición operativa para el conjunto del proyecto (Marty y Appleby, 1991). Curiosamente, en el quinto y último volumen de la serie inicial (Marty y Appleby, 1995), los autores del apartado final (Almond *et al.*, 1995a, b y c) vuelven a interesarse por la cuestión de la definición, poniendo gran cuidado en distinguir entre la cosa que se ha de describir (esto es, el *genus* que denominamos fundamentalismo) y las explicaciones relacionadas con su existencia. De estas últimas, que se revelan en las variables históricas y contextuales que encontramos en los distintos casos estudiados, nos ocuparemos más adelante⁴. A su vez, dentro del ámbito del propio género fundamentalista, se harán nuevas precisiones, descubriéndose así en el material estudiado por el proyecto –que en esta fase cuenta ya con una extensísima base de datos– cinco propiedades ideológicas y cuatro de índole organizativa. El siguiente paso es una derivación lógica de lo anterior y adopta la forma de un útil aquilataamiento de la definición de trabajo, corrigiéndose así lo que a los ojos de muchos es la principal crítica que cabe hacer al Proyecto sobre el Fundamentalismo: la tendencia a incluir demasiadas cosas en su esfera de interés.

Con todo, merece la pena señalar lo que se *excluye*. Entre los elementos excluidos figura todo un conjunto de movimientos religiosos que descansan más en cuestiones de identidad étnica y nacional que en corrientes de reacción a la modernización o a la secularización como tales. Curiosamente, los protestantes del Ulster aparecen incluidos en esta categoría. Una segunda exclusión –que quizá no sea todo lo categórica que algunos estudiosos quisieran– es la de los protestantes pentecostales de Latinoamérica –grupo sobre el que hablaremos con mayor detalle en el capítulo X–. De hecho los pentecostales ya habían suscitado problemas de definición en una fase anterior del Proyecto sobre el Fundamentalismo, lo que había dado lugar, entre otras cosas, a un capítulo en el que se examina «el perfil de familia cristiana que está aflorando actualmente en la América Latina» (Levine, 1995, p. 155). Levine presta particular atención a lo que él llama «catolicismo liberacionista y protestantismo fundamen-

⁴ En este sentido, el Proyecto sobre el Fundamentalismo se atiene al mismo marco que seguimos en este libro –es decir, distingue la crónica de la explicación–. El Proyecto sobre el Fundamentalismo contiene también una gran cantidad de material destinado a tratar de entender la cosmovisión del individuo fundamentalista o la de la comunidad de esa misma tendencia, lo que ha llevado a sus autores a incluir un notable capítulo sobre el humor fundamentalista (Aran, 1995).

talista». No obstante, lo que empieza a apreciarse cada vez con mayor claridad es que las formas de vida religiosa pentecostal que se dan al sur de Río Grande no muestran esos «parecidos de familia» o rasgos comunes de fundamentalismo que cabría esperar en función de lo que establece el tipo ideal. En resumen, identificar el pentecostalismo latinoamericano con el fundamentalismo es un grave error categorial que plantea importantes interrogantes metodológicas⁵. Si los términos y conceptos existentes no nos permiten ver con claridad lo que está sucediendo en la esfera religiosa observable en muchos lugares del mundo, lo que hemos de hacer es pensar concienzudamente en otras alternativas más satisfactorias.

De hecho, el Proyecto sobre el Fundamentalismo se halla recorrido por toda una serie de tensiones: las que median entre el tipo ideal o los parecidos de familia (elementos ambos que son sendas formas de generalización) y la especificidad histórica que encontramos en cada uno de los casos prácticos descritos –un problema que es inherente a la metodología empleada–. Estas tensiones pueden resolverse hasta cierto punto mediante el empleo de estrategias tipológicas (es decir, estableciendo un conjunto de subtipos), lo que implica concebir categorías en las que la relación con «el mundo» adquiera un carácter central. Este enfoque hace aflorar así cuatro subtipos: el de los que conquistan el mundo, el de los que transforman el mundo, el de los que crean un mundo y el de los que renuncian al mundo. Con todo, es importante tener presente que los movimientos fundamentalistas van variando la posición que ocupan en relación con estas categorías en los distintos periodos de su existencia, y que es posible concebir el «mundo» de muchas formas diferentes. De ahí la complejidad de la tarea.

Hay aquí un segundo conjunto de cuestiones de recorrido paralelo –me refiero a las que explican el surgimiento del fundamentalismo–. Las causas de ese surgimiento se dividen en tres grupos: el de los factores estructurales (es decir, las condiciones y cambios contextuales que tienen lugar a largo plazo, junto con los cambios que determinan la evolución de los movimientos fundamentalistas); el de los factores contingentes y mucho menos predecibles que muy a menudo actúan como catalizador y, por último, el de lo que los autores del proyecto llaman factores «hnmamos» (es decir, las decisiones adoptadas, por ejemplo, en relación con la elección de los líderes). Almond *et al.* llegan así a la conclusión siguiente: «Explicar los movimientos fundamentalistas conlleva mostrar la forma en que las estructuras, el azar y las decisiones se combinan en la determinación de su formación, crecimiento y destino –e implica además exponer

⁵ Ammerman es una autora que insiste enérgicamente en este punto en su contribución a la obra colectiva titulada *Accounting for Fundamentalisms*. En Latinoamérica, los adeptos del pentecostalismo pueden ser de hecho muy conservadores y evangélicos, pero, «en lo tocante a su cultura, no son fundamentalistas» (Ammerman, 1994, p. 151). Martiú (2002a, p. 1) se muestra aún más directo en sus críticas (véase el capítulo X).

los tornadizos patrones que rigen su relación con el mundo—» (1995c, p. 445). O, para ser más exactos, así es como nuestros autores *comienzan* el capítulo que examina la influencia de todos estos factores en el surgimiento, desarrollo y declive de muchos de los casos prácticos incluidos en el proyecto, aunque sin perder de vista las características y estrategias ideológicas y organizativas que les son propias. Este detalladísimo análisis viene a constituir un hito en un empeño que, a pesar de sus imperfecciones, se ha convertido en una piedra de toque con la que contrastar los futuros debates.

LA CAMBIANTE NATURALEZA DE LA MODERNIDAD

Es preciso tener en cuenta que, en esencia, podemos abordar de modo distinto estas mismas relaciones —las existentes entre un particular contexto y un determinado movimiento religioso—. En concreto, cabe afirmar que, a partir de la década de los setenta, el surgimiento a escala planetaria de todo un conjunto de movimientos fundamentalistas parece unir dichos movimientos a un momento crítico de la evolución del orden reinante en el mundo moderno —un movimiento, además, en el que confluyen varias características contradictorias—. Por un lado, la dimensión económica experimenta una continua expansión como consecuencia del afianzamiento de las fuerzas que impulsan la globalización, mientras que, por otro, podemos observar una *pérdida* de confianza de proporciones paralelas. No resulta difícil hallar ejemplos de esto último: entre otras cosas podemos citar la creciente preocupación por las cuestiones medioambientales, la revisión de las aspiraciones económicas al comenzar a notarse con crudeza los efectos de la crisis del petróleo y un notable cambio de perspectiva al dejar paso el pleno empleo —y todos los planteamientos que éste conlleva— a unas pautas laborales en las que predomina más la incertidumbre. De ahí que surja un estado de ánimo muy distinto al que presidió el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, lo que, a su vez, determina el establecimiento de una situación en la que la religión viene a asumir un papel, nuevo, distinto y en ocasiones inesperado.

Como es lógico, esto no significa que no puedan hallarse ejemplos de fundamentalismo con anterioridad a ese momento crítico. De hecho, ya hemos visto que la propia palabra «fundamentalismo» había surgido unos cincuenta o sesenta años antes en el contexto del protestantismo estadounidense. Sin embargo, la asociación del fundamentalismo con la aparición de los cambios que acabamos de mencionar contribuye a explicar la rápida difusión que, a finales del siglo XX, vendrán a experimentar dichos movimientos en el seno de una amplia variedad de fes mundiales, movimientos a los que —con razón o sin ella— se ha aplicado el mismo término. Las *contradictorias* presiones de las esferas económica y cultural nos

ofrecen en este sentido una importante clave para comprender el porqué. En primer lugar tenemos las inevitables y necesarias demandas de intercambio comercial, estabilidad económica y poder —factores todos ellos cuya supervivencia exige la creación de unidades económicas cada vez mayores, en los que tanto el flujo de capitales como la movilidad laboral se concretan en la aparición de nuevos modos de producción y nuevas formas de mercado, y cuya influencia lleva a toda una gama de actores (tanto económicos como políticos) a buscar en el orden internacional la seguridad y la justificación que precisan—. Sin embargo, hay también muchas personas que ven fortalecerse una serie de tendencias exacta y correspondientemente opuestas: la reafirmación de las identidades locales y nacionales y la necesidad de seguridad y arraigo psicológico. En otras palabras: hay gente que asiste a una consolidación de «la necesidad de saber que nosotros y nuestro legado, nuestra lengua y nuestra cultura, tienen importancia en el esquema general del mundo, y de ver confirmada la libertad de adoptar nuestras propias decisiones» (Habgood, 1992). Lo que Habgood dice a continuación hace referencia al debate europeo, pero sus percepciones pueden aplicarse a un ámbito más amplio. Es curioso constatar que estas palabras fueron escritas en 1992, en la época en que se concretaba el Tratado de Maastricht. Son palabras que pueden aplicarse igualmente a los debates que habrían de producirse aproximadamente una década después en relación con los sucesivos procesos de ratificación de la Constitución europea:

Estas presiones encontradas, que se manifiestan en forma de terremotos locales y de movimientos de deriva continental, están configurando el nuevo mundo. La cuestión no estriba en determinar si a los políticos, tomados individualmente, les gusta o les disgusta Europa. Lo relevante son las fuerzas que operan en una era marcada por la interdependencia mundial, la facilidad de las comunicaciones y el avance de una serie de cambios desconcertantes (Habgood, 1992).

El hecho de considerar que el fundamentalismo religioso sea una respuesta a esta particular mezcla de presiones sitúa claramente la presencia del fundamentalismo en el amplio marco de los debates que hoy mantiene la sociología acerca de la modernidad. Es más; lo convierte en un fenómeno bastante más comprensible, pese a que sus manifestaciones particulares sigan causando conmoción y perplejidad.

El último apartado del capítulo V había llevado un poco más lejos la discusión al preguntarse si deberíamos hablar de la modernidad en singular o en plural. Y, si el análisis de Eisenstadt resultaba capital a este respecto, veremos ahora que no es menor la importancia que tiene en relación con el fundamentalismo. Además de implicarse personalmente en el Proyecto sobre el Fundamentalismo (Eisenstadt, 1995), este autor ha seguido

trabajando en ese mismo tema, publicando poco después una larga monografía sobre el particular. En la obra titulada *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions* (1999), Eisenstadt sitúa el estudio del fundamentalismo en una vasta perspectiva histórica. Los fundamentalismos modernos encuentran precedente en un conjunto de movimientos protofundamentalistas, los cuales surgen a su vez de las «civilizaciones determinantes» de la época premoderna. Tanto los rasgos inherentemente peculiares del fenómeno moderno como la clave del modo en que nosotros lo comprendemos residen en la relación existente entre los movimientos fundamentalistas y lo que Eisenstadt denomina la «cristalización de la modernidad», un tipo de tensión que distingue al verdadero movimiento fundamentalista de sus precursores. El siguiente párrafo resume adecuadamente el argumento:

La mejor manera de entender los movimientos fundamentalistas modernos, pese a su vitola aparentemente tradicional y la afinidad que muestran con los movimientos protofundamentalistas, consiste en observar cómo se recorta su perfil –cosa que quizá resulte paradójica– contra el telón de fondo de la evolución de la modernidad, estudiándolos en el marco de este despliegue [...]. Estos movimientos fundamentalistas modernos constituyen una de las posibles evoluciones (o componentes) observables en el ámbito del programa cultural y político de la modernidad, así como de su discurso, al menos según la forma en que ésta cristaliza con la Ilustración y las Grandes Revoluciones, expandiéndose después por todo el mundo y desarrollándose ininterrumpidamente, con sus distintas potencialidades, contradicciones y antinomias (1999, p. 39).

Para Eisenstadt el fundamentalismo es, a un tiempo, una utopía antimoderna y un movimiento social moderno y característicamente jacobino –o, para ser más exactos, un conjunto de movimientos sociales–. Los fundamentalismos constituyen una nueva fase en las tensiones que han debido surgir siempre entre los distintos aspectos de la modernidad, esto es, entre los elementos jacobinos o totalizadores y la tendencia al moderno pluralismo constitucional. Son tensiones que vienen manifestándose desde hace tiempo, ya que afloraron, por ejemplo, en el primer tercio del siglo xx. De hecho, a juicio de Eisenstadt, existe un importante vínculo entre los movimientos totalitarios de las décadas de los veinte y los treinta y las modernas formas de fundamentalismo. Tanto la propensión totalitaria como la fundamentalista muestran tendencias contrarias a la modernidad y a la Ilustración, tendencias entre las que cabe destacar una actitud negativa frente a la autonomía del individuo y la primacía de la razón (elementos ambos centrales para el movimiento ilustrado), aunque la fenomenología de su planteamiento y sus acciones sea en uno y otro caso profundamente moderna «ya que contiene en sí los gérmenes de un jacobinismo utópico y revolucionario muy intenso y virulento» (1999, p. 206).

Con el capítulo final del libro de Eisenstadt se cierra el círculo, ya que se hace explícito el vínculo con los trabajos realizados en el campo de las múltiples modernidades, campo del que ya hemos hablado. Lo curioso es que sea justamente el hecho de avivar las tensiones presentes en la relación entre el fundamentalismo y la modernidad –tanto por medios conceptuales como empíricos (el texto de Eisenstadt contiene un enorme abanico de ejemplos)– lo que nos permita apreciar de forma más clara la naturaleza misma de esa modernidad. Los programas culturales modernos no son siempre iguales, y tampoco permanecen estáticos. De ahí la necesidad de una reevaluación radical tanto del concepto de modernidad como de la naturaleza del proceso de modernización. Particularmente interesantes resultan en este contexto aquellas formas de modernidad caracterizadas por el hecho de que el fundamentalismo, por una u otra razón, se halle más ausente que presente. Las regiones del mundo en que se da esta circunstancia son, entre otras, las correspondientes a Japón y la Europa occidental. En el estudio del fundamentalismo, la explicación de la ausencia reviste la misma importancia que la justificación de la presencia, afirmación que viene a dar la vuelta a muchas de las suposiciones del pensamiento sociológico.

DOS EJEMPLOS EMPÍRICOS

Al objeto de ilustrar este enfoque primordialmente teórico, ofrecemos a continuación un par de ejemplos sacados de dos contextos muy diferentes. El primero procede de los Estados Unidos y desarrolla las ideas de la nueva derecha cristiana que ya esbozamos en el capítulo VII. El segundo es un caso iraní e ilustra la situación en el mundo árabe⁶.

En noviembre del año 2004, una coalición electoral entre cuyos miembros figuraba un número muy significativo de protestantes conservadores –algunos de los cuales no tenían inconveniente alguno en reivindicar con orgullo su condición de «fundamentalistas» (aunque es preciso tener en cuenta el hecho de que incluso en este caso la cuestión de la definición presenta dificultades)– eligió a George Bush para un segundo mandato presidencial. Hoy resulta cada vez más difícil establecer en los Estados Unidos la línea divisoria entre el evangelismo y el fundamentalismo, ya que, pese a tratarse de categorías distintas, lo cierto es que se solapan claramente (Smith, 2002, p. 17). Y, si las creencias de quienes se encuentran en uno de los extremos del espectro religioso difieren ligeramente de las de aquellos que se hallan integrados en la corriente que domina la vida

⁶ Al objeto de sitiar este ejemplo en su correspondiente contexto deberá complementarse la información aquí presentada con las formas de islamismo más moderadas que hemos descrito en las pp. 289-295.

estadounidense, no hay duda de que las convicciones que rigen las conductas de los que se encuentran en el polo opuesto reflejan los puntos de vista de las primeras personas que acuñaron el término «fundamentalista» —un grupo de individuos que, además de considerar que hay toda una serie de cuestiones morales de contenido tan nítidamente distinguible como lo blanco de lo negro, no dudan en regirse predominantemente por ellas, y no sólo en cuestiones como la de la elección presidencial, sino en el conjunto de las decisiones relacionadas con las prioridades políticas y sociales—. Los planteamientos en relación con el aborto, el matrimonio homosexual y la investigación con células madre (asunto este que resulta mucho más sorprendente a los ojos de los europeos) no sólo poseen una importancia muy superior, según parece, a la economía, sino que, en opinión de algunos de quienes defienden dichas actitudes, son asuntos de gravedad suficiente como para legitimar el quebrantamiento de la ley.

Con todo, mucho más significativas que las cuestiones morales o la economía es el tema de la seguridad, un factor de suprema relevancia para los estadounidenses desde el 11 de septiembre de 2001 —fecha en la que el territorio estadounidense fue «invadido» de forma nada metafórica, y con consecuencias devastadoras—. Uno de los efectos de este episodio ha sido el surgimiento de una mentalidad que tiende a dividir el mundo en «ellos y nosotros». Además, las categorías peligrosamente divergentes que han aflorado de este modo favorecen notablemente a los fundamentalistas que, de ese modo, encuentran argumentos para convencer a un significativo sector de la población moderada e indecisa, consiguiendo que se unan a ellos, al menos en materia de elecciones. También es importante —aunque no agote la cuestión— el hecho de que otros miembros de la confesión evangélica estén tomando un rumbo bastante distinto y tiendan a preferir un individualismo más expresivo y alejado de las certidumbres doctrinales (Wolfe, 2003). El argumento que expusimos en el capítulo VII se aprecia ahora con meridiana claridad: ningún político ni candidato a la presidencia de los Estados Unidos puede permitirse el lujo de pasar por alto el peso que tienen estos grupos en la Norteamérica de hoy ni el papel que desempeñan.

De ahí el desconcertado llamamiento que lanzan algunos, como Jim Wallis, autor de un libro que se convertiría en un gran éxito de ventas en la compañía de comercio electrónico Amazon antes incluso de salir de la imprenta. Se titula *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It* (2005), y viene a resumir el dilema al que nos enfrentamos. La derecha política (es decir, el Partido Republicano) no sólo se apropiaría del vocabulario religioso sino que lo utilizaría con notable éxito, mientras que, en el año 2004, los liberales (el Partido Demócrata) se verían sencillamente cogidos a contrapié al no acertar a comprender —sino demasiado tarde— el relevante significado de la religión en ese proceso electoral. Argumentar como hace Bruce (1988) que no es preciso tener en

cuenta a la derecha religiosa dado que ésta es incapaz de lograr que el conjunto de los Estados Unidos se convierta en una nación moralmente conservadora es errar el tiro. La sociedad estadounidense es una sociedad en la que la religión sigue siendo un factor decisivo en el proceso político, situación que no sólo resulta muy grata para la nueva derecha cristiana, sino que genera un clima al que ese movimiento conservador ha sabido responder hábilmente. Con la colaboración y el estímulo del Partido Republicano (es obvia la mutua atracción que existe entre estas dos formaciones), la nueva derecha cristiana se ha convertido en un refinado actor político. Con todo, el objetivo de Jim Wallis consiste en establecer un conjunto de prioridades alternativo, un programa de acción de inspiración religiosa que, fundado en valores religiosos (esto es, en una cierta percepción de la justicia social), se proponga promover el bien común. No resulta en modo alguno sencillo predecir si su empeño se verá finalmente coronado por el éxito o no, como tampoco lo es determinar si, caso de estar llamado a lograrlo, habrá de tardar mucho o poco en conseguirlo, pero está claro que en el año 2006, al celebrarse las elecciones de mitad de mandato por las que se viene a designar a los miembros de la Cámara de Representantes y el Senado, se estaban produciendo ya algunos cambios.

El trabajo de dos estudiosos resulta aquí particularmente útil para comprender a un tiempo el lugar que ocupan los conservadores religiosos en los Estados Unidos de hoy y las cuestiones que de ahí se desprenden —y que revisten interés tanto para los propios actores como para los eruditos que los observan—. En el año 1987, Ammerman publicaría una obra llamada a convertirse en un texto clásico de la subdisciplina. En cierto sentido, su libro, titulado *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, es un modelico ejemplo de estudio de una Iglesia fundamentalista —y lo es no sólo en lo que hace a la realización de posteriores trabajos sobre las iglesias conservadoras, sino en relación con los estudios confesionales en general—. Con todo, el alcance del debate no se detiene aquí. Ammerman no se limita a clarificar la distinción entre «evangélico» y «fundamentalista»; también sitúa su estudio monográfico en un contexto sociológico más amplio. Respecto al primer punto, hemos de decir que Ammerman subraya el apartamiento del mundo que caracteriza a los fundamentalistas —las palabras que más temen son «componenda» y «adaptación», afirma (1987, p. 4)—. Y, en relación con el segundo extremo, hemos de resaltar el hecho de que a Ammerman le preocupen especialmente dos cuestiones: el poder que ejercen los fundamentalistas y los límites de ese mismo poder —o dicho de otro modo: lo que le interesa es determinar lo que pueden y no pueden conseguir los fundamentalistas en el ámbito de una sociedad que ha de ser necesariamente pluralista—. Curiosamente, la propia Ammerman procede de un entorno fundamentalista, circunstancia que le permite un cierto grado de empatía, cosa que no se encuentra en muchos de los estudios dedicados al análisis de este tipo de grupos. Ade-

más, ha de tenerse en cuenta que Ammerman es también una de las principales colaboradoras del Proyecto sobre el Fundamentalismo.

Christian Smith (1998, 2002) lleva un poco más lejos el examen de dichas cuestiones, pero en esta ocasión el estudio se centra en una categoría de seguidores de la confesión de la Iglesia evangélica en lugar de en los fundamentalistas propiamente dichos. Su trabajo se basa en un impresionante conjunto de datos empíricos, y tanto él como su equipo se dedican a indagar con cierto detalle en las tensiones que existen entre los partidarios de la Iglesia evangélica estadounidense y el conjunto de la sociedad. Smith desmonta el mito de que los miembros de las iglesias evangélicas sean una comunidad marginada que intente guarecerse del mundo moderno recluyéndose en la esfera de sus propias congregaciones. Se trata, antes al contrario, de grupos relativamente cultos y ambiciosos, perfectamente capaces de *explotar* el potencial del pluralismo estadounidense y de no verse obligados a apartarse de él. En cierto sentido puede decirse realmente que «están en el mundo, pero no son del mundo»⁶, o que, de acuerdo con el sugerente título del libro publicado por Smith en 1998 (*American Evangelicalism: Embattled and Thriving*), florecen pese a hallarse en situación de asedio. El punto crucial estriba en mantener esa tensión: los seguidores de las iglesias evangélicas han de encarar las circunstancias derivadas de un repliegue que los aísla (la trampa fundamentalista) y al mismo tiempo evitar implicarse demasiado en la sociedad laica, al menos no hasta el punto de que su comunidad resulte indistinguible de ella (destino al que estarían abocados los cristianos integrados en la corriente dominante). ¿Cómo se las arreglan para conseguirlo? La respuesta se ve inmediatamente clara: los miembros de las iglesias evangélicas resuelven este dilema de distintos modos. Smith (2002) se adentra en la considerable diversidad que distingue a la Iglesia evangélica. Sus cerca de veinte millones de miembros no hablan con una sola voz, ya que se adhieren a muy diferentes puntos de vista en las cuestiones relacionadas con la familia, el sistema escolar o la vida política en general. El trabajo de Smith, accesible pese a su carácter académico, ha terminado convirtiéndose en una obra de lectura obligada en el campo de la sociología de la religión, dado que su autor ha sabido aunar la minuciosa investigación empírica con una creativa capacidad de teorización a fin de llegar a comprender del mejor modo posible a una congregación que está volviéndose cada vez más significativa en la vida de los Estados Unidos de hoy.

Sería difícil encontrar un caso más diferente a éste que el iraní⁷. En este ejemplo el propósito de los adeptos del islamismo chiita no consistía ni en

⁶ Paráfrasis de Juan, 17, 11 y ss. [N. del T.]

⁷ En la década de los ochenta, el caso iraní lograría captar la atención del mundo. Con todo, los musulmanes de confesión chiita son considerablemente menos numerosos que los sunitas, entre los que también existen ejemplos de movimientos que caen en actitudes extremistas o fundamentalistas.

cambiar la sociedad occidental ni en lograr el éxito en su seno, ya que todos sus partidarios despreciaban simplemente en bloque a Occidente —una actitud de la que el año 1979 nos dejaría abundantes muestras—. Los acontecimientos más determinantes pueden resumirse en una frase o dos. En ese turbulento año, la llamada «Revolución islámica» derrocaría al sah de Irán, favorable a Occidente, y elevaría al poder a un líder religioso conservador: el ayatolá Jomeini. El suceso no sólo cogió enteramente por sorpresa a Occidente, sino que acabó convirtiéndose en un instante de trascendencia simbólica para la comprensión de la religión en el mundo moderno. Será principalmente este hecho el que Kepel tenga en mente al sugerir que, en opinión de muchos, el proceso de la secularización parecía haberse invertido (Kepel, 1994).

Para entenderlos adecuadamente, es preciso situar los acontecimientos del año 1979 en un contexto más amplio que nos permita contemplar tanto el panorama del propio Irán como los cambios registrados en el orden mundial. Arjomand (1998) expone el trasfondo histórico de Irán y considera que el levantamiento de 1979 constituye la última revolución de una serie de cuatro alzamientos similares en los que el factor religioso desempeña un papel clave⁸ —para ser más exactos, vendría a ser la última revolución marcada, como tema principal, por el gradual afianzamiento de las doctrinas chiitas—. Este proceso, cuyo desarrollo se prolonga necesariamente en el tiempo, culmina con los levantamientos de 1979 y el establecimiento de una teocracia islámica en la que viene a afirmarse al fin la superioridad de la hierocracia, es decir, del gobierno de la clase sacerdotal:

Esta posibilidad lógica se materializaría al conseguir el ayatolá Ruhollah Jomeini (1900-1989) que una considerable porción de la teocracia chiita se transformara en un partido político revolucionario. La prevista fase final de la expansión de la autoridad clerical chiita pasaría a convertirse entonces en el modelo que debían seguir los combativos clérigos que derrocarían al sah en 1979 (Arjomand, 1998, p. 378).

¿Qué hizo posible la concreción de ese proyecto, y por qué se produjo éste en aquel particular periodo? La respuesta puede hallarse en una compleja confluencia de factores, a un tiempo económicos, políticos, culturales y religiosos.

El sah llevaba en el poder desde el año 1941 (con una breve interrupción a principios de la década de los cincuenta). Ejercía una dominación de carácter autocrático, ya que su régimen aplastaba violentamente toda oposi-

⁸ La primera de esas revoluciones se producirá en el siglo III con el ascenso al poder de la dinastía sasánida, el segundo tendrá lugar en el siglo VI al surgir el movimiento safávida y el tercero se concretará en época mucho más reciente, con las reformas constitucionales del periodo comprendido entre los años 1906 y 1911.

ción. Se trataba asimismo de un sistema caracterizado por el estridente contraste entre una extremada riqueza y los más bajos niveles de pobreza. La expansión de la economía y el incremento de los precios del petróleo vendrían más a exacerbar que a reducir esas diferencias, unas diferencias que se harían llamativamente patentes en 1971, con ocasión de los festejos asociados con la conmemoración de los dos mil quinientos años transcurridos desde la fundación del Imperio persa. No sólo había amplios sectores de la población que padecían dichos excesos sino que, además, la situación terminaría suscitando las críticas de las autoridades islámicas, las cuales fundaban su censura en razones de orden moral. No obstante, las críticas iban a dar lugar a una reacción, ya que se emprendieron distintas reformas antiislámicas, entre otras la abolición del sistema feudal (con lo que se expropiaba *de facto* a algunos miembros del clero chiita), se impulsó la reducción de la influencia del clero en la vida educativa y familiar y se prohibió —en 1976— el uso del calendario lunar. Los miembros del clero musulmán también juzgarían que la inclusión de las mujeres entre los ciudadanos con derecho al voto constituía un nuevo desafío a su autoridad.

El descontento se acentuaría hasta desembocar en una serie de protestas contra el sah. La agitación comenzaría en 1977 y crecería en intensidad al año siguiente. Además, las acciones contra el autócrata procederían de distintos frentes —no sólo del formado por los clérigos musulmanes, sino también del integrado por los liberales laicos y los marxistas más radicales, entre los cuales había quien compaginaba el marxismo con la ortodoxia chiita—. En los últimos meses de 1978, la celebración de una serie de manifestaciones de masas en la capital del país llevó las cosas a un punto crítico. Los intentos de última hora con los que se trató de llegar a un arreglo fracasaron y, en enero de 1979, el sah tuvo que huir de Irán. Jomeini se instalaría en el poder dos semanas más tarde, aunque, por sí solo, su ascenso a las posiciones dominantes no garantizaba la continuidad de la república islámica. Poco a poco, sin embargo, la Asamblea de Expertos designada para organizar el país —y dominada por clérigos islámicos— conseguiría afirmar su autoridad, convirtiendo a Irán en la primera república teocrática del mundo moderno. Una serie de acontecimientos, entre los cuales cabe destacar el asalto y la toma de rehenes en la embajada estadounidense de Teherán —en lo que habría de convertirse en motivo de venganza y profunda humillación para la máxima superpotencia mundial—, terminarían derribando el gobierno provisional de Mehdi Bazargan (a un tiempo más liberal y más laico de lo que deseaban los clérigos de la Asamblea de Expertos)⁹. Jomeini se convirtió entonces en el *rahbar* del nuevo régimen, esto es, en jefe del Estado y supremo juez religioso, lo

⁹ Suele aducirse que la causa que habría de provocar la llamada «crisis de los rehenes» radicó en el hecho de que un hospital estadounidense hubiese admitido el ingreso del sah para seguir un tratamiento médico. Los rehenes no recuperarían la libertad sino en 1981.

que le otorgaba el poder de controlar las fuerzas armadas y el sistema judicial, ocupando dicho cargo hasta su fallecimiento, ocurrido en el año 1989. Sería también Jomeini quien pronunciara la fetua contra Salman Rushdie tras la publicación de *Los versos satánicos* (véanse pp. 226-231).

Las décadas posteriores asistirían a una gradual liberalización del régimen, liberalización que vendría acompañada de una reacción conservadora¹⁰. Rajaei (1993) describe con mayor detalle estas tensiones y la difícil relación con la modernidad. En este periodo, Irán también ha librado una larga y costosa guerra con el vecino Iraq (entre los años 1980 y 1988). Las secuelas de la contienda y la desdichada concatenación de acontecimientos que ha venido desarrollándose en esta parte del mundo desde que ésta terminara son asuntos que rebasan el alcance de este capítulo, cuyo objetivo estriba en recordar los rasgos esenciales del fundamentalismo (esto es, su tipo ideal) y en señalar al mismo tiempo la relevancia que esas características tienen en el caso iraní. Se observan claras semejanzas. Estamos hablando de una nación, y de hecho de toda una región, marcada por la influencia occidental, influencia que ha perturbado todas las formas de tradición existentes en la zona. Además, el generalizado malestar que presidía el contexto reinante consiguió concentrar sus energías en un mismo punto: primero con el derrocamiento del sah y después con la instauración de un sólido régimen islámico y antioccidental. Y por añadidura, al justificar su posición como líder, Jomeini apelaría a una tradición ya existente tiempo atrás en la doctrina chiita: la del gobierno de los jueces. Appleby lo explica del siguiente modo: «Esta innovadora interpretación de la teología chiita vendría a justificar que se estableciera en Irán un gobierno dirigido por un grupo de eruditos religiosos musulmanes, bajo la presidencia del gran ayatolá, es decir, del propio Jomeini» (1998, p. 286). Y, por último, el hecho de que este régimen se revelara capaz de humillar a los Estados Unidos ante la atenta mirada de los medios de comunicación internacionales resulta decisivo en la evolución de los acontecimientos, ya que con ese gesto Jomeini optaba deliberadamente por dejar conmocionado al mundo.

ALGUNAS IMPLICACIONES QUE REBASAN LA ESFERA RELIGIOSA

Llegados a este punto, es importante orientar el debate hacia una dirección bastante distinta que en esta ocasión nos hará pasar de la órbita religiosa al ámbito laico, un giro en el que la distinción que establecimos en el capítulo V entre las fases temprana y tardía de la modernidad vuelve a convertirse, una vez más, en un instrumento de análisis útil. La argumentación puede resumirse como sigue. La Ilustración, que es uno de los

¹⁰ La inesperada victoria de Mahmud Ahmadineyad en las elecciones presidenciales iraníes de junio de 2005, por ejemplo, ha devuelto el poder a los conservadores religiosos.

elementos cruciales que determinan el surgimiento de la sociedad moderna, adoptaría diferentes formas en función de los distintos lugares en que llegara a echar raíces —una circunstancia de la que no cabe la menor duda (Himmelfarb, 2004)—. Sin embargo, en Europa, y sobre todo en la Francia del siglo XVIII, los pensadores ilustrados habrían de verse en muchas ocasiones enfrentados a la hegemonía de la Iglesia católica, llegando a oponerse, en los casos más extremos, a toda forma de tradición religiosa. Al mismo tiempo comenzaría a extenderse por todas partes, hasta saturar el clima de la época, una convicción llamada a ganar terreno: la de que era preciso confiar cada vez más en los beneficios de la ciencia y la razón humana —dos pilares de la Ilustración cuyos rasgos característicos terminarían aplicándose a todos los aspectos de la vida humana.

Antes o después, era inevitable que esos planteamientos impregnaran la propia ciencia de la teología, y particularmente en Alemania, donde la exégesis de los textos bíblicos iría transformándose paulatinamente a medida que los instrumentos de la razón crítica fueran empezando a emplearse en el análisis de las Sagradas Escrituras, circunstancia que habría de someterlas a una investigación sistemática e imparcial. Esto determinaría que la Biblia dejara de ser simplemente la «palabra de Dios» y pasara a convertirse en un texto como cualquier otro. Y, en un principio, habría de ser además la reacción de determinados grupos de protestantes estadounidenses ante esta situación —o más exactamente frente al cuestionamiento de los textos bíblicos y de los fundamentos en los que dichos escritos descansaban— lo que diera lugar al concepto de «fundamentalismo». Surgieron así congregaciones que encontraban su *raison d'être* en afirmar por encima de todo la verdad literal de las Escrituras. El fundamentalismo nacería, por tanto, de la reacción a las ideas hostiles o críticas que venían a cercenar las certezas de determinados grupos de creyentes.

No obstante, en los últimos años del siglo XX, los términos del debate se modificaron de forma radical. En el clima intelectual entonces reinante, sujeto a rápidos cambios, las filosofías que tan amenazadoras habían parecido a los primeros fundamentalistas estadounidenses se vieron a su vez expuestas a los ataques. El «Proyecto Ilustrado» dejó de ser incuestionable, y también sus planteamientos quedaron sometidos, al igual que los textos bíblicos, a exámenes cada vez más minuciosos. De ahí que apareciera un conjunto de posicionamientos totalmente diferente en los que la competencia entre dos credos opuestos —es decir, entre la cosmovisión laica y el planteamiento religioso— comenzará a dar paso a un cuestionamiento generalizado a *ambos lados* de esta clásica línea divisoria. Además, la naturaleza íntegra del debate quedará modificada al entrar en pugna cada profesión de fe o ideología con la perturbadora y aparentemente incontrolable situación que viene a instaurarse no sólo con el advenimiento de la posmodernidad, o la tardomodernidad, sino con la pérdida de confianza que caracteriza a estos periodos. Un ejemplo nos permitirá aclarar el argumento. Está tomado de

un afamado aunque difícil texto en el que Harvey aborda esta cuestión —en concreto procede de un pasaje que refleja muy acertadamente la cambiante relación con la que se articulan tres formas narrativas: la teología, el laicismo liberal y el marxismo (Harvey, 1989).

Harvey pasa revista a los distintos campos en que se ha venido dejando notar la influencia posmoderna en las décadas no inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial —campos como los del arte, la arquitectura y la literatura—. Una vez hecho esto, pasa a ocuparse del debate filosófico que tendrá lugar en París tras los *événements* de 1968. Y lo que aquí se observa es la ocurrencia de un cambio sorprendente, ya que los protagonistas de la vida intelectual dejan de juzgar que el poder de la razón abstracta resulte plenamente convincente. Antes al contrario, comienzan a dar muestras de que todo proyecto que reivindique abogar en favor de la «emancipación humana universal» por medio de las virtudes de la tecnología, la ciencia y la razón les produce un considerable malestar. En otras palabras, serán precisamente aquellos elementos que tanta confianza suscitaban en las décadas anteriores —esto es, la fe en el progreso y en los beneficios de la ciencia y la razón— los que pasen a convertirse ahora en el centro de las zozobras filosóficas. Llegado a este punto, Harvey remata su argumento con esta notable afirmación: «Y también en este caso observamos que quien participa en la refriega, y en el bando posmoderno, es nada menos que el papa Juan Pablo II. El papa “no ataca al marxismo ni al laicismo liberal porque sean la pleamar futura” [...] sino porque “las filosofías del siglo XX han perdido su atractivo, porque pertenecen a una época pasada”» (Harvey, 1989, p. 41)¹¹. El extremo esencial queda claramente expresado: las certezas laicas que anteriormente competían con la verdad religiosa se hallan a su vez enzarzadas en una lucha por la supervivencia. Se les ha pasado, por usar una metáfora distinta, la fecha de caducidad.

De ser esto cierto, no hay duda de que la afirmación posee implicaciones cruciales para la argumentación que hemos expuesto más arriba. Y ello porque son precisamente las ideologías que habían venido amenazando las certezas tradicionales de todo un conjunto de grupos religiosos (y que hasta cierto punto todavía siguen haciéndolo) las que pasan a convertirse ahora, al menos potencialmente, en víctimas —antes que en autores— de los cambios económicos y culturales. Ya no se las considera portavoces de una serie de alternativas fiables, sino que se han transformado en una tradición tan amenazada como la de las propias certezas religiosas que en su día trataron

¹¹ Es curioso constatar que Harvey cite aquí a Rocco Buttiglione, a quien el propio Harvey considera un teólogo próximo al papa. En el año 2004, Rocco Buttiglione fue propuesto como nuevo comisario de Justicia, Libertades y Seguridad de la Unión Europea, pero sus observaciones sobre la homosexualidad y el papel de las mujeres desataron una crisis institucional que terminaría obligándolo a retirar su candidatura. Un gran número de miembros del Parlamento europeo habían exigido que se le privara de la cartera. Sin embargo, Italia se declaró indignada, y el Vaticano se quejó por juzgar que estaba siendo víctima de una «nueva inquisición».

de su valor en un planteamiento que no sólo precisa de justificación sino que en condiciones ha de ser rehabilitado con argumentos agresivos. Las peligrosas amalgamas que se han abierto paso en algunas regiones de la antigua Unión Soviética constituyen un buen ejemplo de esta «rehabilitación agresiva», ya que, en dichas zonas, no sólo han surgido varios nacionalismos ambiciosos aupados en la reafirmación de la tradición sino que el propio comunismo ha pasado a encontrarse en la posición propia de los credos seriamente amenazados —quizá incluso de forma definitiva—. En esta parte del mundo, el *annus mirabilis* de 1989 asistió, poco menos que de la noche a la mañana, al desplome de muchas de las referencias intelectuales que, sustentadas por estructuras institucionales presentes en todos los planos sociales, llevaban décadas establecidas, creándose con ello un vacío en el que están surgiendo muchas y diversas filosofías potencialmente capaces de convertirse en elementos de reemplazo de la tradición dominante. En una situación como ésta, presidida por una fluctuación permanente y por las complicaciones derivadas de toda una serie de graves dificultades económicas, es enteramente comprensible que se produzca una reacción de repliegue y que la gente se refugie en aquello que parece conservar un aspecto de certeza —sea ésta del tipo que sea—; de hecho, esa reacción se ajusta, casi a la perfección, a los parámetros definidos en el análisis del fundamentalismo que hemos expuesto más arriba. La espectacular y veloz naturaleza de este particular momento histórico revela con nitidez inusitada los contornos de un proceso que normalmente tarda mucho más tiempo en desarrollarse.

En los Balcanes podemos encontrar un segundo ejemplo que también refleja las incertidumbres posteriores al año 1989. En esta región, marcada por los trágicos acontecimientos de la década de los noventa, surgirían en ese periodo un conjunto de frágiles y bisoñas nacionalidades volcadas en buscar de muy diversos modos la forma de reforzar su posición, recurriendo para ello en muchos casos a justificaciones de orden religioso. En este caso, lo que observamos es que una ideología *laica* (el nacionalismo) interactúa con otra de carácter *religioso* al objeto de justificar sus actos. Uno de esos actos, la limpieza étnica, o la purga de un determinado territorio, es una obvia consecuencia de este tipo de políticas. Una vez más, los datos encajan con las observaciones derivadas del análisis ya expuesto del fundamentalismo, y manifiestan en particular que la gente desea soluciones claramente definidas —soluciones que en este caso tienden al establecimiento de límites inequívocos, sean de índole territorial o no—. De aquí puede sacarse quizá la conclusión de que la *interacción* de distintos fundamentalismos en todo el globo podría acabar convirtiéndose en un área de estudio propicia para la sociología. Dicho campo de estudio, que parece llamado a adquirir una importancia cada vez mayor, se centraría en particular en el solapamiento de las distintas formas de reafirmación de la identidad —es decir, se dedicaría al examen de aquellos casos en que un credo vulnerable termina siendo utilizado, o manipulado, para reforzar a

otro—. Son las interacciones de este tipo las que pueden acabar convirtiéndose en realidades particularmente peligrosas.

En ambos casos, el desplome del marxismo como filosofía política, siendo como era una narrativa clave, ha sido un acontecimiento tan espectacular como evidente, pero, en conjunto, las causas de la pérdida de confianza en el laicismo liberal han venido por un camino diferente. No obstante, esa ideología laica ha adquirido fuerza en algunas partes de Europa, tanto antes como después del cambio de milenio. El *affaire du foulard*, del que ya hemos hablado con detalle en el capítulo anterior, nos ofrece en este sentido un ejemplo claro. Dicho *affaire* culminaría en la promulgación de la ley del año 2004, por la que se vendrían a prohibir todos los símbolos religiosos en las escuelas de Francia —ya fueran cristianos, judíos o musulmanes—, lo que sin duda ilustra el caso de una ideología amenazada (en este caso la *laïcité*) pero resuelta a reafirmar su predominio. Una respuesta bastante similar daría en suscitarse, y no sólo en Francia, la sugerencia de que el Preámbulo a la Constitución Europea de ese mismo año 2004 pudiera contener una referencia explícita al cristianismo. Una vez más —o ésa es al menos la impresión que se tuvo—, los laicistas europeos cerraron filas contra el resurgir, o por decirlo en términos menos aparatosos, contra la reaparición de la religión en la plaza pública de la Europa del siglo XXI. Ya no es posible seguir asumiendo sin más que la religión haya de tener un carácter privado. En este sentido, la «amenaza» proviene frecuentemente del islam pero no siempre, ya que en noviembre de 2004 habría de ser, por ejemplo, el conservadurismo católico de Rocco Buttiglione el que terminara cuestionando las normas laicas del Parlamento Europeo (véase la nota 11 de p. 261). Este asunto provocó una rápida reacción: el Parlamento Europeo exigió un replanteamiento de los criterios asociados con la designación de miembros de la Comisión. Ahora bien, ¿cuál de estos dos grupos de personas —el de los católicos estrictos que reafirman la vigencia de unas normas morales conservadoras o el de los amenazados liberales laicos que insisten en que dichas normas han de desterrarse de la plaza pública— se ajusta más exactamente al tipo ideal de fundamentalismo que hemos delineado en los apartados anteriores de este capítulo? En mi opinión son estos últimos los que más semejanzas muestran con ese modelo teórico, aunque la opinión popular pueda verlo de otro modo. La decisión ha de centrarse en una cuidadosa distinción entre lo que son unas creencias conservadoras defendidas con seriedad y aquello que revele no ser sino un conjunto de planteamientos de carácter más señaladamente reaccionario¹².

¹² Desde el punto de vista político, el caso Buttiglione es a un tiempo ambiguo y complejo. Mucha gente estaría de acuerdo en afirmar que su designación como comisario de Justicia, Libertades y Seguridad fue poco acertada, pero la verdad es que se le recusaría por razones «equivocadas» —de orden fundamentalmente religioso—. Lo que aquí estamos resaltando es justamente este último extremo, aunque también podríamos expresarlo en forma de pregunta: ¿qué habría ocurrido si Buttiglione hubiera sido musulmán? La respuesta dista mucho de poder verse con claridad.

Completaremos este apartado con dos ejemplos de fundamentalismo no religioso relativamente diferentes. El primero guarda relación con el movimiento en defensa de los derechos de los animales, un movimiento que contiene en su seno un elemento claramente extremista, situación que, a su vez, es reflejo del tipo ideal de fundamentalismo que hemos expuesto más arriba. Sin embargo, resulta difícil determinar en este sentido la presencia de un texto «sagrado». ¿Existe o no dicho texto? Es evidente que hay publicaciones «icónicas» en este campo (como el libro de Singer que vio la luz en el año 1976, por ejemplo), pero no debemos exagerar la analogía. Y, en cualquier caso, el elemento crucial no es éste. La mayoría de los defensores de los derechos de los animales son por completo «razonables», ya que, a pesar de estar firmemente convencidos de que todos los seres sensibles tienen derechos inherentes, se atienen a la ley. Estas personas están dispuestas a modificar su forma de alimentarse o de vestir y a poner el máximo empeño en persuadir a otros de la idoneidad de sus puntos de vista, pero no aceptan franquear la línea que los llevaría a cometer actos de sabotaje o a tomar medidas violentas. Sin embargo, una pequeña minoría supera esa línea, manifestando con ello una serie de características que ya deben de resultarnos familiares, como la tendencia a pensar en términos simplistas (las cosas son blancas o negras, todo se divide en «ellos y nosotros»), el deseo de provocar conmoción y la voluntad, en ocasiones, de causar daños en nombre de una causa elevada. En Gran Bretaña podemos encontrar dos situaciones críticas en las que se llevan a cabo acciones de este tipo: las que empujan a los activistas a sabotear las cacerías y los actos violentos dirigidos contra aquellos individuos e instituciones que utilizan animales en la realización de pruebas médicas destinadas a la fabricación de productos clínicos. En ambos casos, los grupos de militantes han cosechado un éxito notable¹³.

Se ha sugerido, por último, que algunos tipos de feminismo pudieran hallarse sometidos a presiones de carácter fundamentalista. Es posible que esta idea resulte particularmente provocativa, dado que una de las razones que ha determinado que en muchas regiones del globo surjan fundamentalismos de índole religiosa ha sido justamente la oposición a que las mujeres desempeñen papeles nuevos y distintos en el mundo moderno. En estos casos se considera que la transformación del rol de las mujeres es uno de los aspectos de la modernidad que perturban y confunden los planteamientos religiosos firmemente arraigados. La reacción se concreta en los siguientes puntos: los roles femeninos tradicionales se convierten muy a

¹³ La revisión final de este capítulo ha coincidido en el tiempo con la clausura de una granja del condado de Stafford dedicada a la cría de cobayas para la investigación médica, granja que decidió adoptar esta medida tras sufrir durante largo tiempo las presiones intimidatorias de los defensores de los derechos de los animales. Entre las tácticas empleadas por dichos activistas cabe mencionar la realización de amenazas de muerte y la exhumación del cadáver de un anciano pariente de los propietarios de la granja.

menudo en uno de los «fundamentos» que es preciso restablecer y justificar mediante el recurso a un texto sagrado. En Hawley (1994) podemos hallar un excelente debate sobre la significación que tiene el género para el fundamentalismo. Los ensayos recogidos en este volumen afirman que el control sobre las mujeres —sobre su sexualidad, su capacidad reproductiva y sus roles sociales y económicos— es uno de los elementos cruciales en toda lista de prioridades fundamentalistas. Tras examinar en detalle cuatro casos representativos, los autores argumentan que los movimientos fundamentalistas muestran gran interés en establecer islas de certidumbre como forma de guarecerse de un entorno que se juzga un caos social y cultural.

Bastante más sorprendentes son los argumentos de las propias feministas, incluso de aquellas que consideramos integradas en la corriente dominante. El siguiente ejemplo pertenece a este sector del feminismo. Lo más interesante es que en él vemos fielmente reflejada la esencia de lo que planteamos en este capítulo:

No me gusta la expresión «fundamentalismo feminista» —el feminismo no es una religión— pero sí que tengo la impresión de que existe un paralelismo entre el fundamentalismo religioso, con la clara distinción que éste establece entre elegidos y condenados, y aquellas ramas del feminismo que contraponen la esencial e innata bondad de las mujeres a la vileza moral de los hombres. Las mujeres somos buenas por designio biológico, virtuosas en razón de nuestro doble cromosoma X y de nuestra capacidad reproductiva. Las mujeres pertenecen a una raza genéticamente superior (Kitzinger, 1990, pp. 24-25).

Desde luego, no todas las feministas estarían de acuerdo con el punto de vista que aquí aparece parafraseado. De hecho, la palabra «fundamentalista» no constituye en modo alguno una descripción adecuada de la condición que cabe atribuir a la mayoría de las feministas, ni a la mayor parte de quienes se afilian a una ideología, sea ésta la que fuere —incluyendo aquí a las principales confesiones mundiales—. Sin embargo, la cita anterior ilustra el extremo esencial, a saber, que los movimientos religiosos no son los únicos que sucumben a las tendencias fundamentalistas, y que las incertidumbres propias del mundo tardomoderno o posmoderno exacerban de manera muy notable dicha situación —a lo que hay que añadir que se trata de un mundo en el que tanto la reafirmación de la certidumbre como el afianzamiento de una idea de verdad posee un carácter intrínsecamente atrayente.

De ahí que hayamos estructurado de este modo el presente capítulo. Iniciamos el debate situando el estudio de los fundamentalismos en el punto en el que una determinada tradición religiosa vieue a entrar en relación con los elementos que definen la naturaleza de la modernidad. Y después hemos expandido el radio de acción de nuestro examen hasta incluir en él tanto las ideologías laicas como las religiosas. Para efectuar

este cambio, ha habido que tener en cuenta dos extremos cruciales –en primer lugar, la cambiante naturaleza de la modernidad misma y, en segundo lugar, el efecto que esos cambios ejercen en la solidez de la confianza intelectual en un concreto conjunto de principios–. Si tenemos esto presente, podremos observar que a lo largo del siglo xx el surgimiento de los fundamentalismos ha atravesado más de una fase. Inicialmente, los fundamentalismos *religiosos* aparecieron con la intención de contrarrestar, entre otras cosas, la amenaza que representaba la existencia de formas de pensamiento alternativas, en particular en aquellos casos en que dichas modalidades de pensamiento diferente amenazaban con invadir la propia esfera religiosa. Durante un tiempo, el racionalismo laico ha vivido un periodo de auge, tanto en el oeste como en el este (a través del comunismo en este último caso). En época más reciente, las propias ideologías alternativas se han visto expuestas a presiones similares, y tanto los credos laicos como los religiosos han comenzado a fragmentarse. Sin embargo, de la reunión de esos fragmentos pueden obtenerse nuevas certidumbres, acaso artificiales pero en cualquier caso capaces de constituirse en un baluarte desde el que hacer frente a la causticidad del perpetuo cambio.

Podríamos considerar que dichas certidumbres conforman fundamentalismos rivales –el plural reviste aquí importancia–. En vez de tenerlas por una característica anormal de las sociedades tardomodernas, resultaría más provechoso juzgar que se trata de un rasgo normal, ya que, en una época marcada por la incertidumbre, nos permiten disponer de mecanismos de defensa. Es curioso constatar que, en el análisis en el que equipara la religión a un hilo o cadena de transmisión de la memoria cultural, Hervieu-Léger llegue exactamente a la misma conclusión, ya que esta autora considera que el crecimiento del fundamentalismo es una muestra de esa memoria alternativa, o recreada –y un ejemplo, por tanto, del proceso que tiene lugar en aquellas sociedades que han olvidado o perdido su particular percepción de la tradición histórica (Hervieu-Léger, 2000)–. No se trata de certidumbres necesariamente dañinas, aunque efectivamente puedan serlo bajo ciertas circunstancias –particularmente aquellas que determinen que dos o más fundamentalismos opuestos compitan por el control de un mismo territorio, ya se trate de un territorio moral o geográfico–. Por consiguiente, los análisis que nos permiten discernir las concretas situaciones que empujan a los fundamentalismos, sean de la clase que sean, a adquirir características destructivas conforman un campo de investigación de importancia crucial. Por esta y otras razones, el estudio del fundamentalismo, en el más amplio sentido del término, ha de escalar rápidamente posiciones en la lista de prioridades del plan de acción de la sociología, ya que se enfrenta a un rasgo esencial, y quizá creciente, del mundo moderno. Sin embargo, es preciso decir, en sentido inverso, que no se trata de un tema que agote el ámbito de lo religioso, extremo este que habremos de dejar meridianamente claro en los restantes capítulos de este libro.

LA GLOBALIZACIÓN Y EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

EL FUNERAL DE UN PONTÍFICE

A principios de abril del año 2005 fallecía el papa Juan Pablo II, llegando así a término un papado inusitadamente largo. La muerte le había sobrevenido tras luchar varios años con sus problemas de salud. Durante ese periodo su fortaleza física habría de experimentar un claro declive, pero su vigor mental y su talla espiritual permanecerían incólumes. El final había sido previsto, de modo que tanto las notas necrológicas como los actos conmemorativos estaban preparados –hasta el punto de que, en el momento de hacerlos públicos, no quedaba más que añadir las frases de conclusión adecuadas–. El tono de aquellos actos de homenaje resulta revelador. Juan Pablo II había sido objeto de universal aclamación por haberse opuesto al comunismo predominante en la Europa del Este. En la década de los ochenta, todo el mundo reconocía que tanto su presencia como sus frecuentes visitas a Polonia habían sido un potente agente catalizador de la secuencia de acontecimientos que habrían de terminar conduciendo, con extraordinaria rapidez, al desplome del comunismo en tanto que sistema político. Bastante más matizadas eran en cambio las reacciones que suscitaba su modo de pensar y su evidente valentía moral, frente al creciente relativismo del mundo moderno. En este ámbito, las críticas que habría de provocar la categórica condena de Juan Pablo II al control de la natalidad –un «problema» que, a los ojos de muchos, se hallaba inextricablemente unido a la epidemia de sida que diezma el continente africano– vendrían a enfriar un tanto el respeto que inspiraba¹.

¹ El debate giraría fundamentalmente en torno a la negativa del papa a aceptar el uso del preservativo en aquellos países en que la epidemia del sida se expandía con fuerza. En muchas ocasiones, se simplificaría en exceso la argumentación del pontífice –hasta el punto de llegar a acusar a Juan Pablo II de ser el causante de la epidemia misma–. La realidad es infinitamente más compleja.

Hay no obstante un extremo que destaca por encima de los demás en relación con los argumentos que habremos de exponer en este capítulo. El papa era un personaje de relevancia mundial en todos los sentidos del término, ya que se trataba probablemente del individuo más conocido del mundo moderno, un hombre al que se le identificaba inmediatamente allá donde fuera y que no sólo era perfectamente dueño de la situación cuando se exponía a la atención de los medios de comunicación mundiales sino que se mostraba sorprendentemente proclive a valerse de ellos para impulsar un conjunto de prioridades de alcance internacional. A nadie le extrañaría, por tanto, que el mundo pusiera los ojos en Roma al comprenderse inequívocamente que el papa se hallaba agonizante. Sin embargo, fueron muy pocas las personas que previeron la *magnitud* de la reacción que habría de producirse, ya que prácticamente todos los países del globo interrumpirían sus actividades «normales» a fin de señalar el acontecimiento. Roma se convirtió en un gran foco de atención tanto para los jefes de Estado como para los líderes religiosos, por no mencionar a los periodistas de toda orientación y a los centenares de miles de individuos que se interesarían por el suceso (no sólo católicos sino también de otras confesiones), muchos de los cuales se darían cita en esa ciudad en la semana anterior a las honras fúnebres. Estamos aquí ante un abrumador ejemplo de la ininterrumpida presencia de la religión en el mundo moderno y de la relación entre la religión y la globalización. Los hechos hablan por sí solos: la influencia del papa superó todos los límites imaginables, tanto políticos como religiosos. No a todo el mundo le gustaba lo que veía, pero pocos podrían negar el impacto de este hombre tan notable.

La extraña yuxtaposición de acontecimientos que tendría lugar en Gran Bretaña durante la primera semana de abril del año 2005 resulta instructiva en este aspecto, especialmente por las paradojas que viene a revelar. Lo que sucedió fue que se pospuso la celebración del segundo matrimonio –casualmente civil– del heredero al trono británico a fin de que el propio príncipe Carlos, junto con Tony Blair (como primer ministro) y Rowan Williams (en su condición de arzobispo de Canterbury) pudieran acudir a Roma para asistir al funeral del papa. Sin embargo, aunque ni el primer ministro ni el arzobispo de Canterbury ni el heredero de la corona habían presenciado jamás unas exequias fúnebres de ese tipo, ninguno de ellos tuvo el menor inconveniente en anteponer las honras póstumas a la boda real –en un gesto que viene a simbolizar la disposición totalmente distinta que empiezan a adquirir los compromisos públicos en el siglo XXI–. Es cada vez más frecuente que los vínculos (e incluso los antagonismos) entre las confesiones y las personas que las profesan se conviertan en el factor dominante. Lo que ocurre es sencillamente que se reorganizan las prioridades internas de un país (ya se trate de una boda regia, de la convocatoria de unas elecciones generales o incluso de una carrera ecuestre de la relevancia del Grand National, como sucedería en el año 2005).

Con todo, el debate adquiere formas diferentes en función de las distintas regiones del mundo en que se concrete. De hecho, una de las características más sorprendentes de la muerte del papa Juan Pablo II –y más incluso de las decisiones que se derivarían de ella– es el hecho de que venga a evidenciar la creciente tensión que existe a escala planetaria entre el norte y el sur en relación con la articulación de las prioridades religiosas. Cada vez se está viendo con mayor claridad, por ejemplo, que la gran mayoría de los creyentes del mundo (tanto cristianos como musulmanes) viven actualmente en el hemisferio sur, donde no sólo constituyen una masa de gente considerable, sino que se han convertido en una fuente de poder significativa (Jenkins, 2002). Esta enorme población, cuyo número no deja de crecer, se rige además por un conjunto de prioridades totalmente distinto del que existe en el norte, tanto en el ámbito de las iglesias como fuera de él. O por expresarlo de modo más rotundo: los liberales del norte de Europa, ya sean religiosos o laicos, se sienten cada vez más desconcertados, dado que llevan tiempo asistiendo al cuestionamiento, una tras otra, de todas sus expectativas de futuro, basadas en los principios de la Ilustración.

Tomando esto como base, los puntos de tensión gravitan en torno a las zonas de fricción entre el populoso sur religioso y el norte, cuyo carácter es bastante más laico. No hay duda de que hay algo de verdad en esta afirmación. Sin embargo, si las examinamos más de cerca, constataremos que esas tensiones se dan tanto en el seno de las iglesias como entre las distintas regiones del globo. De ahí las especulaciones que rodearon el nombramiento del sucesor de Juan Pablo II. ¿Debería ser el nuevo papa un europeo o una persona procedente del mundo en vías de desarrollo, debía tratarse de una figura liberal (en materia de ética sexual) o de alguien más conservador? ¿Y cómo habrían de combinarse exactamente esos atributos? La respuesta no se haría esperar: el colegio cardenalicio elegiría al cardenal Ratzinger como sucesor de Juan Pablo II. Benedicto XVI es un respetado erudito europeo, pero se le conoce fundamentalmente por defender unos puntos de vista estrictamente conservadores –lo que debería permitirle ganarse más fácilmente que la mayoría de los posibles candidatos alternativos el respaldo de los católicos del hemisferio sur.

Casanova (1997, 2001b) sitúa estos debates en un contexto histórico más amplio y, al analizar lo que sucede en un largo periodo de tiempo, encuentra una serie de paradojas reveladoras. En el preciso instante en que las expresiones del catolicismo europeo comienzan a reducirse hasta llegar prácticamente a un punto en el que ya no hay forma de invertir el proceso –dado que la convergencia de intereses que ha presidido históricamente en Europa, y durante siglos, la relación entre el Estado y la Iglesia se hace cada vez más difícil de sostener–, resulta que el catolicismo adquiere una dimensión global nueva. Al no hallarse ya confinado a una

zona geográfica concreta, el catolicismo se convierte paulatinamente en un movimiento religioso cada vez más *transnacional* y, como tal, ha venido creciendo ininterrumpidamente desde el año 1870 (fecha en que la Iglesia europea alcanza su punto de mínima extensión)². En la génesis de estos cambios operan dos procesos paralelos y muy semejantes: la romanización del catolicismo mundial y la internacionalización de Roma. En relación con lo primero, lo que observamos es que en ciertas ocasiones los movimientos católicos transnacionales comenzaron a crecer a expensas de las iglesias nacionales (el Opus Dei ofrece en este sentido un ejemplo excelente). Y, en relación con lo segundo, el colegio cardenalicio y la curia de Roma cada vez cuentan con más integrantes procedentes de países no europeos (y de ahí que crezca su capacidad para organizar redes transnacionales). Como es lógico, estos cambios han suscitado reacciones tanto negativas como positivas, y entre ellas cabe destacar las que han desembocado en el surgimiento de complejas tensiones entre Roma y las iglesias nacionales. Es algo que cabía esperar, aunque no resida en eso el extremo determinante, que ha de encontrarse, por el contrario, en la siguiente afirmación: «La suma de la globalización, la nacionalización, la implicación en actividades laicas y el sometimiento voluntario al proceso de separación del Estado ha determinado que la Iglesia católica haya dado en modificar significativamente el rumbo, pasando así de ejercer una acción que gravite sobre la esfera del Estado-nación a centrarse en incidir en la sociedad civil» (Casanova, 1997, p. 137). A esto hay que añadir que el ámbito propio de la sociedad civil tiene alcance global³.

Las tensiones existentes entre el norte y el sur pueden verse igualmente en la Comunión Anglicana, y de forma particularmente especial en el acalorado debate a que ha dado lugar la cuestión de la homosexualidad en el seno del conjunto de iglesias de esa confesión —iglesias que, pese a hallarse repartidas por el mundo, tienen su sede central en Canterbury—⁴. En el año 2003 se produjeron dos acontecimientos que terminaron elevando el tono de esta discusión: un controvertido nombramiento ocurrido en las filas de la Iglesia de Inglaterra⁵ y la decisión de la Iglesia

² No todos los estudiosos coinciden en esta interpretación del declive de la Iglesia —y, de hecho, en muchos aspectos el año de 1870 viene a señalar lo contrario en Francia y en Gran Bretaña, ya que en esos dos países ese periodo coincide con un punto álgido en materia de práctica religiosa—. No obstante, es la fecha que asociamos con el momento en que el Vaticano pierde el poder temporal.

³ Véase el número extraordinario que la revista *Sociology of Religion* dedica al tema de la religión y la globalización en una recopilación de trabajos titulada precisamente así: «Religion and globalization at the turn of the millennium», u.º 62 (2001).

⁴ En la dirección electrónica <http://www.anglicancommunion.org> podrá encontrarse más información acerca de la Comunión Anglicana. En esa misma sede virtual puede consultarse igualmente el trasfondo sobre el que viene a recortarse el debate sobre la homosexualidad. De él se ocupa con algún detalle Jenkins en la obra que publica en 2002.

⁵ En mayo de 2003, se anunció que se había designado a Jeffrey John obispo de Reading. En julio de ese mismo año, se le exigió que renunciara al cargo en atención a la polémica que había provocado esta decisión.

episcopal de los Estados Unidos de elegir obispo a un sacerdote abiertamente homosexual⁶. Buena parte de los enconados argumentos que se esgrimirían en un sentido y en otro a raíz de este desacuerdo superan el alcance de este capítulo, aunque no por ello dejan de caer dentro del tema central que nos ocupa, a saber, el de que, en lo tocante a la aceptación de la homosexualidad, las iglesias más conservadoras del hemisferio sur se oponen a los planteamientos más «avanzados» de las del norte. O, dicho en otras palabras, ¿hasta qué punto cabe pensar que el peso demográfico de la mitad sur del globo (esto es, de aquella parte del mundo en que las iglesias están creciendo) puede llegar a imponerse al poder que históricamente ha ejercido siempre la parte norte (donde las iglesias se encuentran, en la mayoría de los casos, en franco declive)? Las personas que viven en el sur siguen considerando que la homosexualidad es un pecado, mientras que, entre los habitantes del hemisferio norte, ha ido produciéndose una progresiva aceptación —aunque de distribución un tanto desigual— de las distintas formas de sexualidad, pese a que hasta época muy reciente haya existido una acusada reticencia a poner en práctica dichas libertades y a aplicarlas a la designación de los puestos importantes de la jerarquía eclesiástica. Las consecuencias de este estado de cosas han resultado, cuando menos, dolorosas. En un caso fue necesario renunciar a la posibilidad de ocupar un destacado cargo en la Iglesia de Inglaterra y, en otro, se exigirían muestras de arrepentimiento a los responsables del nombramiento de un obispo declaradamente homosexual en los Estados Unidos.

Y todavía hemos de explicar otro de los giros de esta peripecia: me refiero al hecho de que muchos de los que en el hemisferio norte sostienen puntos de vista conservadores —aunque en modo alguno todos— están plenamente dispuestos a valerse de las tensiones que separan al norte del sur en este asunto para hacer progresar sus propios planteamientos. Los observadores que analizan la polémica son unánimes en lo siguiente: algunos sectores minoritarios de las iglesias anglicanas del norte —minorías cuyo tamaño, no obstante, está creciendo al mismo ritmo que su aplomo (véase el capítulo VII)— han trabajado en colaboración con sus colegas del sur (aunque hay quien diría que los han utilizado) para contrarrestar el poder de la elite liberal [*liberal elite*]. De ahí que el asunto resulte significativo, ya que en último término lo que se dirime es una cuestión de poder. Durante siglos ese poder ha estado en manos del norte, y de hecho sigue siendo el norte quien todavía controla en buena medida la situación —al menos en aquellas cuestiones que guardan relación con la tradición, la fuerza de los precedentes, el conocimiento o, de manera más inmediata, la capacidad económica—.

⁶ Véanse las secciones que la página electrónica <http://www.anglicancommunion.org/> dedica a la Comisión Lambeth sobre la Comunión y los documentos relacionados con ella.

El desafío que está teniendo lugar en los últimos tiempos es el reflejo del surgimiento de nuevas fuentes de poder. Su fuerza procede del gran número de seguidores con que cuentan las nuevas corrientes, y más exactamente de la creciente masa de creyentes que existe en el hemisferio sur –masa que además recibe ayuda y estímulo de una minoría del norte que considera que sus planteamientos llevan demasiado tiempo arrumbados por el hecho de ser más conservadores que los del grupo actualmente dominante.

El resultado de estos complejos y penosos debates dista mucho de estar claro, pese a la evidente flexibilidad que ha mostrado la Iglesia anglicana en comparación con la católica. No obstante, hay algo indudable. La Iglesia de Inglaterra no puede seguir pasando por alto lo que está sucediendo en otros lugares del mundo, del mismo modo que las iglesias del hemisferio norte tampoco pueden continuar ejerciendo la primacía en relación con el establecimiento de las prioridades de la confesión entera. Lo curioso es que los periodistas laicos están empezando a comprender este extremo. Están tan dispuestos a prestar atención a estos debates como sus colegas de las publicaciones religiosas. Una de las razones de este estado de cosas radica en el asunto mismo: la homosexualidad es un tema que centra la atención del público, tanto dentro como fuera de las iglesias. Otro de los motivos puede deberse a una creciente, aunque gradual, conciencia de la importancia que tiene el factor religioso en el mundo moderno, una conciencia asociada con la comprensión de que dicho factor puede influir tanto en la determinación de las prioridades internas de un país como en las que se aplican al ámbito global.

Los sociólogos deberían mostrar el mismo interés. Las cuestiones relacionadas con el poder y, en especial, las vinculadas con las crecientes tensiones que existen entre el norte y el sur poseen un carácter central en esta indagación. Con todo, es preciso situarlas en un contexto más amplio, y en eso consistirá el principal objetivo de este capítulo. En él habremos de ocuparnos, en primer lugar, de las distintas perspectivas teóricas que han ido surgiendo en el transcurso de los estudios sobre la globalización, prestando particular atención al lugar que ocupa la religión en ellos. Los ejemplos que siguen nos ofrecen un conjunto de ejemplos relevantes con los que podremos ilustrar al menos algunas de estas ideas. Los dos apartados que vamos a dedicar a dichos ejemplos son necesariamente selectivos, dadas las muy sorprendentes características del mundo moderno: me refiero al hecho de que prácticamente en todos los continentes pueda observarse la presencia de cualquier forma de religión imaginable. Esta circunstancia, unida al hecho de que esas formas religiosas experimentan numerosos, diversos y constantes cambios (Beckford, 2003), determina que en este capítulo no nos sea posible incluir más que unas cuantas.

Una comparación de enfoques

El lugar que se atribuya a la religión en el proceso de globalización dependerá en esencia de cómo se entienda dicho proceso. La palabra «globalización» significa cosas distintas en función de quién la emplee. Por ejemplo, si se usa esa noción para designar un movimiento de carácter fundamentalmente económico e impulsado por una determinada ideología (a saber, la que sustenta la aplicación de los principios de mercado en sus más rigurosas formas), el lugar que se asigne a la religión será probablemente mínimo. Los cambios que trae la globalización tienen lugar en el plano macroeconómico. Los individuos y las comunidades, sean religiosos o no, apenas pueden hacer nada para evitarlo –salvo tratar de que no los arrolle y, de cuando en cuando, reaccionar–: son víctimas de un proceso que les resulta imposible controlar.

Es muy frecuente que algunos tipos de individuos religiosos (pertenecientes principalmente a la corriente teológica de los cristianos liberales) se atengan a este enfoque. Muy acertadamente, sus análisis se centran en el cuidadoso examen de los devastadores efectos que probablemente habrán de tener las fuerzas económicas occidentales (impulsadas en la mayoría de los casos por los Estados Unidos) para el enorme número de personas que viven en el mundo en vías de desarrollo. Si algún significado tiene la religión, éste radica justamente en el hecho de que proporcione un refugio a todos aquellos que intentan guarecerse del proceso de la globalización. De acuerdo con una de las posibles interpretaciones del término «fundamentalista», las formas de religión de esa índole constituyen otros tantos ejemplos de dichos elementos de abrigo.

Esto, sin embargo, no agota la cuestión. Si en la idea de la globalización no nos limitamos a incluir el cambio económico, sino que juzgamos que el concepto debe abarcar asimismo toda la gama de transformaciones que está experimentando el mundo moderno (de orden económico pero también político, social y cultural) –cambios que van acompañados del surgimiento de un conjunto de actores globales enteramente nuevos, tanto colectivos como individuales–, entonces el lugar que cabe asignar a la religión resulta mucho más significativo. De hecho, es muy frecuente que aquellos que acostumbran a participar en las actividades religiosas tengan acceso a una impresionante serie de redes transnacionales y que, por consiguiente, utilicen al máximo las modernas formas de comunicación, tanto para establecer relaciones como para desarrollarlas. No hay duda de que son actores de alcance global. Podemos hallar amplia ilustración de ello en, por ejemplo, las metamorfosis que ha sufrido la Iglesia católica (y que ya hemos descrito); en los movimientos ecuménicos de magnitud global (véanse las páginas siguientes); en el creciente número de organizaciones

religiosas, instituciones, iglesias, confesiones, grupos y movimientos y, por último, en la desconcertante diversidad de actividades que englobamos bajo el epígrafe de «las misiones».

Podemos tomar como ejemplo este último caso, ya que nos ofrece una excelente «imagen» de la globalización en los últimos cien años. Durante buena parte de la historia moderna, las misiones se han entendido (al menos en sus formas cristianas) como un movimiento orientado en dirección norte-sur, puesto que un significativo número de europeos, y más tarde de estadounidenses, han recorrido el mundo en una iniciativa íntimamente asociada (y en ocasiones de forma turbia) con la expansión y la consolidación de los imperios⁷. Sin embargo, en el tercer cuarto del siglo xx, el vocabulario empleado comenzó a variar. Poco a poco, la idea de «enviar» misioneros dio paso a un discurso vinculado con nociones como la de «asociarse» o «compartir» las dificultades con los habitantes de los países en vías de desarrollo, ya que las iglesias de esas regiones empezaron a presentarse como socios dispuestos a trabajar en pie de igualdad con sus colegas europeos o estadounidenses. Dichas iglesias dejaron entonces de ser meros receptores, y se convirtieron en centros neurálgicos del cristianismo por derecho propio, unos centros, además, cuyas dimensiones eran en muchos casos notablemente superiores a las de las iglesias de las respectivas «casas madre». Esto conllevaría la introducción de cambios en la organización. Las asociaciones se establecieron entre diócesis y parroquias (estando uno de los socios en el norte y el otro en el mundo en vías de desarrollo) y, a partir de ahí, comenzarían a convertirse gradualmente en complemento, cuando no en sustituto, de los grupos de acción social voluntaria que hasta entonces habían constituido el eje de las misiones en muchas comunidades occidentales.

La tercera fase de esta evolución empieza a perfilarse ahora con mayor claridad, advirtiéndose al mismo tiempo que posee una complejidad superior a lo que se creía. Por un lado, el flujo del transvase demográfico que hasta ahora se movía en dirección norte-sur parece tender cada vez más a invertirse, ya que hoy está creciendo el número de misioneros que *llegan* a Europa procedentes del mundo en vías de desarrollo —formando así un grupo confesional motivado por una mezcla de factores en la que, en ocasiones, pesan más las cuestiones económicas, aunque en otras predominen los elementos puramente religiosos—⁸. Y, por otro lado, el eje norte-sur ha empezado a desvanecerse por completo, ya que las misiones están convirtiéndose cada vez más en una serie de movimientos que unen

⁷ El análisis de la evolución de las misiones constituye un estudio complejo y apasionante. Los detractores de la idea son reacios a comprender el enorme coste humano que han afrontado muchos de los que decidieron instalarse en el mundo en vías de desarrollo. No todos consiguieron regresar a sus hogares.

⁸ Para un debate más detallado sobre este asunto, véase Davie (2002a), y en especial el capítulo IV.

indistintamente cualquier punto del globo. Brasil constituye en este sentido un interesante ejemplo —tanto en relación con el creciente número de misioneros brasileños que trabajan en el extranjero como por lo que hace a la cantidad de iglesias de lengua portuguesa con que cuenta la diáspora brasileña (iglesias que se encuentran en los Estados Unidos, en Europa, en Japón y en Paraguay)—⁹. Más numerosos son aún los grupos confesionales de surcoreanos, que se hallan diseminados por todo el mundo, dado que la iniciativa que los empuja a desplazarse ha recibido un gran impulso gracias a la desaparición de las restricciones relativas al cambio de divisas —de este modo, los organismos que envían misioneros pueden mantenerlos en la zona durante periodos de tiempo mucho más largos (Clarke, 1997; Park, 1997)—. Los destinos a los que se dirigen son, entre otros, los siguientes: Asia, Eurasia (incluyendo Rusia), Latinoamérica, Europa, la región del Pacífico, el Oriente Próximo, el Caribe y Norteamérica.

Queda todavía por resaltar otro extremo importante. ¿Tienen los misioneros como tales una importancia decisiva en la empresa misionera, o lo más importante es el movimiento de las personas? Además, la movilidad es otro de los elementos cruciales en la globalización, ya se aplique a los capitales, a los mercados o a la mano de obra. Y, tan pronto como las poblaciones comienzan a desplazarse en cantidades significativas, es evidente que las ideas también se trasladan (incluyendo las de carácter religioso). Eso fue precisamente lo que ocurrió en África a finales del siglo xix y principios del xx, siendo éste el factor que explica la rápida cristianización de la región (Hastings, 1994; Sundkler y Steed, 2000). Curiosamente, la misma interrogante está planteándose actualmente en China, aunque su formulación se realice en términos algo diferentes. O para expresarlo con más concreción: ¿pueden los chinos hallar la manera de contar con las ventajas económicas del mercado sin sufrir la desorganización cultural que acompaña a este sistema? El elemento religioso resulta particularmente importante en este caso, dada la agresiva secularización vivida en China durante el periodo comunista y la desaparición forzosa de los misioneros presentes en suelo chino que se produjo como consecuencia de esa política. Todavía no sabemos con certeza cuáles terminarán siendo las formas de vida religiosa que habrán de surgir y arraigar en el nuevo siglo, pero de lo que no cabe duda es de que guardarán una estrecha relación con el movimiento de personas que ya está produciéndose —y que no sólo determina una gran masa de desplazamientos en el interior de ese vasto y relativamente ignoto territorio, sino que actúa como elemento atractor de los flujos de población, que de ese modo tienden a converger en él¹⁰.

⁹ Debo a Paul Freston esta información. El doctor Freston está planeando realizar nuevas investigaciones en este campo.

¹⁰ Tanto en el número extraordinario de *Social Compass* 50/4 (2003) como en Yang y Tamney (2005) podrá hallarse una interesante colección de trabajos sobre este tema.

En el plano teórico hay un hecho claro: hasta época muy reciente, buena parte de las investigaciones sociológicas centradas en el campo de la globalización no han prestado la menor atención a la religión. Tanto Robertson (2001) como Beckford (2003) resaltan enérgicamente este extremo, así como las consecuencias que de él se derivan para la corriente sociológica dominante. No obstante, en este apartado nos ocuparemos de tres notables excepciones a esta observación de carácter general: las que representan tanto el propio Ronald Robertson como Peter Beyer y David Lehmann—aunque hemos de tener bien presente que se trata de estudiosos que muy a menudo trabajan en colaboración con otros colegas y que, por consiguiente, la lista no es en modo alguno exhaustiva¹¹. En realidad la situación está empezando a modificarse apreciablemente, ya que los académicos de muchos lugares distintos del mundo han comenzado a examinar desde su particular punto de vista las implicaciones que está teniendo la globalización para las formas de religión que les resultan más familiares. La presencia global de la religión exige un esfuerzo igualmente internacional, y así lo constatamos, entre otras cosas, en la avalancha de publicaciones que se está produciendo en este campo. Dos oportunas enciclopedias acuden especialmente a la memoria: la primera incluye en su radio de acción los estudios que se ocupan de la religión en aquellas obras que a su vez se centran en la globalización (Robertson y Scholte, 2006) y la segunda analiza el concepto mismo de la religión global (véase Juergensmeyer y Roof, en preparación)¹².

El interés de Robertson por la globalización viene de lejos. Comenzó a trabajar en este campo ya en los años sesenta, y de década en década ha ido prestando cada vez más atención a las cuestiones religiosas. Robertson parte del supuesto de que el hecho de ampliar el foco del análisis hasta conferirle una dimensión global transforma el estudio de la religión. En concreto, lo que hace Robertson es volver a vincular la religión con la corriente dominante de la vida económica y social, superando los presupuestos aislacionistas tan fuertemente arraigados en la idea occidental de la modernidad. Sus trabajos despiertan, por tauto, un eco inmediatamente afín al tema principal que recorre este libro: el de la necesidad de huir de aquellos planteamientos que consideren que la religión es «un aspecto muy circunscrito y relativamente inconsecuente de las sociedades del siglo xx» (Robertson, 2001, p. 4). Como tan acertadamente señala este autor, los recientes acontecimientos han venido a cuestionar muy seria-

mente esta perspectiva —y no en una ocasión, sino en varias—. Las transformaciones del mundo moderno nos exigen afinar nuestros planteamientos, ya que los nuevos campos de investigación generan nuevas formas de pensar y nos demandan, de hecho, que formulemos el canon sociológico de un modo diferente —o más aún: de manera radicalmente distinta.

Las consecuencias que se derivan de pensar en estos términos pueden encontrarse expresadas de forma explícita al final de la contribución que realiza Robertson a una importante compilación de trabajos publicada en el año 2001 (Beyer, 2001a). Y lo que en ese texto afirma Robertson va directo al meollo del asunto. El hecho de pensar en términos globales nos lleva a reflexionar de modo diferente: no sólo acerca de la religión misma, sino también acerca de las aportaciones de los clásicos (ya sea para resaltar sus puntos fuertes o para señalar sus flaquezas); acerca de la relación entre la sociología y las disciplinas afines; acerca de la perspectiva comparativa; acerca de la capacidad de la religión para iniciar o responder a los cambios y, por último, acerca de las interrelaciones existentes entre la cultura, la ideología, la política, la economía y otras cuestiones similares. Fundamentalmente, lo que la perspectiva global viene a poner en cuestión son los presupuestos relacionados con la tesis de la secularización, dado que viene a quebrar todo vínculo necesario entre la modernización y la secularización. De este modo deja de asignarse a la religión el papel de inhibidor, o de factor que impide el surgimiento de una sociedad plenamente moderna. La relación deja asimismo de ser considerada como la de un simple epifenómeno dependiente de la economía global, que está cada vez más interrelacionada. Con ello pasa a convertirse, antes al contrario, en un tema de infinita variedad que interactúa de miles de maneras distintas con los sistemas culturales, ideológicos, políticos y económicos que la rodean. Lo cierto es que, entre líneas, está claro que Robertson critica la teoría analítica de los sistemas-mundo. La globalización no es unidimensional, como sostienen Wallerstein (1979) y otros. Es el resultado de «una evolución histórica multidimensional verificada en una multitud de polos de actividad», evolución en la que la religión ocupa un lugar central. La tarea principal de la sociología de la religión, y de hecho del sociólogo a secas, consiste en tomarse en serio este fenómeno, en documentar lo que está sucediendo y en elaborar los marcos teóricos necesarios para comprender adecuadamente todo ese proceso.

Peter Beyer es uno de los autores que han recogido el guante de este desafío. Capaz de emplear tres lenguas con toda competencia y de profundizar, por tanto, en las muy exigentes fuentes teóricas de ese amplio espectro lingüístico, Beyer, quien se siente tan cómodo en Europa como en los Estados Unidos, se encuentra en una posición idónea para responder al reto. Curiosamente, sin embargo, el trabajo que ha realizado en solitario —y titulado *Religion and Globalization* (1993)— no comienza con un examen teórico, sino con un incidente: el de la fetua dictada por el

¹¹ Véase por ejemplo la obra de Beyer (2001a), en la que participan un buen número de autores.

¹² Las contribuciones de los estudiosos franceses a este debate poseen un interés particular. Ha de tenerse en cuenta que los franceses utilizan muy a menudo un término propio —el de *mondialisation*— en sus análisis sobre la globalización. Véase Beckford (2003, p. 145).

ayatolá Jomeini contra Salman Rushdie en 1989. Beyer recurre a este caso para ilustrar tanto la índole global del mundo en que vivimos como el lugar que en él ocupa la religión, señalando en particular los siguientes extremos: la inmediatez de la reacción provocada por este episodio, su magnitud –auténticamente global–, la intensa perplejidad que vendría a provocar y el hecho de que la iniciativa hubiera sido adoptada por un dirigente no occidental. El asunto de Salman Rushdie se transforma de hecho en una plataforma que permite a Beyer dar inicio a su argumentación, una argumentación que lo lleva a interpretar la fetua de dos formas notablemente distintas. Por un lado, la reacción de los musulmanes a la novela de Rushdie demuestra el vínculo existente entre la fe religiosa y la identidad particularista (una conclusión que en realidad no resulta sorprendente). Por otro, viene a revelar la posibilidad de una respuesta mucho más inquietante: la vinculada con la idea de que «el precio de la plena inclusión [de los musulmanes] en el sistema global, actualmente dominado por los no musulmanes» (1993, p. 3), consista en exigirles que renuncien al elemento capital de su fe: el *inmutable carácter sagrado* del Corán. De ahí, por un lado, el profundo malestar de la comunidad musulmana (que asume su condición marginal), y de ahí también, por otro, la incompreensión que demuestra la respuesta laica (que representa la reacción del sistema global hoy predominante). Ninguna de esas dos situaciones resulta tranquilizadora.

Dado este desafío, el objetivo principal de Beyer se centra en conocer lo más a fondo posible las formas de religión «institucionalmente especializadas y sistémicas» que se hallan presentes en el mundo moderno y las distintas vías por las que éstas encuentran cauce de expresión (1993, p. 12). En este análisis, los aspectos puramente privados (en sus muchas y variadas formas) poseen escasa significación, pese a que ciertamente no hayan dejado de existir. En opinión de Beyer, lo que exige atención es el lugar que ocupa la religión en el espacio público –o, de hecho, en la esfera política–. En dichos ámbitos, la religión puede operar en realidad de dos modos muy distintos: bien revelándose preñada de una propensión al particularismo y a la diferenciación cultural (como ya hemos detallado), bien apuntando en la dirección de una variante del «ecumenismo» –esto es, tendiendo a adoptar formas que conecten con las cuestiones que surgen en el seno de una sociedad global y funcionalmente diferenciada–. De ahí el estudio de casos prácticos que encontramos en este texto, de los cuales hay tres que vienen a ilustrar la opción conservadora (siendo dos de ellas la nueva derecha cristiana y la Revolución islámica, de las que hemos hablado sucintamente en el capítulo anterior) y dos que revelan un modo de operar más liberal (y que son la teología de la liberación de Latinoamérica y el ecologismo religioso).

Unos siete años después, Beyer va todavía más lejos, y expone su objetivo en la introducción a la compilación de artículos que hemos mencio-

nado más arriba (Beyer, 2001a). Dicho objetivo consiste en comprender la globalización a través de la religión, y no lo contrario. De ahí que recurra a la siguiente lógica:

Si el sistema económico capitalista constituye una clase de economía específicamente moderna, especializada, instrumental y hoy ya globalizada, y si el sistema de los Estados-nación constituye un tipo de administración de los asuntos colectivos igualmente moderno, especializado, instrumental y actualmente globalizado, tiene sentido preguntarse al menos si existe o no una forma de religión correspondientemente globalizada y sistémica (Beyer, 2001b, p. xxvii).

A fin de responder a esta pregunta, Beyer recurre en muchas ocasiones a los marcos teóricos que define Luhmann, y en especial a la teoría general de sistemas aplicada a las ciencias sociales. Lo fundamental de su estudio estriba sobre todo en el hecho de que se centre en primer lugar en la evolución de la religión en Europa, procediendo a analizar diversos aspectos, desde el sistema que viene a unificar a la Europa medieval a las muy diferentes y más plurales formas de religión que hoy existen. Parte de esta exposición remite a la expansión de Europa por todo el planeta, y a la creciente conciencia de que en el mundo moderno existen muchas formas de religión diferentes, siendo ellas justamente –consideradas en conjunto– las que «constituyen y definen un sistema religioso global» (2001b, p. xxix). Sin embargo, con el paso del tiempo cambia la idea de lo que ha de «entenderse» efectivamente por religión, del mismo modo que también es frecuente que se halle sujeto a controversia lo que «cuenta» como nación. Por consiguiente, el modelo también ha de adaptarse constantemente, y lo mismo ocurre con las prioridades de la investigación. Por eso, uno y otra, es decir, tanto el modelo como la investigación, han de tener presente que en el mundo moderno no existe una única forma de modernidad, sino muchas, y que lo mismo ocurre en consecuencia con la religión. Para Beyer, el foco de la atención ha de centrarse en el constante proceso de constitución y reconstitución que se observa en la esfera religiosa al ir surgiendo nuevas entidades públicas, sea para situarse junto a las ya existentes, sea para sustituirlas.

Lebmann (2002) adopta un punto de vista parcialmente distinto. En este caso no se considera ya que la religión forme parte del proceso de la globalización –esto es, de la difusión por todo el planeta de unas formas sociales estandarizadas y homogéneas–, del mismo modo que tampoco se juzga que venga a constituir una reacción a dicho proceso. El planteamiento pasa en cambio por considerar que la religión es el factor globalizador *original*, aunque esa facultad se exprese una vez más de dos maneras. Lebmann, que emplea el término «cosmopolita» para caracterizar a la

primera de ellas, dice que se trata de una forma o formas de religión propia de las elites, y que lleva aparejada «el intento de incorporar al choque entre los distintos sistemas religiosos una “teoría” histórica y contextualizada de las demás culturas» (2002, p. 299). Los líderes prudentes de las diversas confesiones mundiales «tienen en cuenta» las exigencias de las culturas locales y actúan en consonancia, enfoque que encarna en el movimiento que ha dado en llamarse «teología de la liberación». De este modo, y en un intento de comprender las cosmovisiones ajenas, los más preparados intelectuales adoptaron en su día la iniciativa de vivir entre los pueblos más pobres de Latinoamérica. Sumando sus fuerzas a las de las comunidades en las que se habían integrado, esos dirigentes se esforzaron por introducir en ellas mejoras de orden económico y social mediante la realización de transformaciones estructurales —en un proceso necesariamente dilatado en el tiempo.

Hay otras formas de religión global que en cierto modo vienen a competir con estos esfuerzos. Se trata de formas mucho más desorganizadas que en este caso obtienen su impulso motor de una gran masa de actores independientes que se adhieren sin excesiva reflexión a la disciplina que les imponen las elites o las jerarquías. Es en esta esfera donde encontramos un espacio propicio para la proliferación del fundamentalismo¹³ o para el florecimiento de las religiones carismáticas, aunque hemos de recordar que este tipo de movimientos tienen tanto de vehículos de la modernidad como de reacciones a ella. De hecho, es la modernidad la que ofrece los medios para lo que Lehmann llama «propagaciones promiscuas», refiriéndose al hecho de que las formas innovadoras de religión acostumbran a traspasar una y otra vez los límites existentes entre los distintos ámbitos. Es igualmente en esta esfera donde se verifica la movilidad demográfica que hemos descrito en el apartado anterior —aunque de hecho también hablaremos de ella en el siguiente—, ya que tanto los individuos como los grupos se desplazan de un sitio a otro en todo el mundo, aprovechando plenamente las posibilidades que ofrece la modernidad —y que se concretan básicamente en el uso de formas de comunicación de alcance planetario y velocidad cada vez más rápida, además de en la utilización de técnicas de gestión y comercialización y en el surgimiento del inglés como lengua universal.

La evolución profesional del propio Lehmann resulta instructiva en este sentido (Lehmann, 1996). En un principio, y en sus cerca de treinta años de actividad académica en Latinoamérica, Lehmann no consideró en absoluto necesario tener en cuenta el factor religioso. El primer paso que habría de llevarlo a subsanar esa carencia iba a conducirlo al estudio de la teología de la liberación y de las comunidades de base —en la medida en

¹³ Una vez más, el uso de este término plantea dificultades. Véase el debate en Lehmann (2002, p. 305).

que éstas guardan relación con el desarrollo económico y político de carácter democrático (Lehmann, 1990). Sin embargo, a principios de la década de los noventa, es decir, en la época en que el autor entró finalmente en materia e inició la realización de trabajos de campo detallados en Brasil, se veía ya claramente que las novedosas formas de protestantismo que estaban surgiendo por todas partes exigían la misma atención. En consecuencia, lo que brota de esta confluencia de circunstancias es un análisis elaborado del ámbito religioso en la América Latina, considerada ésta como un campo de justas en el que vienen a contender distintas fuerzas en una suerte de «pugna espiritual» —de ahí el título del libro que publica en el año 1996 (*Struggle for the Spirit*)—. En esta obra saltarán al primer plano interrogantes de todo tipo, tanto de alcance muy amplio como de mucho más corto radio de acción:

Las grandes preguntas son realmente grandes: ¿se siente la gente fielmente representada por, o identificada con, los clérigos y monjas revolucionarios que visten pantalones tejanos y sandalias, les plantean la perspectiva de una larga travesía del desierto en la que habrán de dirigirse a una vaga Tierra Prometida, y que por todo sustento del periplo proponen al Pueblo de Dios una dieta compuesta por una angustiosa auto-crítica aderezada con seminarios y talleres de concienciación asociados con un conjunto de miniproyectos? ¿O les atraerán más los sacerdotes protestantes que, enfundados en sus trajes de chaqueta y ataviados con camisa blanca y corbata negra, presentan un aire de uniforme respetabilidad y proclaman la tangible dicha que se deriva de la fulminante experiencia de la conversión para sugerirles a continuación, además del hercúleo esfuerzo de proceder a controlar su vida y su familia, la disciplina económica de contribuir todas las semanas a los fondos de la Iglesia? (Lehmann, 1996, pp. 3-4).

Las interrogantes que aborda a renglón seguido la investigación de Lehmann vienen a operacionalizar los dos tipos de religión global que distingue este autor y que lo llevan a contrastar la «opción por los pobres» que representan los teólogos de la liberación con la «opción de los pobres», concretada en forma de una preferencia individual que lleva a la persona a vincularse con el pentecostalismo. Lehmann expone una y otra posibilidad —la pertenencia a una comunidad de base o la conversión al pentecostalismo— en función de su relación con la historia, la cultura y las instituciones de Latinoamérica en general y de Brasil en particular. El autor contrapone repetidas veces la tesis a la antítesis: una modalidad, por ejemplo, procura la inserción en la esfera cultural popular, una esfera que la gente tiene en gran estima (tal es el caso del modo de inculturación católico), mientras que la otra se enfrenta siempre que tiene ocasión a aquellos elementos considerados males de la conducta

local (por ejemplo, las fiestas, las celebraciones, los rituales y los ritmos, por ceñirnos a la lista que ofrece el propio Lehmann) y sugiere la conversión de esas costumbres a otras nuevas y «mejores». Está claro que el envite es decisivo –de hecho se trata, ni más ni menos, de una cuestión de vida o muerte.

Los siguientes ejemplos, necesariamente selectivos, contribuirán a ilustrar con mayor detalle algunas de las posibilidades que estos autores ya adelantan. El primero de dichos ejemplos viene a desarrollar el material relacionado con el pentecostalismo –una forma de religión que es la quintaesencia de la modernidad–. El segundo se centra en el movimiento ecuménico global, y presta particular atención al Consejo Mundial de Iglesias, una institución surgida tras la Segunda Guerra Mundial que actualmente está empezando a asumir el contexto presente, de naturaleza muy distinta. Los ejemplos finales proceden del mundo musulmán e ilustran el papel que desempeña el islam en la formación de un cierto número de tipos de modernidad característicos. En dichos ejemplos se plantea una cuestión crucial y frecuentemente reiterada: ¿hasta qué punto es posible esperar que en el siglo XXI surja una sociedad que sea a un tiempo auténticamente musulmana y plenamente democrática?

EJEMPLOS DE RELIGIÓN GLOBAL

El pentecostalismo: una peripecia global coronada por el éxito

Resulta difícil comprender tanto las cifras generales como los cambios que están produciéndose en las sociedades cristianas del hemisferio sur. Decir, por ejemplo, que aproximadamente el 10 por 100 de la población latinoamericana es protestante en la actualidad (porcentaje que no deja de crecer) no basta para captar ni la magnitud del cambio ni la significación de lo que está sucediendo. Algunos ejemplos podrán servir de ayuda. Entre los años 1990 y 1992, Río de Janeiro asistía todos los días a la inscripción registral de una nueva iglesia y, en consecuencia, «hubo diócesis católicas en las que el número de lugares de culto protestantes vino a duplicar el de templos católicos, y en los barrios más pobres la relación llegó a ser de siete a uno» (Freston, 1998, p. 338). En el conjunto de Latinoamérica hay hoy unos cuarenta y cinco millones de protestantes (y la gran mayoría de ellos son pentecostalistas). Entre el 33 y el 50 por 100 de esa cifra corresponde a población brasileña –lo que representa unos dieciocho millones de personas–. En Gran Bretaña, por el contrario, menos del 10 por 100 de los ciudadanos (es decir, de cinco a seis millones de personas) se muestran decididamente activos, sea cual sea la confesión religiosa que profesen. En cualquier caso, estamos aquí

ante unas estadísticas impresionantes por todos conceptos –y es posible repetirlas con idéntico resultado cuantas veces se quiera¹⁴.

Además de la zona geográfica, el periodo temporal también reviste relevancia. Paradójicamente, el despegue del pentecostalismo en Latinoamérica viene a situarse muy exactamente en el mismo momento en que la tesis de la secularización hace furor entre los sociólogos occidentales, esto es, a mediados de la década de los sesenta. Como era de esperar, dichos sociólogos tardaron mucho en comprender lo que estaba ocurriendo. Y, cuando finalmente descubrieron que los hechos mismos resultaban ya innegables, se buscó la explicación en la influencia de los Estados Unidos –y más concretamente en la supuesta imposición de las formas del protestantismo estadounidense a la población afincada al sur del Río Grande, una población reacia a dichas formas religiosas–. Pero no era eso lo que estaba sucediendo. Este tipo de tergiversaciones, sean o no deliberadas, resultan no obstante reveladoras, ya que constituyen un elocuente ejemplo de cómo la teoría puede preponderar a despecho de los datos. Eran los supuestos teóricos de las ciencias sociales occidentales los que «precisaban» de una explicación externa capaz de dar cuenta del imprevisto crecimiento de la actividad religiosa en Latinoamérica, no los datos mismos¹⁵.

¿Cuál es entonces la razón de que se produjera ese fenómeno? ¿Por qué las formas pentecostalistas del protestantismo comenzaron a experimentar un crecimiento exponencial en el hemisferio sur a finales del siglo XX –primero en Latinoamérica, más tarde en África y finalmente en buena parte de los países que se asoman al Pacífico–? La respuesta evidente es que el motivo de dicha expansión se debe a un gran número de causas diferentes. No hay duda de que Freston (que sigue en esto a Droogers, 1991) da en la diana al dirigir nuestra atención a esa diversidad de razones:

El pentecostalismo es flexible, de modo que resulta poco probable que ese éxito admita una única y definitiva explicación. El eclecticismo basado en la ambivalencia de la religión no sólo ha de tener en cuenta los factores políticos y económicos, sino también los sociales, culturales, étnicos y religiosos; no sólo ha de fijarse en el plano macrosocial (cuyas características favorecen la conversión al pentecostalismo) sino también en el plano microsocia (el que explica por qué únicamente algunas perso-

¹⁴ La bibliografía sobre el pentecostalismo está ereciendo casi a la misma velocidad que las comunidades mismas. Este apartado se basa tanto en el debate que figura en Davie (2002a), donde se exponen por extenso estas cuestiones, como en la bibliografía que dicha obra reúne. Existe asimismo una floreciente bibliografía en inglés (en la que destacan además algunas notables contribuciones holandesas), así como en francés y, cada vez más, en español (debido a que la comunidad de sociólogos latinoamericanos se halla en fase de expansión). Una de las evoluciones interesantes y dignas de mención es la que aparece expuesta en la bibliografía que los propios pentecostalistas escriben acerca del pentecostalismo –y que se concreta, por ejemplo, en las obras a que está dando lugar el Seminario Fuller de California.

¹⁵ En Martín (2000) puede hallarse una exposición de estas tensiones.

nas con ese perfil se convierten); no sólo ha de encontrar la razón del interés que presenta el pentecostalismo a los ojos de los hombres, sino también (y especialmente) lo atractivo que resulta para las mujeres; no sólo debe abordar la cuestión de la demanda (es decir, por qué está la gente dispuesta a convertirse) sino también la faceta del suministro (qué es lo que hacen los pentecostalistas para maximizar el número de afiliados potenciales). Y no sólo ha de preguntarse por qué el pentecostalismo crece tanto, sino por qué no aumenta más de tamaño, y por qué hay tipos de pentecostalismo que prosperan mejor que otros (Freston, 1998, pp. 347-348).

Pese a todo, hay unos cuantos extremos claros. El pentecostalismo progresa más rápidamente entre aquellos grupos de personas que encuentran en esta particular versión del cristianismo una doble satisfacción, ya que, por un lado, les proporciona una cosmovisión personal y, por otra, les ofrece una forma de apoyo para sus familias. Ambas cuestiones son importantes. Por un lado, las comunidades pentecostalistas miran al cielo y al futuro. En términos teológicos, lo que dichas comunidades proponen es una cosmovisión que resulta interesante para el individuo cristiano que no sólo se siente redimido de la experiencia pasada y agraciado con la bendición del espíritu, sino abierto a nuevas oportunidades. Sin embargo, en un sentido mucho más tangible, esas comunidades se hallan insertas en una red de iglesias y organizaciones en proceso de incesante crecimiento, una red que, por su propia naturaleza, trasciende las fronteras, ya sean nacionales, políticas o étnicas. El hecho de que esos canales de comunicación sean muy a menudo de habla inglesa resulta en sí mismo significativo. De igual importancia es, no obstante, la capacidad que tiene el pentecostalismo para constituirse en refugio anímico. Se trata de una verdad válida tanto en el plano de la doctrina (al ofrecer una interpretación conservadora de las Escrituras) como en el de la práctica (dado que brinda protección frente a las vicisitudes de la vida). De ahí que exista un conjunto de comunidades que reúnen una doble característica: la de permitir la libre adhesión sin dejar por ello de contar con una firme dirección –dado que, de hecho, el liderazgo presenta a menudo formas autoritarias–. En las frágiles economías del mundo en vías de desarrollo, donde las fuentes alternativas de bienestar brillan por su ausencia, esta combinación de elementos ha revelado ser una fórmula de éxito.

Una de las consecuencias de este estado de cosas se manifiesta en la ocurrencia de cambios significativos en el estilo de vida. Además, es en este punto donde la cuestión del género adquiere una importancia capital. En este campo podemos tomar como ejemplo los trabajos que ha efectuado Brusco entre los pentecostalistas de Colombia. Los datos que ofrece esta autora resultan sorprendentes. En los hogares, el marido no consume ya entre el 20 y el 40 por 100 del presupuesto familiar en la ingesta de bebidas alcohólicas. Y tampoco se permite ya que se perpetúen «muchas

de las formas de consumo extradoméstico que habían venido caracterizando hasta hace poco la conducta de los varones colombianos, como el tabaco, el juego y la relación con prostitutas» (Brusco, 1993, p. 14). En un plano más positivo, los hombres se alejan del ámbito (público) de las calles y, junto a sus esposas, comienzan a asumir gradualmente un determinado conjunto de responsabilidades, tanto en la Iglesia como en casa (esto es, en la esfera privada). De ahí que la existencia económica de la familia sea, como mínimo, algo más segura, y que se generalice el crucial elemento de la educación infantil –un factor decisivo en sí mismo que permite garantizar la movilidad intergeneracional–. El hogar se convierte de hecho en una verdadera entidad corporativa.

Hasta aquí todo va bien. No son muchos los autores dispuestos a discutir que las mujeres latinoamericanas no hayan salido ganando con estos cambios. Sin embargo, aquí no se agota la cuestión. Y tampoco nos encontramos ante un caso de «liberación» femenina en el sentido occidental del término. Puede que los hombres en cuestión se alejen de la calle, pero siguen conservando enérgicamente el tradicional rol de jefes, tanto en la familia como en las iglesias. En un artículo muy apropiadamente titulado «The Pentecostal gender paradox», Bernice Martin (2000) ahonda en la indagación de estas tensiones. Las conclusiones de esta estudiosa no sólo son provocadoras; también poseen una importancia clave en la argumentación que estamos exponiendo en la presente obra. En relación con la experiencia del pentecostalismo, las perspectivas del feminismo occidental (de manera notablemente similar a lo que ocurre con las versiones tradicionales de la tesis de la secularización) no sólo resultan inadecuadas, sino que son en sí mismas parte del problema, ya que han venido a impedir que muchos académicos occidentales alcancen a comprender buena parte de lo que ha estado sucediendo en el mundo en vías de desarrollo. Curiosamente, los observadores que se encontraban *sur place* (es decir, los antropólogos y los teólogos de las misiones) comprendieron mucho más rápidamente los cambios que se estaban produciendo –y, en especial, los muy positivos efectos que la transformación estaba ejerciendo en las mujeres de la región.

Se trata además de unos efectos acumulativos. En el hemisferio sur existe un número creciente de personas que han encontrado en los recursos del pentecostalismo un elemento que no sólo les permite sobrevivir, sino experimentar una auténtica mejoría en su forma de vida –por modesto que sea ese avance–. Lo que estamos viendo aquí no responde a una terca acumulación de capital, y tampoco se trata, como en ocasiones se ha argumentado, de una aplicación directa de las tesis de Weber. Es una empresa considerablemente más modesta. Ahora bien, dada la precariedad que presenta el contexto, tanto en el plano económico como en el político, las cualidades básicas de la honestidad, la frugalidad, la autodisciplina y la capacidad de organización se convierten en dotes descolantes, trans-

formándose así en facultades muy cotizadas en la economía local. De este modo están comenzando a surgir y a crecer redes de confianza y de reciprocidad que permiten el avance social. Al trasladarse la gente y abandonar el campo para pasar a instalarse en la ciudad en busca de mejores trabajos y oportunidades educativas (especialmente para sus hijos), las comunidades pentecostalistas se transforman, en la práctica, en «refugios y posadas en las que recuperar fuerzas mientras se ascienden los peldaños de la escala socioeconómica» (Maldonado, 1993, p. 235).

Además de en diferentes países, este mismo proceso puede operar en distintos continentes. De ahí que, en opinión de Martin, el pentecostalismo posea una importante significación como «opción global» (Martin, 2002a). Las características que acabamos de describir se manifiestan así en toda su dimensión. Por un lado, los pentecostalistas se liberan de las categorías asignadas que atan a las personas al lugar que les ha tocado en suerte, ya sea en términos sociales o geográficos y, por otro, pueden echar raíces. La misma red que nos sostiene en un lugar puede sustentarnos igualmente en otro, ya que ambas crean y mantienen las disciplinas necesarias para sobrevivir en un mundo móvil. No debemos idealizar románticamente esta perspectiva. En ocasiones se trata de un viaje largo y difícil, que exige muchos sacrificios. Y tampoco puede decirse que los pentecostalistas estén siempre a la altura de las expectativas (ya sea de las suyas propias o de las que otros conciben). Con todo, estas redes en continua expansión vienen a expresar la mezcla de movilidad y disciplina que ha permitido a los pentecostalistas ocupar un lugar muy peculiar en el mundo globalizado. Lo menos que puede decirse es que merecen que se les preste una atención sociológica constante¹⁶.

Dos ejemplos de ecumenismo global

Sería difícil encontrar un ejemplo que difiriera más del caso anterior que el del Consejo Mundial de Iglesias (CMI)¹⁷. Se trata de una institución de índole inquestionablemente global que constituye un ejemplo perfectamente claro del segundo tipo que define Beyer, ya que viene a ser el reflejo de una forma de religión capaz de abordar algunas de las cuestiones que suscita una sociedad global y funcionalmente diferenciada (Beyer, 1993, p. 93). El personal que atiende la institución, altamente preparado,

¹⁶ Curiosamente se trata de un campo de conocimiento que los distintos estudiosos europeos han abordado de diferentes formas, lo que viene a ser un reflejo de los temas que se exponen en los capítulos I y II de este libro. Para un debate más detallado sobre este extremo, véase Davie (2002a, pp. 62-65).

¹⁷ El Consejo Mundial de Iglesias (o World Council of Churches, WCC) tiene una página web [<http://www.oikoumene.org/>] con amplia documentación, incluyendo la *Constitución y reglamento del Consejo Mundial de Iglesias*. Véase también Davie (2006d).

procede de diversos orígenes, y posee la capacidad de abordar eficazmente distintos aspectos vinculados con las prioridades globales.

Fundado oficialmente en el año 1948, el Consejo Mundial de Iglesias quedó pronto convertido en el cauce común de las distintas corrientes de vida ecuménica previamente existentes. Tuvo claros sus objetivos desde el principio: desde luego no consistían en crear una «superiglesia» global, ni en estandarizar los estilos de culto. Su meta radicaba más bien en lanzar tanto a los cristianos como a las iglesias un llamamiento «tendente a producir una visible unidad en la fe y la comunión eucarística, expresada en el culto y la vida común en Cristo, dando testimonio y servicio al mundo, y avanzando hacia esa unidad a fin de que el mundo crea» (Constitución del CMI). Dichos objetivos son muy encomiables y en muchos aspectos se han hecho notables progresos: no es culpa del CMI que esa «visible unidad» de la que habla siga siendo una aspiración. No obstante, en el contexto de este capítulo lo que reviste particular interés es el énfasis en el servicio cristiano. Aquí es donde se observa con mayor nitidez la resistencia a la globalización *en tanto que doctrina económica*. Este movimiento, de carácter verdaderamente global, se ha vuelto muy crítico con las consecuencias económicas del capitalismo, y defiende la alternativa de un orden global basado antes en la justicia que en el crecimiento.

Es importante exponer una perspectiva histórica si queremos comprender a un tiempo los aspectos positivos y negativos de este planteamiento. Los motivos y las aspiraciones de la generación de posguerra podrán apreciarse claramente en la actitud que mantendrá en sus primeros años el Consejo Mundial de Iglesias. Su creación en el año 1948 es el reflejo de toda una serie de iniciativas tendentes a establecer y a conservar la paz mundial¹⁸. En sus comienzos, el CMI dio muestras de hallarse profundamente sujeto a la influencia de la Guerra Fría, manifestándose muy preocupado por las consecuencias que aquella situación pudiera tener en la vida de la Iglesia. Este movimiento ecuménico trató entonces de hallar la forma de superar las divisiones que separaban al Este del Oeste, especialmente en Europa —estimulando, en la medida de lo posible, el establecimiento de contactos con las iglesias presentes en el centro y el este de Europa—. Apoyó sólidamente a todos cuantos se esforzaron por trenzar las hebras comunes del pensamiento marxista y el cristiano, y entre ellos a los defensores de la teología de la liberación. Sin embargo, después del año 1989, el contexto se ha venido modificando de manera radical y, para sorpresa de muchos —no sólo de los que profesaban devoción al movimiento ecuménico—, las formas de religión (tanto cristianas como no cristianas) que más rápidamente han crecido en las décadas finales del siglo XX

¹⁸ El paralelismo más evidente nos lo proporcionan las Naciones Unidas, una organización que, al aproximarse el sesenta aniversario de su inauguración, se encuentra sometida a considerables tensiones. También la ONU ha de adaptarse a la transformación de las circunstancias.

han sido las de carácter conservador, e incluso las de sesgo reaccionario. El pentecostalismo es un claro ejemplo de ello y, aunque algunas iglesias pentecostalistas se hayan afiliado al Consejo Mundial de Iglesias, lo cierto es que no todas han seguido su ejemplo —oponiéndose estas últimas a toda forma de cooperación que pudiera venir a comprometer su comprensión de la verdad.

De ahí el dilema al que se enfrentaba una organización fundada en su día en dos supuestos: en primer lugar, el de que el mundo estaba llamado a convertirse en un lugar cada vez más laico y, en segundo lugar, el de que, para las iglesias más abiertas a los vientos de cambio y más atentas a las circunstancias del mundo moderno (especialmente las protestantes liberales), la mejor forma de salir adelante en tal contexto consistía en unir sus fuerzas y en sostenerse así unas a otras en un entorno necesariamente hostil. Las iglesias que ofrecieran resistencia «al mundo» se verían automáticamente relegadas al pasado. Ambos supuestos han resultado equivocados. El mundo no es «un lugar cada vez más laico»; antes al contrario: se halla repleto de distintas formas de vida religiosa, y muchas de ellas se encuentran en una fase más tendente a la expansión que a la contracción. Además, son justamente aquellas formas de religión que menos se interesan por el ecumenismo las que están desarrollándose con mayor aplomo. La asunción de todos estos cambios sigue siendo uno de los principales retos pendientes a que ha de enfrentarse el Consejo Mundial de Iglesias. Y otro de los desafíos es la mudable naturaleza de la organización misma, dado que está experimentando una evolución gradual que la lleva a dejar de ser una institución moderna, burocrática y centralizada para convertirse en una red global tardomoderna y dispersa.

En la Europa actual podemos encontrar un ejemplo de ecumenismo que no sólo es muy distinto, sino que en cierto sentido es también más «orgánico». En muchos aspectos, el desarrollo de vínculos ecuménicos y la «ampliación» de la Unión Europea son dos caras de una misma moneda. En ambos casos se insta a los europeos a señalar más lo que tienen en común que lo que los divide. Y el hecho de que a algunas iglesias, así como a algunas naciones, les resulte más fácil responder a ese requerimiento es en sí mismo significativo. En este sentido es interesante examinar los ejemplos escandinavo, británico y griego. Los gobiernos y las poblaciones de todos estos países adoptan una actitud ambivalente respecto de la Unión Europea y, en todos esos titubeos, el factor religioso desempeña un papel significativo como elemento de particularidad. El caso griego es el más sorprendente y problemático de los tres¹⁹. Con todo, Europa es un lugar que está experimentando cambios muy rápidos, especialmente en el plano religioso. Se trata de un continente que hoy alberga un conjun-

¹⁹ La obra de Molokotos-Liederman (2003, 2007) nos ofrece una clara exposición de este caso —una exposición, además, sociológicamente bien fundamentada.

to de grupos numéricamente relevantes de musulmanes, sijs, hindúes y budistas, por no mencionar las comunidades judías que tan determinante papel han desempeñado en la historia de Europa. Los conceptos se alteran por tanto en concordancia con lo anterior: la noción de la «religión europea» ha de dar paso a la de las «religiones de Europa». Resulta paradójico que, en el preciso instante en que los países de Europa, y hasta cierto punto también las iglesias cristianas del continente, están tratando de recuperar su unidad, comiencen a surgir nuevas formas de diversidad demográfica y religiosa. La tensión que existe entre la unidad y la diversidad se vuelve a presentar de modos nuevos y distintos, en formas que son más características de las presiones a que se halla sometida la Europa del periodo tardomoderno que de las que se detectaban en el continente al comienzo de esa misma modernidad. Los casos prácticos que abordamos en el capítulo VIII fueron elegidos con la intención de ilustrar este extremo.

Concluiremos este apartado con un último ejemplo, notablemente conmovedor. En el hermano Roger, el fundador de la comunidad de Taizé de la Borgoña, encontramos una de las mejores muestras de voluntad de pacificación y ecumenismo de Europa²⁰. La comunidad se creó tras la Segunda Guerra Mundial, como símbolo de reconciliación, asentándose en una aldea cercana a la frontera entre la Francia ocupada y el régimen de Vichy. Hoy se ha convertido en un importante centro de peregrinación al que acude principalmente la gente joven de toda Europa, e incluso de otras regiones. Estos jóvenes llegan a Taizé con la intención de compartir un estilo de vida sencillo y de conocerse mejor unos a otros. El número de visitantes es impresionante en todos los conceptos (en verano pasan por Taizé de tres mil a seis mil personas por semana). En agosto del año 2005, el anciano hermano Roger fue asesinado mientras celebraba los servicios religiosos en compañía de unos dos mil fieles. Su atacante sufría una clara perturbación mental, pero mucha gente sufrió una considerable conmoción. El suceso dio lugar a una amplia cobertura en los periódicos nacionales de la mayor parte de los países europeos, que consideraron que el movimiento del hermano Roger era un símbolo de unidad modesto pero muy eficaz, en un mundo sacudido por una gran agitación.

Las modernidades islámicas

Martín (2002a, p. 1) establece una distinción entre el pentecostalismo y las formas del islam que están resurgiendo. Ambos fenómenos forman parte del tímido despertar de una parte del mundo que hasta ahora se había visto excluida de los escenarios globales dominantes, o al menos de

²⁰ Véase <http://www.taize.fr/>.

las formas de desarrollo que define Occidente en este sentido —y, en todo caso, ese despertar se manifiesta de formas muy distintas—. Ya hemos hablado del carácter escindible y esencialmente móvil del pentecostalismo. Y también hemos examinado ya aquellas formas del islam que muestran un «parecido de familia» más notable con el fundamentalismo, según expusimos en el capítulo anterior. Aun así, no todas las sociedades se adecuan a este modelo. En el apartado final de este capítulo presentaremos dos ejemplos diferentes: en primer lugar, el del caso indonesio, prestando particular atención a las medidas políticas basadas en los Panca Sila* y, en segundo lugar, nos ocuparemos de los cambios que están produciéndose en Turquía. Este último ejemplo posee implicaciones de crucial relevancia para Europa, lo que viene a confirmar, una vez más, la importancia que sigue teniendo el significado de la religión en todas partes, incluso en esta región del mundo relativamente laica.

Indonesia es la mayor nación musulmana del mundo moderno, dado que cuenta con una población de 240 millones de personas y que el 88 por 100 de ellas son musulmanas —de ahí la relevancia que tiene este país, tanto para la región geográfica a la que pertenece como para la comprensión de la religión en el contexto global—. El trasfondo económico resulta significativo: aunque en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial se hallara sumida en una notable pobreza, Indonesia lograría convertirse en muy breve plazo de tiempo en un gigante industrial (ya que a veces se la incluye entre los llamados tigres asiáticos). Sin embargo, en la década de los noventa, el país pasaría por una fase de inestabilidad extrema, al quedar sumidos en una gran crisis los mercados financieros del Sureste Asiático —de hecho, la economía de la nación todavía no se ha recuperado plenamente de ese bache—. Igualmente significativos son los cambios religiosos que han ido produciéndose a lo largo de ese mismo periodo. Entre ellos cabe destacar la conversión de unos dos millones de musulmanes al cristianismo y al hinduismo, circunstancia debida a la violencia registrada a mediados de la década de los sesenta (siendo la mayor conversión de masas que haya conocido el islam en la época moderna) —aunque en la década de los ochenta la fe islámica habría de conocer una reactivación de importantes proporciones—. Hefner (2000a) nos ofrece un relato detallado de estos acontecimientos, organizándolos en torno a la relación que media —en esta enorme nación de confesión abrumadoramente musulmana— entre el islam y el proceso de democratización gradual que vive el país, proceso que en ocasiones se revela muy exigente.

* Expresión sánscrita que significa «los cinco preceptos», en referencia a los principios básicos que debe observar el budista laico para progresar en la vía señalada por el Buda (no matar, no robar, no cometer adulterio, no mentir y no beber alcohol). Aunque la autora explicará un poco más abajo el significado específico que les atribuye la política indonesia, hemos juzgado conveniente explicar aquí su sentido propio. [N. del T.]

El extremo determinante que es preciso comprender en esta exposición de los hechos es la naturaleza plural del islam. Al igual que entre los cristianos, el pluralismo como tal ha existido siempre entre los musulmanes. En términos conceptuales no se trata de nada nuevo (Hefner, 2000a, p. 7). Sin embargo, en la Indonesia de las últimas décadas del siglo xx esta idea conseguiría despertar un peculiar eco. Los grupos reformistas no sólo jugaron un papel significativo en el impulso que conoció el islam en la región; también contribuyeron a crear una culta clase media musulmana —esto es, un grupo de personas que comenzaron a «plantearse preguntas en relación con una inmensa cantidad de preocupaciones característicamente modernas, entre las que figuraban la posición social de las mujeres, el reto del pluralismo y el papel que se reservaba a la moralidad en las economías de mercado» (Hefner, 1998b, p. 395)—. Son estos individuos políticamente concienciados y muy diversos los que han venido mostrándose activos en la búsqueda de nuevas formas de hacer avanzar al Estado indonesio. Entre otras cosas, ellos fueron uno de los elementos determinantes en el derrocamiento del presidente Suharto, ocurrido en mayo del año 1998.

Su presencia puede apreciarse asimismo en los debates que rodean la aplicación de las medidas políticas basadas en los Panca Sila, la doctrina oficial en que se sustenta el Estado indonesio. Panca Sila significa «cinco principios», y son los siguientes: la fe en un único Dios supremo, el humanitarismo, el nacionalismo —expresado en la unidad de Indonesia—, la democracia consultiva y la justicia social²¹. El primero de ellos reviste además una importancia capital en el debate político, aunque no sin controversia. ¿Cómo ha de entenderse ese «único Dios supremo»? Está claro que existen diferentes fórmulas y que cada una de ellas resultará particularmente grata a uno u otro de los distintos grupos religiosos que influyen, con más o menos altibajos, en la nación. Las religiones politeístas tiran hacia una dirección, y los musulmanes (en especial los más conservadores) hacia otra. No obstante, la religión como tal se considera un activo público, y el Estado, que reconoce formalmente cinco religiones, promueve de forma activa su observancia. Estas cinco confesiones oficiales son el islamismo, el protestantismo, el catolicismo, el hinduismo y el budismo, aunque es preciso tener presente que la abrumadora mayoría de la población es musulmana —lo que significa que los diálogos que se producen difícilmente son diálogos entre iguales—. Ahora bien, asumida la existencia de este desequilibrio, la política de los Panca Sila constituye un sincero intento de incorporar a la vida social, consolidándolas, las diferencias culturales y religiosas presentes en el seno de la población, que es enorme y heterogénea. Dicha política constituye una constructiva forma

²¹ Estos cinco principios aparecen consignados en el Preámbulo de la Constitución que rige los destinos de la República de Indonesia desde el año 1945.

de salir adelante para una nación que no respalda la creación de un Estado musulmán ni la transformación de su gobierno en una institución enteramente laica. El doble hecho de que el proceso conducente a la democratización no haya sido siempre fácil y de que sus resultados disten bastante de poder considerarse perfectos no debe desincentivar los esfuerzos que vienen haciéndose. No obstante, es ya más difícil prever hasta qué punto se permitirá que ese proceso continúe²².

El trabajo de Hefner en Indonesia debiera contemplarse en un contexto más amplio. En las últimas décadas del siglo xx, el debate político ha puesto en primer plano dos posibilidades. Si, por un lado, las formas de la democracia occidental se han esforzado por imponer una tendencia universalizante (reivindicando que el sistema democrático es la forma correcta y adecuada de hacer las cosas), por otro, la determinación de contrarrestar esta corriente ha hecho surgir toda una serie de conflictos étnicos y regionales. Nadie ha expresado este extremo con mayor contundencia que Samuel Huntington en *El choque de civilizaciones* (1997), un libro que ha dado lugar a una enorme cantidad de bibliografía secundaria. El título mismo resulta ya revelador, en la medida en que viene a concebir la evolución del mundo moderno a través de una serie de violentos encuentros, encuentros en los que el islam aparece como un centro neurálgico de particular carácter conflictivo. De aquí se sigue inevitablemente la siguiente pregunta: ¿es realmente cierto que el islam y la democracia sean incompatibles por definición?, ¿o es quizá posible que tanto el islam como la democracia —y es importante subrayar que nos referimos a los dos a un tiempo— se adapten el uno al otro a fin de permitir que surja entre ambos una conversación constructiva? Éstas son las interrogantes que revisten importancia capital para el proyecto comparativo puesto en marcha por Hefner en el Instituto de Cultura, Religión y Asuntos Internacionales de Boston. El propósito del proyecto es alcanzar una mejor comprensión de las perspectivas que se ofrecen a la democracia y al pluralismo en el mundo musulmán.

La última obra de Hefner nos ofrece una panorámica de este empeño (Hefner, 2004). En este texto se traza el perfil de 12 casos prácticos muy distintos, y en ellos se presta particular atención a los orígenes sociales del «islam civil y democrático», así como a las implicaciones que de aquí se derivan para un mejor conocimiento de la religión y la política en el mundo moderno. Además de a Indonesia, el proyecto incluye a Turquía, ya que también este último país posee una importancia crucial en el orden global, dada la estratégica posición que ocupa, a caballo entre Oriente y

Occidente. En realidad no se trata de nada nuevo: el papel de Turquía como puente entre Europa y Asia siempre ha revestido importancia. Sin embargo, posee una particular resonancia en el arranque del nuevo siglo, especialmente en lo que hace a la religión. Las negociaciones que están desarrollándose entre Turquía y la Unión Europea deberán contemplarse a esta luz.

La actual República de Turquía surgió en el año 1923 de las ruinas del Imperio otomano. Kemal Atatürk, el líder del movimiento de independencia, es universalmente considerado el padre de la nación turca y todavía hoy se le venera como tal. En tiempos de Atatürk, Turquía emprendió un riguroso programa de reformas que incluía de hecho un plan de occidentalización. El proceso abolió, entre otras cosas, el sultanato y el califato; prohibió el fez; adoptó el calendario occidental, el alfabeto latino y el código civil suizo, y finalmente elaboró una Constitución en la que el islam dejaba de ser la religión del Estado. En el año 1937 se enmendó la carta magna a fin de declarar, en términos todavía más categóricos, que Turquía es «un Estado republicano, nacionalista, populista, estatista, laico y revolucionario» (Mardin, 1998, p. 744). Curiosamente, el perfil de la naciente república turca se cionó al modelo francés, y de este modo Turquía es un país en el que encuentra inmediato eco la noción de *laïcité* que, como sabemos, es la quintaesencia de la concepción francesa del Estado. Como era de esperar, de aquí se han seguido muchos de los problemas que ya hemos conocido en el caso de Francia —el uso del pañuelo islámico en la esfera pública, por ejemplo, ha resultado en Turquía tan polémico como en Francia, pese al hecho de que Turquía siga siendo una sociedad predominantemente islámica.

En realidad la cuestión clave se desprende de lo anterior: ¿cómo puede dar un Estado rigurosamente laico acomodo a las manifestaciones del islam que tienen lugar tanto en el ámbito público como en el privado? El hecho de que el sistema político haya asistido al gradual surgimiento de un Partido Islamista es una de las expresiones de este debate. La iniciativa para la creación de esa fuerza política emanaría del Partido de la Justicia, de orientación centroderechista, en la década de los sesenta. En las décadas siguientes se producirían numerosos vaivenes en las fórmulas de organización del partido (lo que determinaría que el nombre del grupo cambiara constantemente), y éste progresaría poco a poco hasta alcanzar el éxito en las elecciones. En el año 1995, el Partido de Salvación Nacional conseguiría reunir cerca del 20 por 100 de los sufragios, lo que a su vez lo conduciría un año después a participar en el gobierno. Sin embargo, la reacción no se hizo esperar: en el año 1998, se apartó de la vida política por espacio de cinco años tanto al Partido del Bienestar como a su dirigente, Necmettin Erbakan, por haber participado en actividades contrarias al laicismo. Pese a esos reveses, el Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP, según sus siglas turcas: Adalet ve Kalkınma Partisi) se alzaría

²² Hefner admite que las recientes tensiones han sometido al experimento pluralista a una notable presión. Lo mismo cabe decir de los atentados de Bali, como también viene a corroborar Barton (2004). Este último autor ha elaborado una exposición muy accesible de las diferentes facciones que integran la vida indonesia —y la principal conclusión de su trabajo es que la introducción de pequeños cambios en el equilibrio de poder puede provocar efectos desproporcionados.

finalmente con el poder en el año 2002. Tanto el primer mandatario del país (Recep Tayyip Erdogan) como el ministro de Asuntos Exteriores (Abdullah Gül) proceden de un entorno de fuerte influencia islámica, lo que viene a señalar que se ha producido un significativo giro en la vida política turca. Las repercusiones que este cambio pueda tener en las dilatadas negociaciones que están llevando a cabo Turquía y la Unión Europea no sólo revisten interés en sí mismas, sino que constituyen una profunda paradoja.

Para poder aspirar a convertirse en miembro potencial de la Unión Europea, Turquía ha tenido que satisfacer un determinado conjunto de criterios —entre los que cabe enumerar la estabilidad institucional, la presentación de garantías democráticas, la instauración de la primacía del derecho y los derechos humanos y el respeto y la protección de las minorías—. En todos esos distintos ámbitos se han hecho enormes avances, aunque los detalles de cómo se haya llegado a ellos rebasen el alcance de este capítulo. Con todo, es importante explicar que el factor religioso ha ido convirtiéndose gradualmente en una cuestión central en las mencionadas negociaciones. Se trata de un debate que atraviesa distintas fases. Al principio se consideró que, para dar pasos que la condujeran a Europa, Turquía debía insistir necesariamente en el laicismo, tanto en el plano ideológico como en el práctico —y, en este sentido, el ejército habría de revelarse un firme partidario del proceso—. Sin embargo, poco a poco se fue comprendiendo que el hecho de hacer excesivo hincapié en el laicismo implicaba correr el riesgo no sólo de no proteger sino, muy al contrario, de perturbar el papel que la minoría activamente musulmana del país estaba llamada a desempeñar en el proceso democrático. Además, los propios integrantes de dicha minoría estaban empezando a comprender que era muy probable que el ingreso en Europa contribuyera más a mejorar que a impedir el rol que ellos mismos reclamaban para sí en la sociedad turca. Por consiguiente, el Partido de la Justicia está siendo el encargado de conducir la maniobra de aproximación de Turquía a Europa, a fin de que el país pueda ingresar finalmente en la Unión Europea. Y, a la inversa, los militares, que son los más firmes defensores del laicismo, están empezando a mostrar signos de oposición, al percibir que la integración en Europa pudiera resultar perjudicial para ellos, dado que podría contribuir más a restringir que a fomentar la posición que ahora ocupan en el seno de la república. De ahí que se ponga en marcha una lógica insólita: la de que la Europa «cristiana» acabe mostrándose más generosa con los islamistas que la Turquía «laica».

En la propia Europa, el ingreso de Turquía en la Unión Europea suscita numerosas interrogantes —muchas de ellas similares a las que ya abordamos en el capítulo VIII, y exactamente por la misma razón: la presencia del islam tanto dentro como fuera de Europa—. En un plano más profundo, lo que esas preguntas vienen a revelar es que en distintos estratos de la

sociedad europea se está cobrando una conciencia cada vez más clara de que el «problema» de la religión no se ha resuelto del modo que muchos habían dado por supuesto. Vista bajo esta luz, la integración de Turquía se convierte, de hecho, en el elemento desencadenante de un debate de mayor alcance, y todavía pendiente, sobre la identidad de Europa. ¿Debería incluirse o no la dimensión religiosa en dicha identidad? Y, en caso afirmativo, ¿cómo habría de expresarse? Las interrogantes son en sí mismas motivo de perplejidad. Y lo mismo cabe decir de las razones que nos han llevado a omitirlas durante tanto tiempo. Byrnes y Katzenstein (2006) abordan una y otra cuestión. La ironía final que todavía encierra el previsible ingreso de Turquía en la Unión Europea se encuentra en el caso francés. Resulta que la nación que más implacablemente se opone a la entrada de Turquía es justamente aquella que se rige por el sistema que ha servido de modelo a la Constitución turca. Nadie expresaría más contundentemente este extremo que Giscard d'Estaing, antiguo presidente francés y artífice de la Constitución Europea. Para Giscard, la capital de Turquía no se encuentra en Europa, y el 95 por 100 de la población turca vive fuera de Europa, de modo que no se trata de un país europeo. De aquí se sigue que aquellos que insisten en respaldar el ingreso de Turquía son simplemente «adversarios de la Unión Europea»²³.

²³ Son declaraciones publicadas en *Le Monde*. Puede hallarse una traducción inglesa de las mismas en la siguiente dirección electrónica: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/2420697.stm>.

LA RELIGIÓN Y LA VIDA COTIDIANA

Este capítulo presenta una perspectiva muy distinta, ya que se ocupa del lugar que ocupa la religión en la vida cotidiana de las personas —y, principalmente, de las que pertenecen a la modernidad occidental—. En otras palabras, ¿qué relación mantienen dichas personas con lo que consideran religioso o espiritual y qué diferencia supone la presencia de esta esfera en su vida? Estas preguntas son, y siempre han sido, fundamentales en el orden del día antropológico. No obstante, hasta fecha bastante reciente, los sociólogos han tendido más bien a perderlas de vista, puesto que han dado por sentado que las personas que habitan la modernidad no sólo poseen otros intereses, sino otros marcos conceptuales con los que orientar su existencia. Sin embargo, las cosas no siempre son así.

Hay un tema que recorre sistemáticamente los materiales que vamos reuniendo: en el mundo tardomoderno se da una notable tendencia a la desdiferenciación, aunque hemos de tener en cuenta que este término, un tanto tosco, pone en cuestión muchos de los supuestos que hemos venido poniendo sobre el tapete hasta ahora, y en particular los relacionados con la rotunda afirmación por la que Casanova viene a sostener que «[I]a diferenciación y la emancipación de las esferas laicas respecto de las instituciones y normas religiosas sigue siendo una de las tendencias estructurales modernas» (1994, p. 212). Ésa era la idea central del debate sobre la secularización que ya expusimos en el capítulo III, pero la cuestión no se agota aquí. Para empezar, esa emancipación no ha llegado a ser completa, hecho que ya hemos comentado (véase p. 70). Sin embargo, a finales del siglo xx vendrán a confluir toda una serie de factores que sugieren que podría ser necesario reconsiderar algunas de las políticas basadas en la noción de la separación institucional —unas políticas que se habían venido dando por supuestas durante buena parte del periodo de posguerra—. Tomaremos como ejemplo la adopción de las medidas necesarias para sos-

tener el bienestar, basándonos ampliamente en un proyecto europeo de orden comparativo.

La salud y la atención sanitaria cuentan con elementos similares. En este caso nos aproximaremos a ellas por medio de un debate vinculado con el nacimiento y la muerte –instantes que a menudo se consideran, y con cierta justificación, los más sagrados de la existencia humana–. ¿Han de definirse esos trances en términos únicamente médicos o cabe todavía juzgar que posean una resonancia religiosa? ¿Y en qué medida se hallan condicionados por el entorno en el que vengan a desarrollarse? ¿Quién tiene, en último término, el control de la situación? Nos valdremos de las respuestas a estas preguntas para ilustrar y ampliar el debate que ya mantuvimos en el capítulo V acerca de la modernidad. Las contestaciones de corte categóricamente modernista que han solido darse a la cuestión del comienzo y el fin de la vida están dando paso paulatinamente a interrogantes cada vez más hondos, y además en un contexto en el que los límites entre las instituciones aparecen progresivamente desdibujados. Por último, la desdiferenciación es un asunto de índole tan individual como institucional. El concepto de «bienestar» –una idea que ya presentamos en los párrafos dedicados a las formas holísticas de la religión– será clave en este debate, un debate en el que tanto el cuerpo, como la mente y el espíritu (y conviene subrayar la inclusión de este último) tendrán un papel que desempeñar.

Los últimos apartados del capítulo evocan cuestiones similares, aunque arranquen de perspectivas diferentes. El primero de ellos concierne al género. A lo largo de este libro han ido apareciendo de cuando en cuando algunas referencias a los factores que distinguen el modo en que los hombres y las mujeres se aproximan a la vida religiosa. Es importante reunir ahora esas alusiones dispersas, dado que es preciso admitir que se trata de un tema que, después de ser en gran medida ignorado por nuestra subdisciplina, y durante varias décadas, exige hoy, con toda razón, que se le preste atención. El cambio en las prioridades de la sociología de la religión reviste tanta importancia como el asunto en sí. También se ha producido una transformación similar en relación con la edad –y de hecho es un vuelco que abre toda una nueva gama de posibilidades vinculadas, entre otras cosas, con el cambio religioso–. ¿Cómo hemos de valorar este giro: en relación con las implicaciones que tiene para el individuo (es decir, para su ciclo vital), en función de sus repercusiones sociales (esto es, de los cambios generacionales) o en atención a ambas cosas? En cualquier caso, el debate asociado con la edad nos conduce de nuevo a la cuestión de la muerte y a la actividad sociológica cada vez más patente que rodea a esta circunstancia. Más que ningún otro tema, la muerte y las interrogantes existenciales que ésta suscita han revelado ser cuestiones corrientes para el enfoque laico. ¿Hay alguna razón que nos induzca a pensar que no vaya a ocurrir lo mismo en la tardomodernidad? Probablemente no.

*El bienestar y la religión desde una perspectiva europea (WREP)*¹

En este libro hemos dedicado varios apartados significativos al análisis de las diferencias que se observan entre Europa y los Estados Unidos, especialmente en relación con la existencia de una Iglesia estatal en el primer caso y su ausencia en el segundo. De aquí se sigue otro extremo: en los Estados Unidos no sólo no hay ninguna Iglesia estatal, sino que puede decirse asimismo que, en buena medida, tampoco existe Estado en el sentido en que dicha noción se entiende en Europa. Además, para los europeos el Estado es responsable del bienestar, o eso hemos llegado a creer. En las sociedades europeas, la conversión del bienestar en un área de actividad específica es central en el proceso de la secularización, de modo que en épocas de dificultad recurrimos al Estado para buscar remedio. Esta situación es mucho menos acusada en el caso de los Estados Unidos. No obstante, se trata de un proceso que incluso dentro de la misma Europa se verifica de modo diferente en función de las distintas sociedades, lo que desemboca en la existencia de un conjunto desigual de sistemas de bienestar. Los especialistas en políticas sociales reconocen inmediatamente dichas peculiaridades y las clasifican de varias maneras (Esping-Andersen, 1989)². Sin embargo, para el sociólogo de la religión hay un extremo que aparece inmediatamente claro: las pautas que surgen guardan muy estrecha relación con las diferencias que observa Martin en su obra sobre la secularización. De hecho, las primeras son una imagen especular de las segundas.

El material que vamos a exponer a continuación viene a reflejar este tema y procede, en gran medida, de un proyecto comparativo que aborda el estudio de la religión y el bienestar en ocho sociedades europeas. Nos servirá, en primer lugar, para ilustrar las diferentes situaciones que afectan a estas cuestiones en las distintas partes de Europa. En los países nórdicos, por ejemplo, las iglesias luteranas siguen la doctrina de los «dos reinos», la cual asigna al Estado un papel específico en la organización del bienestar social³. De aquí se sigue que en esta parte de Europa la respon-

¹ En su sede electrónica [<http://www.crs.uu.se/Research/Concluded+projects/WREP/?languageId=1>] podrán encontrarse los detalles del Proyecto sobre el Bienestar y la Religión desde una perspectiva europea [Welfare and Religion in a European Perspective Project, WREP], incluyendo las publicaciones de próxima aparición. Se abordan en él cuestiones específicamente europeas. No hay espacio material en este capítulo para exponer las características de su equivalente estadounidense, pero Cnaan lo aborda admirablemente en su obra del año 2002.

² En fecha bastante más reciente, los estudiosos han acabado comprendiendo que en este proceso la religión es una variable independiente, tanto por su forma como por su contenido. Manow (2004), por ejemplo, examina y perfecciona la tipología que expone Esping-Andersen.

³ En dichos países, la Iglesia luterana se ha convertido a todos los efectos en una especie de dependencia del Estado –es decir, en un servicio público financiado por medio del sistema fiscal.

sabilidad del bienestar se confía con relativa facilidad al Estado. En Francia, por el contrario, el proceso resulta perceptiblemente más reñido, ya que el Estado no sólo reclama para sí la función de garante del bienestar, sino la autoridad moral que un día fuera patrimonio de la Iglesia. De ahí que la situación que se vive presente más los visos de un conflicto que de una cooperación, dado que los límites entre la Iglesia y el Estado se hallan estrictamente vigilados, tanto en el ámbito del bienestar como en otros muchos aspectos. En otras partes de la católica Europa, la doctrina social de esta confesión concreta ha ejercido de otro modo su influencia —en esta ocasión a través del concepto de subsidiariedad⁴. El bienestar (y en realidad todas las políticas sociales) ha de incidir en el plano social más elemental posible que, por lo general, suele ser el de la familia. De ahí la importante responsabilidad que han asumido históricamente las mujeres como tradicionales proveedoras de bienestar —aunque más con el apoyo de las iglesias que del Estado, dado que en realidad este último viene a colmar los vacíos que no alcanzan a cubrir las familias y la Iglesia, y no al revés (a la inversa de lo que sucede en la Europa septentrional)—. En Grecia podemos hallar una situación bastante parecida, aunque es preciso tener presente que las circunstancias griegas no se enmarcan tanto en la esfera de la teología católica como en el ámbito de la ortodoxa, lo que determina que en ese país se aplique un conjunto de doctrinas sociales notablemente distinto. Por último, Gran Bretaña es una nación *sui generis* desde el punto de vista europeo, ya que confía mucho más que sus vecinos continentales en el sector voluntario, entendiendo aquí la idea de «voluntario» en todos los sentidos del término⁵.

De ahí la complejidad de la situación, ya que es posible obtener un resultado similar, o casi similar, pese a proceder de manera marcadamente distinta (y, al hablar de resultado, me refiero al que nos lleva a separar la idea del bienestar de la influencia de las iglesias, junto con el que nos impulsa a ocuparnos de la creación de una esfera autónoma provista de unas normas institucionales propias). Con todo, hay un extremo que sí se aprecia claramente. Las poblaciones europeas piensan unánimemente que es el Estado el que *debe* responsabilizarse de este asunto. Este hallazgo se pone de manifiesto en todos los estudios monográficos del Proyecto sobre el Bienestar y la Religión desde una perspectiva europea. El hecho de que las iglesias sigan encargándose de buena parte de la tarea se considera una circunstancia ineludible de la vida europea, pero no se juzga que

⁴ A través de Google es posible hallar un gran número de definiciones del término «subsidiariedad», y todas ellas expresan el principio clave, a saber, que en la Unión Europea las decisiones de todo tipo han de tomarse desde el ámbito más cercano posible al ciudadano. En todo caso, el origen de la voz «subsidiariedad» remite a la doctrina social católica.

⁵ La palabra «voluntario» puede entenderse de dos maneras: en tanto que referencia al sector voluntario de la economía (es decir, el de ámbito no estatal) y en tanto que trabajo voluntario (esto es, no remunerado).

dicha situación responda al «deber ser» de las cosas. Con todo, las personas que han aportado su testimonio al mencionado proyecto⁶ se muestran realistas: en vista de que la situación es imperfecta, no está de más que las iglesias hagan acto de presencia, aunque sólo sea para colmar las zonas que no se alcancen a cubrir. De aquí se sigue que la contribución eclesiástica suscita más parabienes que rechazo, incluso en aquellas sociedades en que el Estado del bienestar está más desarrollado.

No obstante, a finales del siglo XX la confluencia de un cierto número de factores vendría a poner en cuestión muchos de estos supuestos. Algunos de esos factores procedían del exterior. A partir de la década de los setenta, las sociedades europeas se han estado viendo tan sujetas como las demás a los vaivenes de la economía global, ya que prácticamente todas las naciones europeas han venido experimentando dos vicisitudes vinculadas: un descenso de su crecimiento económico acompañado del correspondiente aumento del desempleo. En consonancia con esta situación, los perfiles demográficos muestran igualmente una alteración, lo que nos ha conducido (como en todas las economías avanzadas) a un incremento del número y la proporción de personas mayores. Consideradas en conjunto, estas tendencias están empezando a socavar los supuestos en que las sociedades europeas habían venido basando la prestación del bienestar: no sólo con respecto a la adecuación de los servicios mismos, sino, de modo más radical, respecto a la forma en que deban financiarse dichos servicios. La pregunta es sencilla: ¿podemos confiar en que el porcentaje de personas económicamente activas siga siendo lo suficientemente elevado como para sustentar a aquellos que, por una u otra razón, sean incapaces de trabajar? Si añadimos a esto la notable prolongación del periodo educativo —una prolongación que es parte inseparable de toda economía posindustrial—, observaremos que las consecuencias son obvias. La mayoría de las sociedades europeas no consiguen ya atender a las obligaciones derivadas de la prestación de un servicio de bienestar, al menos no del modo en que dicho bienestar se entendía en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Una de las reacciones que suscita la constatación de dichos cambios es la aparición de modificaciones muy notables en la filosofía política al uso —lo que implica tener que desandar el camino que nos había hecho recorrer la idea de que el Estado ha de responsabilizarse de la procura del bienestar de sus ciudadanos a lo largo de todo el periplo vital de éstos—. Como siempre, las sociedades europeas han abordado de distintas formas la cuestión, y la que resulta más sorprendente es la que se adoptaría en Gran Bretaña en la década de los ochenta. Como ya vimos en el capítulo VII, el

⁶ Dichas personas se dividen en tres categorías: las que trabajan para las iglesias, las que trabajan para una autoridad local u otro estamento equivalente y las que intervienen en representación del público en general.

gobierno de Margaret Thatcher no sólo espolearía la adopción de reformas radicales, sino que terminaría elaborando una ideología tendente a legitimar dichos cambios⁷. Sin embargo, el carácter del debate no se limita a los aspectos ideológicos. Si el Estado ya no es capaz, o no está dispuesto, a ofrecer un sistema general de bienestar a los ciudadanos, ¿quién será el encargado de asumir esa tarea? Está claro que la Iglesia, entre otras instituciones, tiene un papel que desempeñar en estos cambios.

Las observaciones realizadas inicialmente en el marco del Proyecto sobre el Bienestar y la Religión desde una perspectiva europea revelan un tema interesante, a saber, que los factores que en su día se hallaban presentes al producirse la diferenciación inicial de las respectivas responsabilidades siguen activos hoy, en el instante en que la nueva situación comienza a dejarse notar. O por expresar esta misma idea de modo diferente: el proceso de desdiferenciación es culturalmente tan específico como el que lo precedió. De ahí que en algunas partes de Europa exista la posibilidad de que las iglesias vuelvan a asumir con relativa facilidad el papel de fuentes de bienestar –y de que esa misma eventualidad resulte, en cambio, mucho más difícil en otras regiones europeas–. Tres ejemplos bastarán para ilustrarlo. Para empezar, en Italia o en Grecia, la muy incompleta separación de poderes ha venido a significar que la línea divisoria entre el Estado y la Iglesia siga siendo esencialmente fluida, ya que puede oscilar y conceder mayor o menor espacio al primero o a la segunda en función de lo que la situación exija. En Francia, por el contrario, el Estado laico sigue conservando firmemente el control de las cosas, hasta el punto de que al investigador que se encargó del estudio del caso francés le resultó difícil convencer a las autoridades públicas de que cooperasen en un proyecto que se proponía prestar atención a la religión. En Finlandia, por último, las particularísimas condiciones de la recesión vivida a principios de la década de los noventa, al desplomarse el mercado ruso, no sólo han conducido a un notable aumento de los roles que asumen las iglesias en materia de bienestar, sino a un incremento de la popularidad de las mismas.

Tanto respecto a este proyecto como al que habría de sustituirlo más tarde podrían decirse muchísimas más cosas, ampliando así de dos modos nuestro trabajo hasta incluir en él dos cuestiones: en primer lugar, la de las religiones minoritarias de Europa –prestando particular atención a la población musulmana– y, en segundo lugar, la de un conjunto de países elegidos específicamente al efecto y pertenecientes a las antiguas regiones comunistas de Europa, regiones en donde las posiciones del Estado y la

⁷ Este episodio suscita opiniones encontradas, y seguirá suscitándolas en el futuro. No obstante, resulta sorprendente que la economía europea que más agudamente viviera esta conmoción en su momento haya terminado por ser, unos veinte años más tarde, la nación que menos esté sufriendo, en términos relativos, los efectos de un elevado desempleo.

Iglesia habrán de revelarse necesariamente diferentes⁸. Ambos aspectos son centrales en los debates sobre la inclusión y la exclusión que son moneda corriente en la vida europea.

La salud, la atención sanitaria y la visibilidad de lo sagrado en las sociedades modernas

Con todo, el bienestar no es el único ejemplo de diferenciación y desdiferenciación que podemos encontrar, ya que en esta misma situación se encuentran la salud y la atención sanitaria, ámbitos en los que también se dejan sentir algunos residuos de la historia pasada. Algunas organizaciones creadas originalmente como fundaciones religiosas –como las de San Bartolomé y Santo Tomás, por ejemplo– terminarían convirtiéndose en el siglo xx en centros médicos punteros que obtienen principalmente su financiación de fuentes estatales. No obstante, vamos a enfocar el debate relacionado con la salud y la atención sanitaria desde una perspectiva distinta, tomando como punto de partida aquellos momentos de la existencia humana en que lo sagrado adquiere una presencia más patente –esto es, el nacimiento y la muerte–. Los puntos de vista que expusimos en el capítulo V en relación con la modernidad constituirán ahora el telón de fondo de nuestro debate.

En las sociedades premodernas, el alumbramiento solía ser un proceso peligroso, y todavía continúa siéndolo en buena parte de los países en vías de desarrollo. En Europa pueden encontrarse pruebas de esta afirmación en los cementerios de casi todas las iglesias y en los registros de muchísimas parroquias –ya que en ellos se hace asombrosamente patente el hecho cierto de que decenas de miles de mujeres jóvenes morían al dar a luz–⁹. Esta circunstancia era tan frecuente que, para muchas mujeres, la preparación al parto llevada aparejada la previsión de la propia muerte. Difícilmente podrá sorprendernos por ello que, en torno a los alumbramientos, los ritos religiosos pesaran tanto como los conocimientos médicos. La tradición religiosa a la que habitualmente se sometía a las mujeres, bendiciéndolas en la iglesia tras recuperarse del parto, constituye un conmove-

⁸ Los detalles de las publicaciones relevantes irán dándose a conocer en las distintas páginas electrónicas del proyecto. Para obtener información relacionada con el Proyecto sobre el Bienestar y la Religión desde una perspectiva europea (WREP) véase la nota 1. El proyecto que sucede al WREP recibe el nombre de WaVE [Welfare and Values in Europe] y su financiación depende del VI Programa Marco de Investigación y Desarrollo de la Unión Europea. Véase <http://www.crs.uu.se/Research/Concluded+projects/WaVE/?languageId=1>.

⁹ Igualmente pertinente resulta la ambigua presencia de las madrastras en la cultura popular, dado que el afligido viudo solía volver a casarse –y en muchas ocasiones para evitar que los hijos crecieran sin madre–. Loudon (1992, 2000) ha elaborado un estudio históricamente bien fundamentado de este estado de cosas en el que se da cuenta del número de muertes que tuvieron lugar y de los intentos tendentes a rehacer una vida conyugal.

dor testimonio de este hecho, ya que el tema dominante de estos actos era el que llevaba a las recién paridas a dar gracias a Dios por haberlas preservado de «los grandes padecimientos y peligros del alumbramiento»¹⁰. No podía darse por sentado que el parto fuera a resultar seguro. El desarrollo de las modernas técnicas médicas ha transformado esta situación —en particular la conjunción de los antibióticos y la cirugía fiable—. Aquí pueden apreciarse, mejor que en ningún otro ejemplo, los beneficios de la solución «moderna»: la aplicación del conocimiento científico a un problema existencial humano y la obtención de un espléndido resultado. La muerte de una mujer en el parto es hoy un hecho tan raro, al menos en Occidente, que se ha convertido en un suceso capaz de provocar una gran conmoción. Esta revolución en la vida de las mujeres merece todos los parabienes: muy pocos podrían añorar un retorno a los sufrimientos de las generaciones pasadas.

Esta es, al menos, una versión de los hechos. La segunda es más ambigua y se centra en una circunstancia distinta: la de la progresiva pérdida de control a que se ve expuesta la mujer misma (o, si se quiere, las mujeres en sentido general), una mujer que se queja de que la vital experiencia de dar a luz apenas se diferencia de la actividad observable en la cadena de montaje de una fábrica que aplique el modo de producción fordista. De ahí la reacción, la actitud «posmoderna» que lleva a las mujeres —en su mayor parte pertenecientes a la clase media, todo hay que decirlo— a tratar de recuperar el control del parto, a exigir que se les permita dar a luz en casa y no en un hospital, y a insistir en que tanto ellas como sus hijos han de ser el centro en torno al cual giren las intervenciones, en lugar de ceder esa posición central a los protocolos procedimentales del hospital o a los requerimientos de la profesión médica. Esta reevaluación de la situación ha dado lugar, por derecho propio, a un importante corpus literario en el que la investigación comparada desempeña un papel muy interesante (véase Moscucci, 1990; Marland y Rafferty, 1997, y Marland, 2004).

Lo que subyace a estos cambios es un penetrante conjunto de interrogantes: ¿cómo ha de comprenderse el instante del nacimiento en la tardo-modernidad, y quién, o qué instancia, debe decidir las características de esa comprensión?; ¿es un acontecimiento médico, administrativo, moral o profundamente personal —sagrado dirían algunos—?, ¿o acaso es todas esas cosas a la vez? Es curioso que esas sean exactamente las mismas preguntas que surgen en los debates que rodean el tema del aborto en los

Estados Unidos¹¹. Nadie puede negar la honda significación que posee este asunto, y no sólo para la clase política estadounidense, sino para los distintos grupos de presión que intentan orientar en su favor el proceso conducente a la adopción de una decisión —y en especial la nueva derecha cristiana—. En los Estados Unidos, las designaciones de los altos cargos —por ejemplo de los miembros del Tribunal Supremo— se reducen muy a menudo a esta cuestión¹². Todavía más inmediato desde el punto de vista sociológico es el gradual proceso de replanteamiento a que se está viendo sometido el debate sobre el aborto, un debate que la opinión pública estadounidense no comprende ya de la misma manera que antes, ya que ha pasado, de constituir un asunto fundamentalmente vinculado con la consecución de una situación más justa para todas las mujeres, con independencia de cuál pudiera ser su posición socioeconómica (como sucedía en la década de los setenta), a convertirse en una cuestión central para los movimientos defensores del «derecho a la vida». Esto viene a reflejar a su vez otro asunto: el de los cambios que se han estado produciendo en el conjunto de la sociedad estadounidense. En esta materia, las cuestiones morales han pasado a predominar sobre los temas de orden socioeconómico, de modo que hoy son las primeras las que tienden cada vez más a establecer las prioridades en este ámbito. Las razones que pueden acercarnos a una explicación constituyen una interesante cuestión, en la que no dejaremos de encontrar elementos que nos muevan a una cierta perplejidad.

Otro ejemplo de estas transformaciones puede hallarse en la triste historia de Terri Schiavo —cuya dramática experiencia habría de prolongarse por espacio de más de una década—¹³. En febrero del año 1990, Schiavo sufrió una parada cardíaca a la edad de veintiséis años, y a consecuencia de ella sufrió daños cerebrales irreversibles. Tras el episodio, Schiavo se vio en la necesidad de recibir constantes cuidados —primero en un centro de rehabilitación y más tarde en una residencia para discapacitados—. En el año 1998, su marido realizó una primera solicitud a los tribunales en la que pedía que se le retirara a la paciente la sonda gástrica de alimentación basándose en la circunstancia de que su esposa se hallaba en un estado vegetativo a perpetuidad. El encadenamiento de los acontecimientos que habría de venir después iba a ser tan largo como complejo, ya que distintos miembros de la familia de la afectada discreparían respecto de lo que

¹⁰ Téngase en cuenta que también se da a la ceremonia otro nombre: el de Thanksgiving of Women after Child-birth. Este texto puede encontrarse en el *Book of Common Prayer* (o *Libro de Oración Común* de la Iglesia de Inglaterra) de 1662, así como en casi todas las revisiones posteriores de ese mismo escrito. Se trata, claro está, de un conjunto de interpretaciones alternativas del mencionado rito —interpretaciones relacionadas con la necesidad de proceder a una «purificación» tras el alumbramiento—. De ahí que muchas feministas hayan mostrado una actitud negativa tanto en lo tocante al rito mismo como en relación con su significado.

¹¹ El apartado que se inicia a continuación debe buena parte de su contenido a los conocimientos y percepciones de los sobresalientes alumnos de la clase de licenciatura de la que fui profesora en junio del año 2005, en el mareo del Seminario Hartford de Connecticut.

¹² Los debates que acompañaron los nombramientos de John Roberts, Harriet Miers y Sam Alito como jueces del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en el año 2005 nos ofrecen un excelente ejemplo de ello. Miers terminaría dimitiendo; pese al apoyo del presidente Bush, sus puntos de vista sobre la cuestión del aborto no conseguían convencer a los más entusiastas partidarios del movimiento provida.

¹³ Para información sobre las diversas fases que habría de conocer este caso, extremadamente complejo, véase http://en.wikipedia.org/wiki/Terri_Schiavo.

estimaban conveniente hacer o no, con lo que el caso iniciaría un dilatado periplo de tribunal en tribunal y terminaría determinando que varias figuras políticas relevantes se interesaran por el caso y decidieran implicarse activamente en él. El proceso emprendido para poder tomar una decisión llegó a su punto culminante en marzo del año 2005 (es decir, quince años después de la parada cardíaca), al agotárseles a los padres de Schiavo toda opción legal de seguir obstaculizando la causa. Entonces se eliminó por tercera y última vez la nutrición enteral asistida, y Schiavo falleció pocos días después.

Esto es cuanto hemos de referir respecto al caso en sí. No obstante, resulta igualmente llamativo el hecho de que se convirtiera tanto en un foco de atención para los medios como en una piedra de toque en el debate político. En las últimas fases del suceso, por ejemplo, la administración de Bush intervendría repetidamente, en especial para intentar modificar el fallo del tribunal federal mediante la promulgación de una «disposición particular» aplicable al concreto caso de Schiavo. El presidente Bush tomó un avión en Texas y se dirigió a Washington el Domingo de Ramos con la expresa intención de firmar la mencionada disposición. También se involucrarían en el asunto diversos grupos eclesiales, exigiendo que se garantizara el «derecho a la vida» de Schiavo. El vocabulario utilizado comenzó así a reflejar los aspectos religiosos y morales del dilema. Las iglesias efectuaron «vigilias» y Schiavo quedó convertida en una «mártir» —temas que los medios de comunicación no sólo no habrían de pasar por alto sino que difundirían una y otra vez por televisión—. Los límites de la cuestión se desdibujarían en más de una ocasión al imbricarse de forma progresiva y recíproca las facetas políticas, religiosas y morales del asunto, por no hablar de la evidente confusión de la esfera pública con la privada.

De hecho, todo el suceso representa un desafío para la independencia de las instituciones estadounidenses, tanto si la entendemos en relación con la separación de poderes (y teniendo en cuenta que en último término los intentos de puentear al tribunal fracasarían) como si la comprendemos en un sentido más general, esto es, como expresión de la especialización institucional que acompaña a la modernización —una especialización que constituye en sí misma uno de los temas centrales del canon sociológico—. Por otro lado, para valorar este material, también es preciso subrayar enérgicamente un extremo muy concreto, esto es, el de que no hay que olvidar que el caso Schiavo es simplemente una manifestación estadounidense, inusitadamente pública y judicializada, de una cuestión de muy superior envergadura: la de cómo han de bregar las sociedades del último periodo de la modernidad con las difíciles cuestiones morales que están empezando a plantearse, y cada vez con mayor frecuencia, conforme las técnicas médicas van permitiendo prolongar la vida física después de que el cere-

bro haya dejado de funcionar o, del mismo modo, con los no menos espinosos aprietos éticos derivados del hecho de que el ala de un hospital se dedique a sostener la vida de un bebé prematuro mientras en otra se realiza un aborto tardío. La portada del número que la revista *Time* dedicó al caso Schiavo lo dice todo: «El fin de la vida. ¿Quién decide?»¹⁴. Y es que ésa es la cuestión: ¿sobre quién recae realmente la decisión? Volveremos a volcarnos sobre esa pregunta en el último apartado de este capítulo.

Del Estado asistencial a la voluntad de bienestar

Baste con esto para ilustrar la desdiferenciación en el plano institucional —aunque lo que hasta aquí hemos visto pueda aplicarse de igual modo a los individuos—. Además, en este punto existe un evidente vínculo con el material que ya expusimos en el capítulo VIII, esto es, con el material propio de la nueva era y la autoespiritualidad, pese a que debamos tener presente (de acuerdo con Heelas) que en este ámbito se producen tantos cambios generacionales como los que ya observamos al examinar las religiones dominantes (véanse pp. 218-219). Y precisamente la última de esas generaciones (la nuestra) muestra lo que Heelas denomina la espiritualidad del bienestar, una característica de la moderna cultura consumista. El bienestar está convirtiéndose cada vez más en un estilo de vida voluntariamente asumido, ya que la gente compra aquellos bienes y servicios que considera beneficiosos para el cuerpo, la mente y el espíritu. Los alimentos saludables, los cuidados de belleza, los productos orgánicos de todo tipo, los tratamientos en balnearios, las vacaciones, las medicinas y los remedios alternativos, los manuales de autoayuda, el recurso al consejo de un asesor, la asistencia a clases o cursillos..., toda esta suerte de cosas han pasado a formar parte de nuestra vida cotidiana —siendo además elementos de fácil adquisición, bien a través de nuestros bien surtidos supermercados y librerías, bien por medio de las Páginas Amarillas o alguno de sus equivalentes electrónicos—. Este fenómeno, al que podríamos llamar de la desdiferenciación de la persona, resulta actualmente inseparable de los mencionados cambios. Ya no se pone el acento en la separación de las distintas esferas de interés o actividad, esto es, ya no se insiste en la diferenciación entre el hogar y el trabajo, el cuerpo y la mente, el intelecto y el espíritu, etc. El punto crucial radica ahora en el desarrollo de la *totalidad* de la persona.

De ahí que el respaldo de un sanador se busque con más —o el mismo— ahínco que la ayuda de un facultativo. La inserción de la apostilla «el mismo» resulta significativa en este sentido. Aquí, como en otros muchos casos, los límites se están desdibujando, ya que no sólo se da la circuns-

¹⁴ Véase la revista *Time* del 4 de abril de 2005, 165/14.

tancia de que la profesión médica reconoce cada vez más la validez de las prácticas alternativas, sino que los seguros privados también han empezado a pagarlas. Además, las nuevas modalidades de curación acaban derivando en formas de terapia inéditas, unas terapias encaminadas a conseguir que seamos ciudadanos más eficaces o (por decirlo más bruscamente) capitalistas más eficientes –ya que nuestras energías se encaminan tanto a objetivos económicos como hacia metas espirituales–. ¿Qué diferencia puede haber de hecho entre una y otra cosa en un mundo en el que el mercado invade la esfera espiritual y la esfera espiritual invade el mercado? Los bienes espirituales pueden comprarse y venderse como cualesquiera otros. Con todo, hay un extremo que sigue estando claro: las mujeres se implican notablemente más que los hombres en este asunto (véase Heelas y Woodhead, 2004). En este sentido, al menos, la búsqueda del bienestar presenta muchas semejanzas con las formas más convencionales de la vida religiosa –extremo que deberá ser examinado con mayor detalle.

LA SIGNIFICACIÓN DEL GÉNERO

Es preciso tener en cuenta una importante salvedad antes de embarcarnos en este debate. Lo que sigue se aplica únicamente al Occidente cristiano, no a las demás comunidades de fe que hoy se hallan presentes tanto en Europa como en los Estados Unidos –y del mismo modo tampoco atañen a aquellas partes del mundo en las que predominan unas tradiciones religiosas diferentes–. Esto no quiere decir que las diferencias de género carezcan de importancia para la correcta comprensión de estas poblaciones. No hay duda de que el género resulta relevante. Lo que ocurre es que esas diferencias adoptan formas significativamente distintas, y que su comprensión no sólo exige una percepción teológica, sino también sociológica, lo que rebasa los límites que hemos de imponer a este capítulo.

Si nos ceñimos al Occidente cristiano, hemos de decir que las diferencias existentes en la vida religiosa de los hombres y las mujeres son uno de los elementos que más frecuentemente se encuentran en la bibliografía sobre este particular. Es un factor que no sólo se halla presente en las prácticas, sino también en las creencias, en los rasgos de la autoidentificación, en las oraciones íntimas, etc., un factor que puede detectarse en casi todos los grupos confesionales –sean grandes o pequeños, tradicionales o innovadores, católicos o protestantes–. Tanto Francis (1997) como Walter y Davie (1998) nos ofrecen algunas de las primeras revisiones de este tipo de bibliografía. En Woolever *et al.* (2006) se encontrará un resumen más reciente. Las tres obras contienen un extenso conjunto de referencias a los datos disponibles. De hecho, el significado del género es un extremo en el que casi todos los comentaristas coinciden, ya opten por un enfoque cuan-

titativo (esto es, por basar sus conclusiones en la más estricta de las estadísticas puras) o cualitativo (ciñéndose en tal caso a las fuentes religiosas de carácter más general). Esto se aplica igualmente a aquellas formas de religión que a primera vista parecen mostrarse hostiles en muchos aspectos al bienestar de las mujeres. Éste es justamente el extremo que estudia, por ejemplo, Bernice Martin al investigar la situación en que se encuentran las mujeres en las comunidades pentecostales de Latinoamérica. Y también lo encontramos en aquellos grupos a los que cabe aplicar con toda propiedad el calificativo de fundamentalistas.

Dos cuestiones acuden inmediatamente a la memoria: ¿a qué se debe esto? –y lo que no es menos importante: ¿cómo es que esta cuestión ha sido ignorada durante tanto tiempo?–. Porque, en efecto, eso es lo que ha ocurrido, que ha sido pasada por alto, en lo que es una circunstancia que a los estudiantes les resulta cada vez más difícil de comprender, dadas las preocupaciones de quienes se implican actualmente en este ámbito. Aquí encontramos de hecho un ejemplo oportuno y muy positivo de ajuste de la disciplina con la realidad. ¿Por qué ha tardado tanto tiempo en verificarse esta puesta al día? Hay dos razones distintas que explican el retraso: la primera podemos hallarla en las propias iglesias, mientras que la causa de la segunda hay que verla en cambio en las limitaciones de la sociología como tal disciplina. A lo largo de la segunda mitad del siglo xx se produjo en el ámbito eclesástico –o, para ser más exactos, en el de una significativa porción de las iglesias protestantes– un importante debate sobre el liderazgo. Uno de los elementos capitales de este debate fue el de la posibilidad o imposibilidad de que las mujeres pudiesen ser ordenadas para la práctica del sacerdocio o nombradas ministras de la Iglesia, asumiendo, por tanto, la plena responsabilidad de un liderazgo en este terreno. El debate mismo reviste ciertamente interés, pero no es el extremo principal que nos proponemos tratar en este capítulo¹⁵. El objetivo primordial de estas páginas radica en explicar la circunstancia de que, al haberse hecho un gran hincapié en el liderazgo, se produjera como consecuencia una relativa falta de atención respecto del lugar que ocupa la mujer, y no sólo en los bancos de las propias iglesias protestantes, sino en el seno de la congregación católica que, además de tener unas dimensiones muy superiores a las de los grupos protestantes, permaneció (al igual que la ortodoxa) inmune a la posibilidad de todo cambio relacionado con el género de los sacerdotes. Sólo de forma gradual empezaría el péndulo a bascular en sentido contrario y comenzaría a verse una desproporcionada cantidad de mujeres en los bancos de prácticamente todas las iglesias cristianas de Occidente –un fenómeno que no sólo se manifiesta en la actualidad, sino que se constata igualmente en épocas pasadas–. De este modo, tanto los

¹⁵ En Dowell y Williams (1994) puede hallarse una clara exposición del contenido de ese debate.

historiadores como los sociólogos se verían obligados a reconsiderar las ideas preconcebidas sobre el particular.

La segunda razón del mencionado retraso reside en uno de los extremos que ya señalábamos al exponer el debate que planteaba Bernice Martin sobre el pentecostalismo. En este caso la responsabilidad ha de imputarse directamente a los marcos teóricos de la disciplina, y fundamentalmente al concepto de patriarcado. Para ser más exactos, y si hemos de dar crédito a algunas de las interpretaciones presentes en el programa de acción de la sociología, las mujeres de todas las naciones deberían dejar de acudir a las iglesias, dado que las enseñanzas de esas instituciones «patriarcales» no sólo han resultado perjudiciales para las mujeres que han permanecido en el redil sino que han venido a legitimar –en lo que es una acción mucho más insidiosa– la circunstancia de que ocupen una posición subordinada en todos los órdenes sociales. De aquí se sigue que las mujeres deberían estar impacientes por abandonar el barco, más aún que los hombres. Sin embargo, y en lo que debe de ser una realidad incómoda para los adeptos a estas teorías, los datos sugieren algo distinto: que los hombres se alejan de la Iglesia a mayor velocidad que las mujeres. Y ya no se trata sólo de que en las iglesias cristianas el desequilibrio en materia de género sea algo persistente; la cuestión es que tiende más a crecer que a disminuir (Brierley, 1991). A corto plazo, sin embargo, resultaba más sencillo omitir el asunto que replantearse las teorías en boga, dado que éstas se volverían inmediatamente más frágiles en caso de abordar de frente la cuestión.

Por fortuna, los datos empíricos se alzaron con la victoria. Y de tal manera que el número de artículos que analizan la cuestión de *por qué* las mujeres son más religiosas que los hombres –o parecen serlo– no deja de crecer de año en año (y son trabajos que enfocan el asunto desde una gran diversidad de ángulos). En Walter y Davie (1998) puede encontrarse una exposición relativamente temprana de estos planteamientos. En esencia, podemos dividirlos en dos grupos: aquellos que consideran que la causa de las diferencias que separan la conducta religiosa de los hombres de la de las mujeres remite a determinantes «naturales» y aquellos que abogan más en favor de explicaciones basadas en factores «adquiridos» –como, por ejemplo, los roles notablemente dispares que desempeñan los hombres y las mujeres en la sociedad, roles que llevan aparejadas unas pautas de socialización distintas–. O, en otras palabras, ¿hay razones para pensar que la mayor religiosidad de las mujeres se debe a lo que son, o el motivo de esa diferencia ha de buscarse en lo que hacen?

De aquí se desprenden varias implicaciones importantes. La primera de esas implicaciones podemos encontrarla en la posibilidad de que las mujeres sean, o crean ser, más vulnerables que los hombres –ya hablemos en términos económicos, sociales o físicos–. De aquí se sigue que la religión constituye una especie de elemento de compensación, una respuesta a un problema que es específicamente femenino, al menos en algunos

aspectos. No obstante, la lógica del argumento exige plantear una pregunta añadida. ¿Podemos decir que la posición que ocupan las mujeres en las sociedades modernas está cambiando notablemente –hasta el punto de permitirles superar esas dificultades– o, por el contrario, los aprietos femeninos se mantienen a pesar de todas las transformaciones? Uno de los aspectos de este debate aparece frecuentemente en la bibliografía de la disciplina (véase De Vaus, 1984; De Vaus y McAllister, 1987; Becker y Hofmeister, 2001): es el relacionado con la creciente tendencia de las mujeres a participar en el mundo laboral en pie de igualdad con los hombres, circunstancia que no sólo reduce su dependencia económica sino que las aparta parcialmente de sus responsabilidades domésticas –y, en particular, de su papel primario como gestantes y cuidadoras de los hijos–. Además, son justamente estas últimas tareas las que guardan más estrecha relación con la constatación de unos índices de actividad religiosa elevados. Por si fuera poco, se trata asimismo de cometidos cuya vinculación con la vulnerabilidad se verifica en un sentido mucho más físico, lo que da origen a un debate directamente centrado en el conjunto del material asociado con la natalidad, según ya expusimos en el apartado anterior. Durante buena parte de la historia humana, el acto del alumbramiento ha colocado sistemáticamente a las mujeres en una situación de fragilidad extrema, y esta circunstancia no ha cambiado sino en época muy reciente. De ahí que las cuestiones que se nos plantean sean tan complejas. Al valorar la religiosidad de las mujeres, hemos de tener en mente todo un conjunto de factores *interrelacionados*: el característico papel que desempeñan en la gestación de los niños, lo mucho que se ha modificado esta cuestión en las últimas décadas, las nuevas oportunidades que les ofrece el mercado laboral y la consiguiente reorganización que ha experimentado su vida –por no mencionar los cambios que esto ha traído a las familias de las que forman parte.

Las respuestas que ofrece la sociología a estas cuestiones nos colocan, en términos generales, frente a dos formas de entender el proceso. El primer planteamiento sostiene que el rol de las mujeres ha conocido un vuelco muy significativo en el transcurso del siglo xx, y que esto ha tenido como resultado una reducción paralela de sus necesidades religiosas –una conclusión que defienden casi todos los teóricos de la secularización–. Callum Brown (2000) constituye un buen ejemplo de este punto de vista. De hecho, Brown basa la totalidad del estudio que titula *The Death of Christian Britain* en la transformación de los roles de género que se produjeron en la década de los sesenta. La cuestión no se limita ya al hecho de que las mujeres hayan dejado de ser notablemente más religiosas que los hombres, sino que ahora se extiende a otra circunstancia: la del espectacular cese de una de las funciones que tradicionalmente venían cumpliendo hasta ahora y que consistía en transmitir la fe familiar a la generación siguiente –de ahí que, desde el punto de vista de las iglesias, la situación

resulte extremadamente seria—. Con todo, hay autores que adoptan una perspectiva diferente y que argumentan que lo que está en juego cuando hablamos de la religiosidad de los hombres y las mujeres es algo mucho más profundo que lo que hasta ahora había venido señalándose. La particular índole y personalidad de los hombres y las mujeres lleva inherentemente aparejada una distinta necesidad de religión, de modo que resulta muy poco probable que dichas propensiones vayan a modificarse en el futuro inmediato, admitiendo que vayan a cambiar sustancialmente algún día. Curiosamente, los estudiosos que defienden la teoría de las decisiones racionales están empezando a sospechar que esta afirmación podría ser cierta, al menos en la medida en que el argumento se base en el hecho de que las mujeres tienden a mostrar mayor aversión al riesgo que los hombres (Miller y Stark, 2002; Stark, 2002). Es justamente esta capacidad de los hombres para asumir riesgos lo que les permite vivir sin religión, al menos en términos relativos —o, por expresarlo con el vocabulario propio de la teoría de las decisiones racionales, es esa aptitud lo que les faculta para tomar unas decisiones «racionales» diferentes.

Desde mi punto de vista, no es sensato concebir de manera dicotómica esas dos opciones (la masculina y la femenina), ya que se trata de una situación que tiende más a requerir la suma de ambos planteamientos que a exigir una elección excluyente que fuerce a descartar la posibilidad alternativa. Además, la evolución de las sociedades no se detiene. Es cierto que en el mundo occidental la resolución del proceso de la gestación no sólo se ha vuelto más segura, sino también más eficiente —el periodo que una mujer dedica hoy al embarazo y a la crianza de los hijos es menor que antes, lo que, a lo largo de la vida, le permite dedicar más tiempo a sus ocupaciones laborales, y además se constata que ese tiempo vital tiende más a crecer que a disminuir—. Sin embargo, esta circunstancia (el señalado incremento de la longevidad) es precisamente lo que está colocando nuevas cargas sobre los hombros de las mujeres, dado que se han convertido en las principales encargadas de cuidar de las personas ancianas —o dado que siguen siéndolo, para ser más exactos—, ya sea en domicilios particulares o en distintas instituciones (realidad que constituye uno de los mayores hallazgos del Proyecto sobre el Bienestar y la Religión desde una perspectiva europea). Esta circunstancia viene a reflejar de hecho un extremo ya señalado por Walter y Davie (1998, p. 654) en una fase anterior del examen de la situación, a saber, que es importante considerar tanto la *naturaleza* del empleo femenino como el hecho de que el número de mujeres que hoy se insertan en el mundo laboral sea cada vez mayor. Podemos hallar un ejemplo muy obvio en el hecho de que haya una cifra desproporcionadamente elevada de mujeres trabajando en el sector de los servicios que peor remuneración recibe en términos relativos —me refiero al sector que tiene en el cuidado de las personas muy jóvenes y en la atención a los más ancianos una de sus más notables y sólidas características.

Teniendo esto en mente, podemos reunir ahora varias de las nociones que hemos venido presentando a lo largo de este capítulo. La primera de ellas refleja la presencia de las mujeres en las profesiones asistenciales, se organicen éstas como se organicen. La segunda remite al hecho de que en las sociedades modernas lo sagrado no haya dejado de resultar visible en ningún momento, y apunta de manera particular a las difíciles decisiones que guardan relación con el comienzo y el fin de la vida. La tercera señala las marcadas diferencias que se observan entre los hombres y las mujeres en materia de vida religiosa, ya se trate de formas de religión tradicionales o no. De ahí que aventuremos una conclusión tentativa: ¿es posible que estos factores guarden relación unos con otros? O dicho de otro modo: ¿de ser así, cabría pensar que una de las razones capaces de explicar que las mujeres y los hombres muestren una religiosidad tan dispar resida en el hecho de que las mujeres se hallan más próximas que los hombres, tanto física como emocionalmente, del ámbito de lo sagrado —y entendiendo que en la tardomodernidad lo sagrado se manifiesta, como también sucedía en las formas sociales anteriores, en los instantes más críticos del ciclo vital, es decir, en el nacimiento y la muerte?

Es difícil discutir la veracidad de este argumento, al menos por lo que hace al primer elemento —el del nacimiento—, ya que, a fin de cuentas, son las mujeres las que dan a luz. En este caso la disputa es consecuencia, o resultado, de la capacidad que tiene la moderna medicina para eliminar lo sagrado —debido a lo que podríamos denominar la progresiva «rutinización» del alumbramiento—. No obstante, esa eliminación no es sino parcial, y esto en el mejor de los casos. De hecho, las sociedades tardomodernas y desdiferenciadas tienden a reivindicar cada vez más que el alumbramiento es un acontecimiento de carácter no médico, por no decir propiamente sagrado¹⁶. En el caso del segundo elemento, el de la muerte, la situación es ligeramente distinta y la abordaremos con más detalle en los últimos párrafos de este capítulo. En este momento basta con señalar que la medicalización de la muerte es tan inherente al proceso de la modernización como la medicalización del nacimiento, aunque siga dándose la circunstancia de que existan todavía más probabilidades de que la persona que atienda al moribundo y se siente a la cabecera de su cama sea una mujer y no un hombre, aun en el caso de que se trate de una atención remunerada —un estado de cosas reforzado por el hecho de que las mujeres vivan más tiempo que los hombres, lo cual, a su vez, es consecuencia de la transformación del proceso del alumbramiento que acabamos de describir—. Nos encontramos ante factores que acaban siendo acumulativos.

No obstante, antes de cerrar este debate, vale la pena señalar otra contribución a la bibliografía relacionada con el género. Podemos encontrar-

¹⁶ Es importante recordar que no estamos aquí ante una reedición de la religiosidad convencional sino que se trata más bien de una evolución de la posición modernista.

la en los breves pero muy cuidadosos análisis en los que Woodhead contrasta el modo en que un determinado conjunto de grupos distintos de mujeres procedentes de diferentes partes del mundo se implica en una serie de actividades religiosas (Woodhead, 2000, 2001). Tras rechazar la idea de que tenga sentido considerar que la religión venga a constituir necesariamente un «bien» o un «mal» para las mujeres, Woodhead destaca el hecho de que éstas, al igual que los hombres, son de muy diversos tipos –subrayando asimismo que otro tanto ocurre con las sociedades de las que forman parte–. Sobre esta base, la autora examina en primer lugar la situación de las sociedades del Occidente moderno, resaltando en particular la distinción existente entre la esfera pública y la privada. Puede decirse que, en términos generales, a las mujeres que permanecen en la esfera privada (esto es, en el hogar) les resulta más fácil afirmar su religiosidad que a aquellas que viven a caballo entre el ámbito público y el privado. Esta conclusión viene a reflejar la argumentación que ofrecíamos más arriba en relación con la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, aunque posiblemente se trate de un planteamiento dotado de menos fuerza persuasiva en las sociedades tardomodernas o posmodernas que en el tercer cuarto del siglo xx –ya que en la tardomodernidad la desdiferenciación que se observa es cada vez mayor–. Esto es sin duda lo que ocurre en el plano del mercado laboral. Y pudiera serlo igualmente en el de la actividad religiosa. En este caso, el argumento de Woodhead no sólo viene a reflejar con toda claridad el tema dominante de este capítulo sino que evoca además el énfasis en la espiritualidad holista que ya habíamos encontrado en el Proyecto Kendal (aunque ahora sea preciso tener en cuenta que dicho proyecto es posterior al trabajo que Woodhead titula «Women and religion»). Curiosamente, el grupo de mujeres que encontramos en mayor proporción en el ámbito «espiritual» es el perteneciente a la franja de mayor edad –como ya vimos que ocurría en la esfera de las formas de religión más tradicionales.

De acuerdo con Woodhead, en las regiones menos desarrolladas del mundo, el proceso de diferenciación es menos acusado –y lo ha sido siempre–. En dichas regiones, las mujeres han encontrado tanto en las enseñanzas como en las organizaciones religiosas un espacio en el que desarrollar sus talentos, ya sea en público o en privado. La religión se convierte así en un recurso, en un camino que seguir, en una forma de refrenar los excesos de los compañeros masculinos y de fomentar los hábitos que requieren tanto la estabilidad como los más modestos avances a que pueda aspirarse en unas zonas del mundo que carecen de bienestar –al menos en cualquiera de las acepciones que esta palabra pueda tener en el mundo desarrollado (argumento que se sustenta tanto en los trabajos de David como en los de Bernice Martin)–. De ahí la conclusión que extrae Woodhead: nadie debería dudar de la importancia que tiene el género en el estudio sociológico de la religión. De hecho, como recuerdan Wood-

head y Bernice Martin, la sociología tampoco puede limitarse a tomar nota de las diferencias que median entre hombres y mujeres en materia de religión para a continuación encajar esas distinciones en los cuerpos teóricos existentes. Ha de procederse a la modificación de las propias teorías a fin de poder incluir en ellas las numerosas, variadas y sutiles formas en que los hombres y las mujeres, notablemente diversos a su vez, moldean la dimensión religiosa de las sociedades a las que pertenecen (y son moldeados por ella).

LA EDAD Y EL CICLO VITAL

Ya hemos examinado con cierto detalle la reticencia que impide a los sociólogos abordar la incidencia de la cuestión del género en el plano de la religión. El tema de los años es bastante distinto, dado que en casi todas las facetas de la disciplina la inclusión de la «edad» en el conjunto de las categorías sociológicas se ha producido en fecha relativamente tardía. En este sentido, el impulso que en último término habría de conducir a la incorporación del concepto vendría dado tanto por las modificaciones demográficas ocurridas en las sociedades industriales de finales del siglo xx como por el probable impacto de dichas transformaciones en las estructuras societales previamente existentes. Es un asunto que ya hemos estudiado al abordar el caso del bienestar.

Sin embargo, una vez incluida la «edad» en el análisis de los datos religiosos, empezarán a aparecer toda una serie de pautas que no sólo poseen rasgos característicos sino que, en muchos sentidos, resultan también predecibles (Davie y Vincent, 1999; Davie, 2000a). De acuerdo con los indicadores convencionales, las personas mayores son más religiosas que las jóvenes, un hecho que interactúa con las diferencias de género ya observadas y que explica la circunstancia de que en casi todas las congregaciones y los grupos confesionales predominen las mujeres mayores, tanto en Europa como en los Estados Unidos. En este sentido, los análisis de la ciencia social se limitan a reforzar un estereotipo –y un estereotipo al que, además, tiende a considerarse un «problema» con mucha frecuencia–. Y ello hasta el punto de que en muchas sociedades occidentales se considera fracasadas a una serie de instituciones que, sin embargo, obtienen admirables resultados cuando se las valora en función de un cierto conjunto de importantes índices de inclusión o participación.

No obstante, ¿cómo hemos de interpretar la existencia de estas acusadas diferencias de edad? Una vez más nos encontramos frente a dos posibilidades: por un lado, hay explicaciones que guardan relación con el ciclo vital y, por otro, descubrimos otras que son un reflejo de la noción de generación o cohorte. El primer planteamiento es bastante sencillo: descan-

sa en la premisa de que, cuanto más próximo a la muerte se encuentre un individuo, tanto mayor será la preocupación que le causen las cuestiones relacionadas con su condición mortal y, por consiguiente, mayor será también su interés por los asuntos que, en la mayoría de las sociedades, quedan incluidos bajo el epígrafe de la religión. El segundo es algo diferente y viene a destacar el hecho de que en toda sociedad los puntos de vista que manifiestan los distintos grupos de edad o las diversas generaciones acostumbran a ser marcadamente divergentes. En Europa podemos hallar un ejemplo evidente de esa divergencia en los dispares criterios de las generaciones nacidas antes y después de la Segunda Guerra Mundial. En época más reciente, las etiquetas aplicadas a los nacidos en el periodo de la llamada «explosión de natalidad» o a las personas pertenecientes a la denominada «generación X» han pasado a formar parte tanto del habla popular como de la ciencia social, por no mencionar la difusión de que gozan en el mundo de la comercialización, fuertemente influido por el impulso económico.

Además, las diferencias que muestran las generaciones en lo tocante a su vida religiosa son tan notables como las que las separan en cualquier otro aspecto —éste es justamente el argumento que vertebra el análisis de Callum Brown (véase más arriba)—. Su trabajo se basa en gran medida en la *generación* de mujeres que crecieron en la década de los sesenta, centrándose en su escasa propensión a implicarse en las cuestiones religiosas de la misma forma que sus madres o sus abuelas. Si Brown está en lo cierto, la actual presencia predominante de las mujeres de edad avanzada en las iglesias será más una circunstancia temporal que un rasgo permanente, ya que es poco probable que la «cohorte» que ahora ocupa este espacio encuentre otra que la sustituya.

No obstante, esto no agota la cuestión. Dejando a un lado los cambios generacionales y las variaciones del ciclo vital, hay un tercer factor que es preciso tener en cuenta: me refiero a la conciencia de que el propio ciclo vital está cambiando, y al hecho de que el sentido de ese cambio tiene importantes implicaciones para la religión. Aquí abordaremos tres de esas implicaciones, lo que nos llevará a emprender un debate que se funda en el material que ya expuse en *Religion in Modern Europe* (Davie, 2000a)¹⁷. La primera guarda relación con el agudo descenso que ha experimentado la mortalidad infantil en todas las sociedades modernas. La segunda remite a la noción de adolescencia y al acusado alargamiento que ha conocido dicho periodo en la tardomodernidad. Y la tercera no sólo abre el debate de la vejez en sí sino que analiza la forma en que los modernos entienden esa fase de la vida —y de este modo establece un puente con el apartado final de este capítulo—. No se trata de un debate exhaustivo, de modo que lo lógico sería considerar que estas tres implicaciones no son más que un

mero apunte de las preguntas que es preciso plantear —y en este campo, que se halla en clara expansión, son muchos los aspectos de la tarea sociológica que demandan este tipo de cuestionamiento.

El declive de la mortalidad infantil constituye en sí mismo un índice de modernización. En tal sentido guarda estrecha relación con la transformación del proceso del alumbramiento, como ya hemos visto —las pruebas que encontramos, tanto en los cementerios de las iglesias como en los registros parroquiales, resultan igualmente convincentes en ambos casos—. La particular combinación que ha dado lugar a esos cambios —una combinación formada por la mejora de las condiciones económicas y la realización de avances médicos— posee una importancia crucial en términos históricos. Pese a todo, las transformaciones rebasan el alcance de este capítulo, que debe centrarse en las consecuencias que han tenido esos cambios en la comprensión del bautismo —el rito de paso asociado prácticamente en toda Europa con el nacimiento de un niño—. Lo cierto es que, durante muchos siglos, las iglesias históricas de Europa han actuado en realidad como verdaderos agentes registradores de los nacimientos y las muertes. Esto ya no es así —y hemos de añadir que este cambio se debe a una multitud de razones—. Entre esas razones cabe destacar las tres siguientes: en primer lugar, el proceso de separación institucional que ha dado lugar al surgimiento de una clase profesional dotada de una formación específica que la capacita para ocuparse del registro de la situación de los ciudadanos en los distintos puntos de su ciclo vital; en segundo lugar, la mutación que se observa en la vida religiosa de las sociedades europeas, según ya ha quedado dicho en el capítulo VII (una mutación que podemos concebir adecuadamente como un cambio que nos ha llevado de una situación dominada por la opción de participar en la vida religiosa a otra definida por la posibilidad alternativa de no tomar parte en ella) y, en tercer y último lugar, la acusada modificación de la «posición» del recién nacido (dado que un niño del que se sabe —con seguridad casi absoluta— que logrará alcanzar la madurez no requiere tantas bendiciones divinas como los de antes, ya sea a corto o a largo plazo). Considerados en conjunto, estos factores han ido transformando el rito del bautismo a lo largo del siglo xx —un extremo que posee considerables implicaciones, tanto para los estudios sociológicos como para los teológicos y, sobre todo, en el caso de los análisis de carácter comparativo.

Aquí es donde convergen, de hecho, muchos de los temas de los capítulos anteriores, ya se trate de cuestiones metodológicas o sustantivas. Para empezar, y respecto de las primeras, por ejemplo, baste decir simplemente que no es posible proceder a una comparación del número de bautismos ocurridos a lo largo de un determinado periodo de tiempo (o más exactamente en el transcurso de un conjunto de generaciones distintas) sin tener en cuenta que muy posiblemente estemos comparando datos incommensurables —extremo que destaca Bernice Martin en su incisiva crítica de la metodología

¹⁷ Especialmente en el capítulo IV.

científica (Martin, 2003)¹⁸. En segundo lugar, hemos de señalar que también aquí detectamos la influencia del «ángulo de tensión escatológica» que evoca David Martin en su debate sobre la relación existente entre la sociología y la teología (véanse pp. 175-176). Las liturgias se alteran para acomodarse a las nuevas situaciones, y las teologías siguen su ejemplo. Y, en tercer término, es preciso resaltar aquí, con todo, las notables y persistentes diferencias que podemos hallar en la situación reinante en las distintas sociedades europeas que son vecinas unas de otras. En la Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, lo que se observa es un espectacular declive de las cifras de personas bautizadas, y lo mismo ocurre en la institución católica equivalente que encontramos en Francia¹⁹. Sin embargo, no puede decirse otro tanto de las iglesias luteranas de la Europa septentrional. Los índices que miden el número de bautismos en las iglesias nórdicas siguen siendo extraordinariamente elevados, y por razones específicamente nórdicas —unas razones que son exactamente las mismas, de hecho, que aquellas que impulsan a los habitantes de esas regiones noreuropeas a pagar una apreciable cantidad de impuestos a sus iglesias a pesar de que rara vez acuden a los servicios religiosos—. La pertenencia a sus respectivas iglesias nacionales, señalada a través del bautismo, continúa siendo, pese a todo, una de las piedras angulares de la identidad de los nórdicos.

Lo mismo ocurre, aunque hablando ya en términos relativos, con la confirmación, un rito tradicionalmente asociado con la adolescencia. Ahora bien, la adolescencia misma ha experimentado cambios. Ya no se trata de un periodo de transición de duración relativamente corta situado a caballo entre la infancia y la edad adulta —fase de la vida a la que el hombre accedía con la consecución de un empleo y la mujer con el traslado de la casa paterna al domicilio del marido—. Antes al contrario, ahora se ha convertido, tanto para hombres como para mujeres, en un dilatado periodo asociado (al menos en algunos casos) con una prolongación del periodo educativo, una entrada un tanto trompica en el mercado laboral y una acusada tendencia a retrasar el matrimonio y la gestación a una fase muy posterior del ciclo vital (en términos cronológicos). De hecho, la adolescencia actual difiere prácticamente en todo de la anterior, de modo que también son distintas las actitudes hacia la religión. Lo que en una época se caracterizaba por ser una transición breve y un tanto rebelde se ha convertido ahora poco menos que en un modo de vida. No obstante, es importante recordar, llegados a este punto, los más recientes hallazgos del *Estudio de Valores Europeo* (p. 186). Es cierto que, si nos basamos en los datos que arrojan los indicadores religiosos más convencionales, llegamos a la conclusión de que las generaciones más jóvenes son menos reli-

giosas que las de mayor edad. Y también lo es, a la inversa, que hoy existen más probabilidades de que los adolescentes quieran experimentar con nuevas formas de religión —o dicho en otras palabras: la generación actual es la que más atraída se siente por la idea de un Dios immanente (un Dios que me habita) y la que más tiende a mostrarse convencida de que existe alguna forma de «vida tras la muerte»—. Como hemos visto, esto se aprecia con toda claridad en aquellas zonas de Europa en que las iglesias históricas se hallan relativamente debilitadas, lo que se traduce en el hecho de que en esas regiones exista una probabilidad muy inferior de que las formas de transmisión religiosa convencionales lleguen efectivamente a materializarse (Fulton *et al.*, 2000)²⁰.

Sea como fuere, la idea de una «vida tras la muerte» resulta una noción un tanto lejana para los adolescentes actuales, dado el acusado incremento que ha experimentado la longevidad en el mundo desarrollado —un hecho que posee una considerable significación para las iglesias—. Además, podemos contemplar las cuestiones en liza desde una muy diversa gama de perspectivas. La primera de ellas es enteramente positiva: las organizaciones religiosas congenian muy bien con las personas mayores y así se espera que sigan haciéndolo (una conclusión que cuenta con el sólido respaldo de los estudios realizados en el marco del Proyecto sobre el Bienestar y la Religión desde una perspectiva europea —WREP, o Welfare and Religion in a European Perspective Project— y que muy probablemente podrá mantenerse en el futuro inmediato, por no decir que vaya a resultar válida de forma indefinida). De hecho, una significativa porción de la población de cierta edad —y de manera muy particular las mujeres y las personas que viven en las zonas rurales— no cuenta con más red social que la que constituyen las iglesias. Con todo, las implicaciones del envejecimiento en la vida económica de las instituciones religiosas resultan bastante más complejas. Dichas instituciones, al igual que sus equivalentes laicos, sufren apuros económicos para poder pagar sus pensiones de jubilación durante un dilatado periodo de tiempo —extremo que aparece estudiado con cierto detalle en Davie (2000a)—. Una vez más, el examen revela que las situaciones difieren en función de los distintos países —y, de este modo, los planes económicos, y entre ellos los relativos a los sistemas de jubilación, han pasado a convertirse en un indicador muy sensible del lugar que ocupa una Iglesia en cualquier sociedad dada—. No obstante, las dificultades económicas son el elemento que viene a impulsar la creciente tendencia al uso de voluntarios en muchas, por no decir todas, las sociedades europeas —aunque hemos de tener en cuenta que el voluntariado mismo constituye un tipo de agrupación sujeto a notables mutacio-

¹⁸ Un punto de vista que David Voas vendrá a su vez a poner en cuestión en sus concienzudos trabajos sobre la demografía religiosa (véase Voas, 2003a y 2003b).

¹⁹ En la página electrónica <http://www.cofe.anglican.org/info/statistics/> pueden hallarse las cifras de las personas bautizadas en la Iglesia de Inglaterra.

²⁰ Dicho esto, hay que añadir, no obstante, que un reciente estudio de las actitudes de los jóvenes británicos ha descubierto que la denominada «Generación Y» (es decir, la integrada por los individuos nacidos a partir del año 1982) son notablemente indiferentes a la religión (Savage *et al.*, 2006).

nes—. Sus miembros no proceden ya fundamentalmente de las filas de las mujeres casadas, dado que en la actualidad sus integrantes salen más bien del ejército de personas que se han acogido a la «jubilación anticipada».

Es justamente en este contexto, por último, donde hemos de situar los grandes conjuntos de material empírico que dejan patentes los vínculos existentes entre la religión y las personas de edad, en todos los sentidos del término. Dos son los tipos de trabajo que acuden particularmente a la memoria. En primer lugar, hay una serie de estudios que tratan de establecer un vínculo entre la actividad religiosa (definida de diversos modos) y la prolongación de la vida (véase por ejemplo Levin, 1994 y Koenig *et al.*, 1996). Dichos vínculos pueden ser directos o indirectos —en el sentido de que el compromiso religioso (la práctica de la oración, la lectura de la Biblia, el amor al prójimo, etc.), además de poder ser considerado bueno en sí mismo, tiene la facultad de estimular un estilo de vida que conduce a una existencia saludable—. Williams, en la excelente obra que ha llevado a cabo en Aberdeen (véase Williams 1990), nos ofrece un ejemplo del segundo grupo de estudios. Este trabajo, elaborado hace unos quince años, se ha convertido en un clásico de la bibliografía sociológica. Williams estudia a una generación de habitantes de Aberdeen educada en una tradición resueltamente protestante y analiza el vínculo existente entre las diversas biografías personales —en las que incluye los elementos religiosos— y las actitudes que los sujetos mantienen ante la enfermedad y la muerte. Tres son las cosas que establece claramente este estudio: en primer lugar, que estamos en presencia de una «generación» que tiene pocas probabilidades de repetirse; en segundo lugar, que la tradición protestante no es sino un elemento más de la imagen sociológica general —ya que el trabajo y la salud ocupan un espacio igualmente significativo— y, en tercer lugar, que esta tradición resulta más significativa para algunos de los informantes de Williams que para otros. De hecho, el panorama que este trabajo viene a revelar es tan sutil como complejo, dado que los informantes que intervienen en esta minuciosa investigación no sólo muestran una muy distinta comprensión de lo que significa ser una persona religiosa, sino que también hacen una utilización notablemente contrapuesta de los recursos que la religión pone a su alcance.

LA MUERTE Y EL ESTUDIO DE LA MUERTE

En septiembre del año 2005, el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad de Bath creó un Centro para el Estudio de la Muerte y la Sociedad²¹. El centro se propone la consecución de cuatro

²¹ Para una detallada información sobre el centro, véase <http://www.bath.ac.uk/cdas/>. La revista *Mortality* está íntimamente asociada con esta empresa.

objetivos: fomentar la investigación social, política y sanitaria; ofrecer programas de formación y capacitación a los académicos y a los profesionales; mejorar la comprensión de las políticas sociales, y estimular el desarrollo comunitario. En otras palabras, nos encontramos ante un centro resueltamente comprometido con la interdisciplinariedad (y la desdiferenciación), no sólo en relación con la labor académica llevada a cabo en este campo, sino también en lo tocante a las aplicaciones prácticas de dicho trabajo. Además, podemos encontrar un buen ejemplo de desdiferenciación en la conferencia con la que se vino a inaugurar esta nueva empresa²².

La sesión plenaria de la conferencia consagrada al movimiento de los hospicios nos ofrece un ejemplo evidente (Hartley, 2005). El relato de los acontecimientos es bien conocido: el movimiento de los hospicios surgió como consecuencia de una insatisfacción asociada con las disposiciones médicas, dado que, en los primeros años del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, la muerte se consideraba más un fracaso de las modernas técnicas médicas que el resultado natural del acabamiento de la vida. Curiosamente, las primeras personas que decidieron promover este movimiento fueron casi todas mujeres (y entre ellas cabe destacar los nombres de Cicely Saunders y de Elizabeth Kübler-Ross). Con todo, la alocución que Hartley vino a pronunciar en la sesión plenaria de la conferencia que acabamos de citar no se centró tanto en los primeros años de la historia de los cuidados que habrían de asumir los hospicios como en volver a poner el acento en la colaboración con el Servicio Nacional de Salud del Reino Unido —dado que el sistema médico general se ocupa cada vez más de procurar atención a los moribundos—. Esto resulta interesante en dos sentidos: en primer lugar, porque las separaciones institucionales (del tipo que sean) vienen a reflejar la concreción de una particular fase de un proceso —puesto que no necesariamente constituyen el objetivo final— y, en segundo lugar, porque las iniciativas que nacen del desgajamiento de una determinada actividad o cometido del tronco principal de una prestación de servicios específica pueden terminar reintegrándose en la corriente general con el transcurso del tiempo, aportando entonces todo un conjunto de capacitaciones y conceptos nuevos. Si nos ceñimos al concreto caso de los hospicios, está claro que uno de esos conceptos es el que viene a resaltar la importancia de la atención a las personas que se encuentran en la última fase de su periodo vital y que no se limita al simple alivio de los síntomas. Dicha atención posee múltiples facetas, ya que incluye el cuidado del cuerpo, la mente y el espíritu, aunque hemos de tener presente que este último puede presentarse en una amplia diversidad de formas.

²² Véase <http://www.bath.ac.uk/soc-pol/ddd7/>, así como el contenido de las páginas de cualquier número de la revista *Mortality*.

La creación de un centro interdisciplinario y especializado para el estudio de la muerte y la sociedad viene a señalar de modo muy visible el surgimiento de una nueva subdisciplina, una subdisciplina en la que confluyen las contribuciones de eruditos procedentes de muy diversos campos: la medicina, la historia, la sociología, la psicología, las políticas sociales, la consultoría profesional, los estudios religiosos, etc. (la lista completa resultaría muy extensa). No obstante, y dejando a un lado esta actividad colaborativa, francamente bienvenida por lo demás, lo que se observa en los últimos diez años es una notable reactivación del interés *sociológico* en «la muerte, el morir y las exequias» —y conviene recordar que en ese mismo periodo de tiempo se ha asistido al resurgir del propio sujeto como tema de importancia para la opinión pública—²³. De hecho, este resurgir forma parte de la historia, una historia que ha captado a un tiempo la atención de los sociólogos pertenecientes a la corriente dominante de la disciplina y la de los que se interesan por el estudio de la religión —y muy especialmente la de aquellos que analizan la naturaleza de la modernidad (Bauman, 1989; Giddens, 1991)—. En esta exposición, necesariamente selectiva, hay dos elementos que destacan como ejemplos de las implicaciones que esto tiene en el ámbito de la religión: en primer lugar, las reflexiones de Walter relativas a las formas que adopta el morir en las épocas premoderna, moderna y posmoderna y, en segundo lugar, las pruebas que el estudio de la muerte ha venido a aportar a la controvertida cuestión de la secularización. Ambas ideas encuentran un intenso eco en los grandes temas generales que recorren este libro.

El fecundo trabajo que ha realizado Walter en este campo (1990, 1994 y 1995) se halla en relación directa con el debate que mantuvimos en el capítulo V acerca de la modernidad. En *The Revival of Death*, por ejemplo, Walter ahonda tanto en la evolución de la muerte como en las transformaciones que han experimentado las prácticas que ésta adopta en función de las distintas formas sociales, señalando en cada caso al autor clave para el estudio de dichas cuestiones, así como el corpus de conocimiento que enmarca el discurso. En las sociedades premodernas, se constata que dicha autoridad se encuentra en manos de la Iglesia (unas veces sujeta al control de una única institución y otras en cambio dependiente de varias) y que su personal acostumbra a sustentar sus afirmaciones en un conjunto de referencias a los textos religiosos. En las sociedades modernas se ha verificado un marcado giro, dado que la autoridad ha pasado a centrarse en la esfera médica o científica, ya sea en materia de organización o de discurso. Sin embargo, tanto los planteamientos médicos como los científicos se han visto expuestos a repetidas críticas —en lo que a estas alturas es ya un tema bastante familiar—. Cada vez se extiende más la idea

de que son en efecto un aspecto necesario, y en muchos sentidos beneficioso, de las sociedades modernas pero no *suficiente* —en particular cuando se trata de lidiar con las difíciles cuestiones morales que rodean el comienzo y el fin de la vida—. Como argumenta Walter, la única autoridad que cuenta en estas circunstancias es el yo —sea el de la mujer o el del hombre—, ya que a éste le corresponde decidir cómo desea morir y las particulares características del apoyo que precisa. Con todo, esta postura sigue siendo muy minoritaria, y más aún en las sociedades en que el cuerpo y su cuidado se han convertido en nociones de importancia creciente. De ahí la enorme variedad de prácticas que han ido surgiendo en el mundo occidental para abordar dichas cuestiones y, una vez más, el programa de la conferencia de Bath nos permite hacernos una idea del alcance y la diversidad que éstas tienen.

¿Son estos cambios una prueba en favor de las tesis de la secularización o no? Es cierto que en la mayoría de las sociedades occidentales las iglesias cristianas han dejado de ejercer un monopolio en lo tocante a la muerte y las prácticas que la rodean. No obstante, siguen siendo unos actores clave —y especialmente para aquellos sectores de la población que rara vez asisten a sus oficios—. Si se los apartara de los servicios que presta la Iglesia en el momento de la muerte, la gran mayoría de los ciudadanos europeos se sentirían manifiestamente ofendidos. Es verdad que, para algunos de ellos, la idea de un funeral laico se ha convertido en una opción atractiva, aunque todavía no sean muchas las personas que compartan este punto de vista (la aceptación de esta posibilidad está siendo limitada, pero es más probable que asistamos a un crecimiento que a una mengua de la misma). Mucho más popular resulta la solución que pasa por la evolución gradual de la ceremonia religiosa, la cual contendría un número cada vez mayor de elementos específicamente aplicables al individuo que acaba de fallecer —pese a que no pertenezcan a la tradición religiosa que asume la responsabilidad del rito—. Una vez más podemos hallar un excelente ejemplo de esto en las ceremonias celebradas con motivo de la muerte de la princesa Diana, ceremonias que habrán de constituir un punto de referencia para los funerales que vengan a celebrarse a lo largo de la década inmediatamente posterior a ese fallecimiento.

De ahí el vínculo que une las afirmaciones de este capítulo con la noción de religión vicaria (véanse pp. 186-190), una noción que ya nos indicaba que las reacciones de una sociedad a una muerte colectiva o inesperada desempeñaban un papel importante. Este tipo de reacciones vienen a respaldar un hecho que resulta cada vez más evidente, a saber, que existen efectivamente dos economías en las iglesias tradicionalmente dominantes en la Europa moderna. La primera de ellas, que guarda relación con el nacimiento y el bautismo, está cambiando a un ritmo moderadamente rápido, aunque en algunas regiones evolucione a mayor velocidad que en otras: estamos en este caso ante el modelo de la libertad de elección. La

²³ El hecho de que la prensa se mostrara atenta a la creación de este nuevo Centro para el Estudio de la Muerte y la Sociedad constituye ya en sí mismo una prueba de dicho interés.

segunda se halla asociada con la muerte y con el rol que desempeñan las iglesias en todo cuanto tiene que ver con ella —un papel que es notablemente más resiliente, ya que refleja la persistencia de la religión vicaria—. Todo debate bien informado que se proponga abordar la cuestión del proceso de la secularización deberá tener muy en cuenta ambas opciones, así como las inevitables tensiones que habrán de surgir entre una y otra. Sin embargo, lo cierto es que no siempre se hacen así las cosas.

CONCLUSIÓN

LA NECESIDAD DE REPLANTEARSE LAS PRIORIDADES

El objetivo primordial de esta conclusión —relativamente breve— consiste en revisar la cuestión fundamental que ya expusimos al comienzo del libro, a saber, la vinculada con la relación notablemente imperfecta que existe entre los debates que dominan la sociología de la religión y la realidad de la vida religiosa que observamos en el mundo moderno. Se trata además de una cuestión que se halla en estrecha conexión con la sucesión de temas transversales de amplio alcance que han ido surgiendo en los capítulos anteriores. Para abordar este debate, tomaremos como punto de partida dos ejemplos concretos: el de la movilidad del mundo moderno, que no cesa de aumentar, y el de las tensiones que hoy existen en el campo religioso entre las tendencias generales y las marginales. Ambos aspectos se hallan marcadamente interrelacionados.

La segunda parte aborda asuntos parecidos, pero lo hace desde una perspectiva diferente: la de los cambios ocurridos en el seno de la propia sociología. Prestaremos particular atención a lo que ha dado en conocerse como «giro cultural». ¿En qué medida contribuye este planteamiento disciplinar al estudio de la religión y, a la inversa, en qué punto acechan los escollos? Y, en segundo lugar, ¿dónde se sitúan los campos paralelos de la sociología y qué enseñanzas podemos extraer de ellos? Los últimos párrafos de este apartado remiten a las disciplinas afines a que nos referimos al final del capítulo VI. Los sociólogos de la religión no sólo tienen en su mano la posibilidad de aprender de los ámbitos de conocimiento relacionados con su disciplina; también están en disposición de contribuir a los debates de orden general que se desarrollan en las ciencias sociales.

Dos ejemplos cerrarán el capítulo. El primero de ellos repasa una vez más la enojosa cuestión de la homosexualidad en la esfera de la Comunión Anglicana —en un debate en el que son muchas las personas que reivindican hallarse en posesión de la «verdad»—. ¿Qué puede aportar un so-

ciólogo a dicho debate y cómo puede contribuir ese aporte, si no a una solución, sí al menos a una mejor comprensión de las cuestiones en liza? El segundo ejemplo gira en torno a las caricaturas de Mahoma publicadas a finales del año 2005 en el periódico danés *Jyllands-Posten*, un episodio que, además de venir lastrado por una carga emocional particularmente intensa, irrumpió en la escena internacional en el preciso instante en que el presente libro agotaba las últimas fases de su elaboración. Si hemos elegido ambos ejemplos, ha sido con la intención de fundamentar en la realidad —en ocasiones muy dolorosa— los temas que hemos venido exponiendo en los capítulos anteriores.

LA TEORÍA Y LOS DATOS: UNA RELACIÓN INCÓMODA

La movilidad, sea cual sea su tipo, plantea nuevas y complejas interrogantes a las distintas vertientes sociológicas, dado que el desplazamiento de las personas, junto con los flujos de capital, mercancías e ideas, está convirtiéndose en una característica cada vez más generalizada del capitalismo global. La religión, o más exactamente las religiones, es un elemento inseparable de tales movimientos, y lo es además de mil modos diferentes. Las religiones pueden alentar o desincentivar la movilidad, impulsarla o frenarla, trascender las barreras o imponerlas, acoger o rechazar. Las religiones que son mayoritarias en una parte del mundo resultan ser minoritarias en otra zona del planeta, y viceversa. Los pueblos que en su día constituyeron el eslabón final de un determinado empeño misionero han pasado a convertirse a su vez en propagadores de una fe; los marginados terminan ocupando el centro de la escena. En último término los sucesos inesperados se verifica de hecho en la práctica: lo vimos en Irán en el año 1979, en la Unión Soviética en 1989 o en los Estados Unidos en 2001, por poner sólo unos cuantos ejemplos.

En los capítulos anteriores hemos documentado con algún detalle estos escenarios sujetos a un continuo cambio ya que constituyen uno de los elementos cruciales de las prioridades de la religión en el mundo moderno. ¿Y cómo ha respondido la sociología de la religión a este estado de cosas? La respuesta más honesta nos obliga a reconocer que lo ha hecho de manera desigual. En cierto sentido, los sociólogos de la religión se han sentido atraídos por tales cambios, y a menudo han prestado mayor atención a las minorías que a las mayorías. Lo exótico (ya se presente en la esfera de la propia nación o en el extranjero) resulta más interesante que lo cotidiano. En Europa se publican muchos más libros sobre los musulmanes que sobre las iglesias dominantes, y es frecuente que se dé prioridad al tratamiento de los acontecimientos que tienen lugar al otro lado del mundo que a los que suceden en nuestro propio ámbito. Por el contrario

—y en esto reside la paradoja—, las teorías de nuestra subdisciplina conservan una fijeza relativa. Y en tan gran medida que, en algunos casos al menos, han contribuido más a inhibir que a posibilitar la respuesta imaginativa que tan evidentemente se nos está exigiendo.

Esta afirmación precisa de algunos matices. En los primeros apartados de este libro hemos examinado con cierto detalle tres corpus teóricos: los relacionados con la secularización, los basados en la capacidad de tomar decisiones racionales y los que tratan de lograr una mejor comprensión de la noción de modernidad y su naturaleza. Hemos prestado una considerable atención a la génesis de estas teorías, tanto en los aspectos relacionados con el lugar en el que surgen como en los vinculados con la argumentación en sí. No es necesario volver a insistir en este material, salvo para indicar que tanto los defensores de la secularización como quienes abogan en favor de la teoría de las decisiones racionales cuentan con un considerable número de justificaciones en las que sustentar el método de trabajo que emplean en las regiones del mundo en que vinieron a surgir por vez primera dichas teorías: los problemas surgen cuando las ideas en cuestión se intentan aplicar en otras zonas —y, cuanto más indiscriminada sea dicha aplicación, mayor gravedad presentará el problema—. En cierta medida los trabajos sobre la modernidad son similares: la modernidad (en singular) funciona bien en Occidente. Esta conclusión no tiene nada de sorprendente, dado que, en este sentido, la modernidad expresa el modo en que las sociedades occidentales se comprenden a sí mismas (tanto en el plano filosófico como en el sociológico). De nuevo, es la aplicación del concepto a otras regiones del mundo lo que se convierte en fuente de dificultades, ya que obedece a una metodología de trabajo que conduce muy rápidamente a la conclusión de que toda sociedad o grupo de sociedades que no se adecuen a las pautas propias de la modernidad occidental son en cierta medida sociedades de modernidad menguada.

Además, el «problema» se agrava en la medida en que la modernidad occidental (al menos en sus formas europeas) incluye entre sus atributos más característicos la existencia de un cierto grado de secularización —un hecho que viene a situar en una misma línea al menos a dos de estos corpus teóricos—. O por decirlo de forma mucho más negativa: los prejuicios de un tipo de teorización refuerzan en ocasiones los presentes en el otro. Ahora bien, con independencia del modo en que enfoquemos la cuestión, lo cierto es que ésta incide directamente en el núcleo del dilema: ¿hemos de considerar que la secularización es un factor intrínseco o extrínseco al proceso de la modernización? La propia pregunta resulta importante en sí misma, ya que el mero hecho de que llegue a plantearse es consecuencia de la presencia de la religión en el mundo moderno (del siglo XXI), una presencia que se hace cada día más patente. Sin embargo, la interrogante suscita respuestas muy distintas. En un lado se sitúan quienes, como yo misma, tenemos cada vez más la sensación de que la secularización es

extrínseca al proceso de la modernización. Es posible, y de hecho enteramente «normal», ser a un tiempo plenamente moderno y fervientemente religioso –de ahí la necesidad de paradigmas que tengan este hecho en cuenta–. Hay otros estudiosos que sostienen que el estado de cosas actual es simplemente transitorio. Con el tiempo (aunque no resulte fácil decir cuánto), lo esencial de la modernidad terminará asociándose inevitablemente con la laicidad. El hecho de que sean relativamente escasas las regiones del globo que hayan alcanzado ese plano no merma el carácter *intrínseco* –y por consiguiente necesario– del vínculo que une ambas nociones. El asunto va más allá del debate semántico, puesto que constituye una diferencia de enfoque fundamental en el plan de acción de la sociología. Entonces ¿quién elabora ese plan de acción y para quién? Es importante exponer las implicaciones con mayor detalle.

Podemos encontrar un punto de partida en el capítulo final de *Europe: The Exceptional Case* (Davic, 2002a), texto en el que indago en estas diferencias valiéndome de la noción de los mapas conceptuales. De acuerdo con dicha noción, la teoría de la secularización es un mapa conceptual útil para adentrarse en las cuestiones europeas. Se trata, por así decirlo, de una excelente ayuda para escalar los Alpes, pero resulta mucho menos apropiado para internarse en las Montañas Rocosas –donde, por el contrario, es probable que la teoría de las decisiones racionales (otro mapa conceptual) se encuentre a sus anchas–. Y, a su vez, ninguno de estos planteamientos ofrece gran ayuda cuando se trata de explorar los Andes, donde es evidente que la aplicación del mapa «equivocado» no sólo resulta engañosa, sino decididamente peligrosa –ya que el investigador se incapacita para apreciar las características más obvias del paisaje–. La anécdota que refiere David Martin en relación con Guatemala ilustra perfectamente este extremo:

Comprendí de la forma más convincente la poderosa influencia de los paradigmas dominantes en Guatemala, mientras viajaba en un autobús repleto de científicos occidentales. Cuando se les dijo que el 66 por 100 de la población era católica, no formularon ninguna pregunta respecto a cuál pudiera ser la confesión del resto, aunque la respuesta les saltara a los ojos en los textos que colgaban de las cabañas de la remota región de El Petén, en las iglesias que, habilitadas en sencillos almacenes, invocaban al «Príncipe de la Paz», y en los autobuses que proclamaban que «Jesús está en camino» (Martin, 2000, p. 27).

Tengo la sensación de que esta misma historia –convenientemente modificados sus detalles– viene a repetirse en muchas ocasiones, y de que este problema no desaparecerá mientras los sociólogos de la religión conserven una cierta actitud rígida al teorizar en un contexto en el que los datos se multiplican a un ritmo exponencial.

No quiero dar una impresión negativa. Hay una inmensa cantidad de trabajos de excelente factura, y en algunos ámbitos de la sociología de la religión se han venido haciendo enormes esfuerzos para lograr que la teoría y los datos alcancen una nueva y más positiva concordancia. Los trabajos relacionados con la globalización constituyen un ejemplo pertinente –la religión tardó en comprender el fenómeno de la globalización, pero ahora está recuperando muy rápidamente el terreno perdido (véase el capítulo X)–. Otro tanto sucede con los intentos de comprensión del mundo musulmán. Y lo mismo ha venido ocurriendo con el género –un extremo que hemos abordado en el capítulo XI–. De hecho, lo que de aquí se desprende es una especie de avance a trompicones. En el preciso instante en que la reflexión teórica se pone al día, la materia sometida a estudio experimenta una nueva transformación –y con inercia progresivamente acelerada, puesto que los acontecimientos del mundo moderno están revelando algunos aspectos de la religión que los eruditos fundadores de la disciplina jamás alcanzaron a entrever, y menos aún sus sucesores–. Y lo cierto es que les habría resultado imposible hacerlo, dados los parámetros en que se mueve el contexto europeo. De ahí la presencia de un elemento de crucial importancia en toda teorización llamada a conocer el éxito: me refiero a la necesidad de incorporar en el propio modelo teórico la posibilidad de que las cosas terminen cambiando y adoptando rumbos insospechados. El cambio ha de ser un elemento inseparable de la teorización y no un añadido opcional.

Éstas son las razones que determinan que me atraiga la idea de que las modernidades sean efectivamente múltiples. Esta noción no sólo vincula desde un principio la diversidad a la teoría –y ello de forma inseparable– sino que implica una comprensión de la propia «modernidad» que tiende más a verla a modo de proceso que de objeto. Podemos hallar un proceso de esta índole no sólo en la movilidad misma del mundo moderno –sea cual sea la variante que adopte dicha movilidad– sino también en las complejas interacciones que tienen lugar cuando los individuos y los grupos trasplantan su cultura a un contexto definido por situaciones nuevas y de carácter muy distinto. En estas relaciones, sujetas a una constante evolución, hemos de tener en cuenta todo un conjunto de factores –entre los que cabe incluir el doble hecho de que haya personas que logren acceder más fácilmente que otras a la movilidad y de que existan individuos que decididamente carecen de toda movilidad–. La organización de una conferencia internacional o de un seminario destinado a investigar más detalladamente estas cuestiones nos revelará de inmediato las dificultades que conlleva el empeño: habrá delegados que puedan acudir y otros a los que les resulte imposible hacerlo, bien porque les frenen las cuestiones económicas (y más exactamente la circunstancia de no disponer de una divisa convertible), bien porque se lo impidan las normativas de obtención de los visados, cada vez más estrictas. Y, si esto es lo que ocurre en el caso de un encuentro académico, ¿cuánto más aplicable no resultará en situaciones de la «vida real»?

Hay un segundo punto que se aprecia con igual claridad. Lo que para una persona supone la corriente dominante representa, de hecho, una tendencia marginal para otra, y es muy frecuente que esta circunstancia conserve su vigencia en el punto geográfico de destino. La proximidad física no desemboca en una igualdad de trato, pese a que en muchos casos existan dictados constitucionales y medidas en las instituciones que así lo exijan. La forma específica en que vengán a desarrollarse en la práctica dichas relaciones, así como la concreción de las recíprocas influencias que hayan de ejercerse a largo plazo, constituye una cuestión de índole más empírica que teórica, y en ella desempeñan un papel crucial las normas, la historia y las instituciones de la sociedad anfitriona. La experiencia vital de las minorías religiosas de los Estados Unidos difiere de la vivencia que tienen las minorías religiosas de Europa, e incluso en la esfera del propio continente europeo se observan variaciones –pese a la existencia de la Unión Europea–. Los musulmanes que se instalan en Gran Bretaña, Francia, Alemania y los Países Bajos permanecerán muy a menudo en los márgenes de todas esas sociedades. Se trata de una circunstancia que se aprecia con claridad. En cambio, es muy frecuente percibir con mucha menor nitidez otro hecho: el de que esos márgenes se construyen de forma distinta. En Gran Bretaña, por ejemplo, es posible la constitución de «grupos» –y de hecho es algo que se estimula–, mientras que en Francia no sucede otro tanto. Y, en los Países Bajos, para consternación de la población receptora, la mentalidad que conduce a la construcción de baluartes sociales no sólo perdura sino que está siendo adoptada por la propia comunidad musulmana. ¿Acaso cabía esperar otro resultado?

LOS RECURSOS DE LAS CORRIENTES DOMINANTES: EL GIRO CULTURAL

Nuestra disciplina matriz ha dedicado demasiado tiempo a dejar aislada y encapsulada a la sociología de la religión –ya hemos abordado en más de una ocasión este extremo–. Ahora bien, si asumimos que existe un creciente deseo de superar esta postergación, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿de qué recursos dispondría la disciplina troncal para facilitar esta tarea? En este apartado vamos a desarrollar una posibilidad en particular: la relacionada con la idea del «giro cultural» y las implicaciones que dicha noción tiene para el estudio de la religión.

En el ámbito las ciencias sociales, el giro cultural ha generado un ingente volumen de textos, aunque la mayoría de ellos rebasan el alcance de este capítulo¹. No obstante, lo esencial de esa bibliografía es relativamen-

¹ Podemos encontrar un buen resumen de este trabajo en Bonnell y Hunt (1999), así como en Edwards (2006).

te sencillo: los sociólogos que respaldan este enfoque tienden a situar los «procesos de elaboración de sentido» (y en este ámbito la religión constituye un ejemplo clásico) en el centro de la comprensión sociológica, analizando a continuación esos procesos en los términos que esa misma corriente específica. La expresión «en los términos que esa misma corriente específica» resulta crucial –ya que en este caso implica decididamente que debemos huir del reduccionismo, esto es, de aquellas formas de análisis que consideran que la religión es «verdaderamente otra cosa»–. El hecho de que se haga hincapié en la cultura y en su existencia independiente y autónoma concede un amplio espacio a las ideas y a las motivaciones religiosas, conceptos ambos que pueden estudiarse de dos modos. En primer lugar, puede considerarse que la cultura es el elemento que constituye como tales las relaciones y las identidades sociales y, en segundo lugar, la cultura admite ser sometida a examen en la medida en que influye en las relaciones y en las identidades sociales de toda sociedad dada.

Hay abundantes ejemplos de ambas cosas. En las sesiones que la reunión de la Asociación para el Estudio de la Sociología de la Religión dedicó en el año 2003 al «giro cultural» se compendiarón adecuadamente algunos de esos ejemplos –y han sido publicados con posterioridad en un número especial de la revista *Sociology of Religion*–. En el capítulo II ya hicimos alusión a los dos primeros casos, en especial al hablar del ensayo que Martin titula «The Christian, the political and the academic» –un escrito sociológico que se inspira directamente en Weber (véase p. 61)–. La frase con la que se inicia este trabajo deja perfectamente claro el vínculo entre la religión y el giro cultural:

Si en pro de la argumentación concordáramos en que la sociología ha puesto nuevamente la atención en la cultura y el análisis cultural, volveríamos a tener plena autoridad para visitar los yacimientos clásicos que un día excavara Max Weber en su búsqueda de una respuesta a las grandes cuestiones que plantea la civilización cristiana. Sería difícil ponderar en exceso la fundamental importancia del asunto que traigo aquí a colación, dado que me estoy refiriendo al lenguaje que el cristianismo utiliza para aludir al poder, a la política y a la violencia en el contexto de la secularización (Martin, 2004, p. 341).

No obstante, el punto crucial del artículo de Martin gravita menos en torno al atractivo de la cultura como tal que en torno a la necesidad de valorar las limitaciones que restringen específicamente el papel de la política cuando se lo compara con otros roles sociales –extremo este sobre el que habremos de volver en varias ocasiones a lo largo de este capítulo–. Esto constituye, de hecho, un valioso elemento de rectificación, ya que nos advierte de los peligros que encierra llevar demasiado

lejos el giro cultural —es decir, nos avisa del riesgo inherente a poner en la cultura un énfasis tan grande que se terminen dejando simplemente a un lado las estructuras sociales y las limitaciones que éstas imponen (para bien o para mal).

Mellor expone exactamente el mismo extremo en su contribución al número especial de la revista *Sociology of Religion* del que acabamos de hablar. De acuerdo con Mellor, estamos aquí ante la clásica situación en que no ha de arrojarse «al niño con el agua». En el plano de la sociología de la religión, las implicaciones de esta advertencia son claras. Ciertamente es importante conceder a la cultura un espacio suficiente, pero también resulta relevante recordar que son las personas las que conciben las ideas y que son ellas quienes desempeñan los roles sociales —los cuales son a su vez muy diversos—. De ahí la relación que este planteamiento tiene con el escrito de Martin: hay individuos que actúan como líderes y otros como seguidores. Además, los dirigentes políticos difieren de los cabecillas religiosos y ambos son a su vez distintos de los académicos descolantes. Y, por si fuera poco, los diversos roles desempeñados por unos y otros se articulan en una serie de instituciones cuya naturaleza y formas divergen en función de los distintos lugares en que operen. Por lo que hace a la religión, hay instituciones que son incluyentes y otras que no lo son, y las hay también que tienen facilidad para establecer relación con el conjunto de la sociedad y otras que no la tienen. En pocas palabras: no es posible abandonar sin más —para ceñirse exclusivamente a la «cultura»— el conjunto de las viejas interrogantes: la naturaleza del liderazgo, las cuestiones vinculadas con la autoridad, la índole de los tipos de organización, el análisis de las iglesias y las sectas, etc. Es preciso indagar en ellas con meticulosidad y constancia. Curiosamente, para resolver estas tensiones, Mellor no se remonta en esta ocasión a Weber, sino al realismo social de Durkheim, consiguiendo así un enfoque más equilibrado para el estudio de las complejas realidades de la vida cultural, social y humana (véanse pp. 61-64).

Hay otras dos contribuciones al número especial de la revista *Sociology of Religion* que requieren atención, dado que están vinculadas con los temas que abordamos en este libro. Jean-Paul Willaime examina el giro cultural desde la perspectiva del mundo académico francés. En Francia, la influencia del marxismo y el estructuralismo fue particularmente intensa —circunstancia que condujo a un sólido compromiso, tanto filosófico como sociológico, con la idea de la secularización (o lo que es lo mismo: a una versión «fuerte» de los planteamientos ilustrados)—. No obstante, también en Francia puede apreciarse un cambio notable, ya que las identidades culturales y religiosas están empezando a invadir la esfera pública. En consecuencia, los sociólogos de la religión franceses han comenzado a recurrir cada vez más a los enfoques procedentes de las ciencias antropológicas y políticas a fin de sacar a la luz tanto la estructura como

la dinámica que manifiestan las identidades religiosas en la ultramodernidad (un término peculiarmente francés). Y han llevado su búsqueda hasta el extremo de que la *laïcité* francesa se halla cada vez más cuestionada —y con mayor intensidad aún cuanto más crece la presión que el contexto europeo está ejerciendo en Francia—. En otras palabras, «el estudio sociológico del fenómeno religioso no es ya un simple análisis de los determinantes sociales, pues ha pasado a convertirse, tanto en Francia como en otros países, en el estudio de las mediaciones simbólicas, un estudio que examina la influencia que dichas mediaciones ejercen a un tiempo en los vínculos sociales y en la formación de los individuos como sujetos activos» (Willaime, 2004, p. 373). El hecho de que los defensores de la *laïcité* se hayan reagrupado para abogar simultáneamente en favor del concepto y las medidas políticas que éste inspira es parte integrante del mismo fenómeno.

Mary Jo Neitz (una socióloga estadounidense) analiza el giro cultural en relación con el género, proporcionándonos así un nuevo ejemplo de interés en esta área. Está claro que existe una cierta congruencia entre algunos de los aspectos de la teoría feminista y el giro cultural —ambos planteamientos, por ejemplo, manifiestan una singular opinión sobre la Ilustración y el papel que en ella desempeña el individuo autónomo (varón)—. Neitz sopesa los pros y los contras de dos alternativas a estos puntos de vista: la del yo como estructura relacional y la del yo como elemento construido por medio de una narrativa. Son reflexiones que repercuten claramente en el estudio de la religión. Los sociólogos de la religión deberían prestar más atención a las actividades prácticas y al modo en que se entrelazan la estructura y la cultura en la vida cotidiana de la gente. Además, la práctica religiosa posee corporeidad y género, y es además dicha práctica la que constituye el núcleo de la identificación religiosa. Hay más autores en este campo que respaldan con toda rotundidad la idea de elaborar la sociología de la religión de abajo arriba, cosa que puede comprobarse especialmente en las últimas aportaciones de Ammerman (2006). El enfoque de esta autora se centra en «la religión vivida» y no en las categorías impuestas por el investigador social. Curiosamente, eso era precisamente lo que Ammerman venía a indicar en su respuesta a los artículos presentados en la conferencia de Atlanta.

En resumen, el giro cultural de la sociología se halla a su vez tan socialmente moldeado como los fenómenos que trata de abordar. Y, si se lleva demasiado lejos, este planteamiento puede crear muchos problemas: al menos tantos como los que alcance a solucionar. Sin embargo, utilizado juiciosamente, permite comprender de forma nueva algunos de los elementos pertenecientes al ámbito de la religión. Al mismo tiempo, posibilita el establecimiento de vínculos con otras áreas paralelas de la sociología. Para analizar estas relaciones, vamos a emplear aquí dos tipos de ilustraciones: las primeras proceden de la sociología del arte,

el deporte y la actividad militar; las segundas emanan de los estudios europeos².

Los trabajos sociológicos sobre la música y las artes son básicos para todo aquel que se interese por la religión: éste es un extremo que comprendí claramente mientras preparaba, en la elaboración de *Religion in Modern Europe*, el capítulo que se adentra en los aspectos estéticos que presenta la vida religiosa en todo el continente. El debate —al que ya nos hemos referido en el capítulo VI— se centraba en la forma en que la arquitectura, el arte, las piezas de artesanía y la música mantienen y transmiten la memoria religiosa europea, teniendo siempre bien presente la importancia que posee la «recepción» de dichos elementos para una buena comprensión de este campo de estudio. De ahí los dos elementos que resaltábamos en ese trabajo: el primero insistía en valorar los contextos económico, social y cultural que permitieron la realización de maravillas como la basílica de Santa María Magdalena de Vézelay, en la Borgoña —por poner sólo un ejemplo—; el segundo destacaba los esfuerzos que se ven obligadas a hacer las poblaciones modernas para interpretar el simbolismo de dichas obras, ya se trate del edificio en sí o de los artefactos que éste contiene. Ahora bien, esto no agota la cuestión. Curiosamente, fue en Vézelay donde establecí mis primeros contactos con las Communautés d'Accueil des Sites Artistiques —un movimiento integrado por voluntarios cuya existencia obedece explícitamente a la necesidad de volver a vincular al público europeo no sólo con su herencia cultural como tal, sino con las dimensiones espirituales que ésta tiene—. Y, para conseguirlo, resulta obvio que una generación como la actual, que está perdiendo rápidamente el contacto con la narrativa fundacional del continente europeo, precisa de alguna ayuda (Davie, 2000a, pp. 173-174).

En muchos aspectos, los paralelismos existentes entre la religión y el deporte resultan todavía más llamativos. En toda Gran Bretaña, por ejemplo, los clubes de fútbol de ámbito local, pequeños y tradicionales, luchan por conseguir la atención de la gente (es decir, espectadores), y con ello el dinero necesario para subsistir —y eso es exactamente lo que les sucede a las parroquias que son igualmente tradicionales y pequeñas—. Los clubes de mayores dimensiones prosperan a expensas de los más modestos, y lo mismo ocurre con algunas iglesias, aunque sea de un modo menos llamativo. Los modelos de asistencia se están transformando en ambos casos. Los dos tipos de organización, por ejemplo, han conocido un marcado declive a lo largo del periodo de la posguerra, dado que las actividades voluntarias asociadas con una determinada forma de sociedad han ido poco a poco dejando paso a un estado de cosas muy distinto. Curiosamen-

te, la asistencia a los partidos de fútbol profesional está viviendo en la actualidad una fase de recuperación, aunque más en unas divisiones que en otras. Los responsables de las iglesias harían bien en reflexionar sobre este cambio de tendencia, ya que hasta ahora no han sido capaces de seguir su ejemplo³. Las comparaciones con la esfera militar resultan igualmente instructivas. En la mayoría de las sociedades europeas (por no decir en todas), el ejército de leva ha dado paso a un conjunto de cuerpos profesionales muy bien preparados. En las iglesias, la obligación (equivalente al reclutamiento) ha dado paso a una comunidad de fieles que selecciona por sí misma a sus miembros (y que, además de no poseer siempre una gran formación, es, en todos los casos, muy distinta a su antecesora) —extremo que ya desarrollamos con cierto detalle en el capítulo VII—. En ambos casos, tanto la pertenencia al grupo como los medios para la integración en él se construyen de una forma nueva, lo cual, a su vez, transforma a la institución en sí. Se trata de un proceso que se repite en todo el continente. El extremo crucial que es preciso comprender radica en que las iglesias, las organizaciones deportivas y los cuerpos militares se encuentran expuestos en todos los casos a las transformaciones de orden general que están teniendo lugar en las sociedades europeas. Ninguna de ellas se halla libre de estas presiones.

Sin embargo, la propia Europa admite muy diversas formas de construcción. Entre las posibles definiciones cabe incluir las fundadas en una concepción geográfica, las histórico-políticas, las vinculadas con la actividad pública contemporánea, las histórico-económicas, las que se rigen por los modelos económicos vigentes, las de carácter social, las culturales (ya se trate de alta o baja cultura), las lingüísticas y las centradas en la optimización de la seguridad del continente. También se puede contemplar a Europa desde el exterior (desde los Estados Unidos, desde el Extremo y el Próximo Oriente, o aun desde las propias regiones marginales del viejo continente —en especial desde Turquía—). Si queremos comprender plenamente lo que es «Europa», hemos de estudiar adecuadamente todos estos factores. La «coincidencia» entre la forma que ha adquirido la Unión Europea (con posterioridad al mes de mayo del año 2004) y los parámetros que adopta la cristiandad occidental resultan no obstante llamativos y pueden explicarse como sigue. Las naciones europeas que durante siglos han compartido las sucesivas experiencias del Renacimiento, la Reforma, la Revolución científica, la Ilustración, el Romanticismo y demás tienen muchas probabilidades de poseer un mayor número de elementos comunes que aquellas que se vieron excluidas de este ciclo de acontecimientos

² Al seleccionar estos ejemplos, he de reconocer la deuda que he contraído con mis colegas de la Universidad de Exeter, en particular con Robert Witkin, Tia DeNora y Tony King (en el campo sociológico), así como con Chris Longman (en el ámbito de los Estudios Europeos).

³ Para un debate más detallado sobre estos cambios véase el capítulo VII. Curiosamente, la asistencia al cine nos brinda un ejemplo más en el que poder constatar que a un espectacular descenso del número de espectadores lo sigue una modesta recuperación. En las publicaciones anuales de *Social Trends* pueden encontrarse estadísticas relativas a la asistencia a los acontecimientos deportivos y cinematográficos.

desde el principio (por ejemplo, los mundos ortodoxo y musulmán). Estamos aquí ante un tipo de explicación en el que la cultura, y más específicamente el factor religioso, es algo más que un elemento importante, puesto que se ha revelado persistente en el tiempo. Además, lo que se constata en estos primeros años del siglo XXI es que, en el debate europeo, la religión tiende más a adquirir relevancia que a perderla.

Estos enfoques interdisciplinarios suscitan una nueva interrogante. La cuestión es que, para comprender apropiadamente las presiones y limitaciones del orden reinante en el mundo moderno, no basta ya con proceder a la necesaria modificación de los paradigmas de la sociología de la religión. Más importante es todavía la necesidad de que las ciencias sociales *en su conjunto* incluyan el factor religioso en su horizonte de intereses, tratándolo como una variable tan independiente como dependiente. La religión sigue influyendo en casi todos los aspectos de la sociedad humana —el económico, el político, el social y el cultural—. No es posible seguir relegándola al pasado ni continuar confinándola en los márgenes del análisis de la ciencia social. De ahí el desafío al que deben responder las ciencias económicas y sociales: han de redescubrir cuál es ahora el sitio que corresponde a la religión *tanto* en la realidad empírica del siglo XXI *como* en los paradigmas que se emplean para entender dicha realidad. Las implicaciones que esto tiene en la adopción de unas u otras medidas políticas son inmensas.

ALGUNAS REALIDADES DOLOROSAS

Hasta aquí todo parece quedar claro, pero, para concluir este libro con una nota de realismo, es importante volver a examinar las decisiones difíciles de la vida cotidiana. Dos episodios, uno ocurrido en la comunidad cristiana y otro en la musulmana, demuestran con toda precisión lo espinosas que éstas pueden llegar a ser. El primero viene a ser una derivación del ejemplo que presentamos en el capítulo X —esto es, el de las notables tensiones que se han producido en el seno de la Comunión Anglicana a raíz de la controversia sobre la aceptación o no de la homosexualidad—. El segundo guarda relación con el tema de las «caricaturas» de Mahoma publicadas en Dinamarca.

En el primer caso, y aunque no persiguiéramos más que una comprensión elemental del episodio en sí, hemos de tener presentes una multitud de factores. La mayoría de ellos ya han sido mencionados, en especial los relacionados con los más relevantes cambios demográficos que ha registrado la cristiandad con el advenimiento del mundo moderno⁴. Las tensiones que esto ha hecho surgir entre el poder históricamente vigente en el

⁴ Las necesarias referencias a las fuentes pueden encontrarse en el capítulo X.

hemisferio norte y la pujanza demográfica característica del hemisferio sur son más que evidentes —y lo mismo cabe decir de otra tendencia: la que ha llevado a algunos individuos del norte a manipular dicha situación en beneficio propio—. Esto se ha presentado, no sin cierta justificación, como un choque que enfrenta entre sí a las culturas presentes *en el seno* de la cristiandad misma: esto es, la de un sur teológicamente conservador a la de un norte más liberal desde ese mismo punto de vista teológico —choque que ha alcanzado su punto crítico al plantearse la cuestión de si resulta o no aceptable reconocer abiertamente la homosexualidad en la vida de quienes se dedican profesionalmente a la religión.

Los responsables de mantener intacta la Comunión Anglicana se han visto atrapados en medio de la polémica —aunque, llegados a este punto, resulte útil recordar la forma en que Martin describe los roles del cristiano, el político y el académico, roles que pueden diferenciarse claramente—. Es cierto que el político, entendido dicho término en su sentido laico, parece hallarse en gran medida ausente. No ocurre lo mismo con el político eclesiástico, cuyo trabajo consiste en mantener unidas a las distintas facciones de la Comunión Anglicana. En este caso el objetivo no estriba únicamente en hallar una solución a la cuestión de la homosexualidad en sí, sino en garantizar que la Comunión Anglicana tenga una forma de continuidad viable. Estas personas han de encajar las consecuencias de sus actos y sus decisiones. Los profetas, por el contrario, se hallan en una posición diferente —es el caso, por ejemplo, de aquellos (y son muchos) que no sólo tienen una opinión tajante respecto de esta cuestión sino que gozan de libertad para expresarla sin tener que asumir el peso de la responsabilidad que suele gravitar sobre los hombros de los políticos que acabamos de mencionar—. El papel de estos profetas corresponde al que desempeñan los académicos o los periodistas que aparecen reflejados en el análisis de Martin. No obstante, tanto los defensores de un mayor liberalismo⁵ como sus adversarios están convencidos de tener la razón de su parte. Ambos proclaman hablar en pro de «la verdad», y ambos afirman estar respondiendo al asunto, por utilizar sus propias palabras, con una voz inequívocamente «cristiana».

La posición más difícil de todas es la que corresponde al arzobispo —una figura clave en la Comunión Anglicana, ya que el papel que ha de asumir es en sí mismo «un instrumento de unidad»⁶. En este caso, el «cristiano» y el «político» aparecen condensados en una única figura que tiene la obligación diaria, tanto en esta cuestión como en otras, de decidir entre lo correcto y lo conveniente. Además, dicha persona no sólo está obligada a tener en cuenta el parecer de las muy diferentes culturas que se

⁵ Véanse, por ejemplo, las contribuciones que compilan Linzey y Kirker en el libro que publicaron en el año 2005.

⁶ Véase <http://www.aco.org/>.

hallan representadas en la Comunión Anglicana, sino a cuidar también de las engorrosas estructuras con las que han de tomarse las decisiones, tanto en la propia Comunión como en las iglesias que la constituyen. Optar por hacer caso omiso de esto último sería tan desastroso como ignorar lo primero. De ahí que haya surgido un debate en el que queda claramente expuesta la conmensurable naturaleza de la teología y la sociología. Ambas disciplinas tienen contribuciones que hacer a una cuestión que sólo avanzará si tanto los observadores como los protagonistas logran «imaginar» el papel que debe desempeñar el otro. Todos cuantos se hallan involucrados en este asunto tendrán que preguntarse a sí mismos en qué punto cabría exigir un acuerdo y en qué otro aspecto está simplemente fuera de lugar, al menos de momento, la consecución de un arreglo.

Las caricaturas danesas de Mahoma son un caso que presenta a un tiempo semejanzas y diferencias con el anterior⁷. En el otoño del año 2005, el periódico danés *Jyllands-Posten* —en un esfuerzo por ayudar al ilustrador de un libro de literatura infantil— encargó a 12 caricaturistas que dibujaran unas imágenes de Mahoma. El 30 de septiembre de ese mismo año el periódico publicó sus trabajos. Los musulmanes juzgaron particularmente ofensiva la representación de Mahoma con una bomba en el turbante (la mecha estaba claramente encendida). Sería difícil extrañarse de que se produjeran protestas, y debemos recordar que al principio el malestar se expresó de manera pacífica, ya que lo que se intentaba conseguir —junto con la exigencia de que se retiraran las caricaturas— era una disculpa. No se produjo ninguna de las dos cosas. Antes al contrario, la oposición se endureció: en un lado se situaban quienes no querían transigir en materia de libertad de expresión, y su postura no logró sino que las formas de protesta del otro bando se radicalizaran todavía más —y no sólo en Dinamarca sino en muchas partes del mundo musulmán—. Desde luego, no hay duda de que el episodio terminó convirtiéndose en la más espinosa cuestión de relaciones exteriores a que ha tenido que enfrentarse Dinamarca desde la Segunda Guerra Mundial. El asunto tuvo extensas consecuencias, tanto políticas como económicas: se perdieron vidas, se quemaron embajadas y los productos daneses se vieron sometidos a un costoso boicot económico.

Por lo que hace a los temas que tratamos en este libro, dos son los extremos que destacan en el episodio: el papel del primer ministro danés (Anders Fogh Rasmussen) y la decisión que llevó a la prensa de varios países a reproducir las imágenes ofensivas. En octubre del año 2005, los embajadores de 11 países musulmanes solicitaron ser recibidos en audiencia conjunta por el primer ministro danés a fin de pedirle que se des-

vinculara de las caricaturas publicadas en el *Jyllands-Posten*. Fogh Rasmussen se negó a reunirse con ellos, alegando que a una figura política como la suya no le era posible interferir en las decisiones que pudiera tomar la prensa libre. Se trató de una declaración de principios que en ciertos círculos granjeó a Rasmussen una enorme admiración. En otras esferas, sin embargo, se tuvo la impresión de que el hecho de negarse a recibir a los embajadores había venido a constituir un nuevo insulto para el mundo musulmán, y lo cierto es que, en vez de mejorar las cosas, las empeoró. Lo mismo ocurrió cuando varios rotativos de toda Europa (y de hecho de otros continentes) decidieron publicar a su vez las caricaturas —iniciándose así un proceso que no hizo más que intensificarse a lo largo de los primeros meses del año 2006—. Hubo quien justificó ese gesto diciendo que el público en cuestión tenía derecho a conocer en qué se basaba la controversia. Otros tuvieron la clara sensación de que el acto mismo de la publicación constituía una afirmación de la libertad de expresión —con lo que no era preciso añadir ninguna otra explicación—. El extremo más interesante reside en el hecho de que esa nueva publicación resultó más factible en unos sitios que en otros (se produjo de un modo desproporcionadamente elevado en la Europa continental y apenas encontró eco alguno en Gran Bretaña y los Estados Unidos), y lo cierto es que el solo hecho de volver a publicar las caricaturas provocó más reacciones. Hubo sitios en los que se llegó a despedir al director de algún periódico por haber decidido publicar ese material, y hubo también lugares en que los periodistas se echaron a la calle por haberse impedido la publicación de las imágenes.

En resumen, el asunto demuestra ser tan espinoso como su más obvio antecedente: la controversia por el caso de Salman Rushdie. Es evidente que las cosas han cambiado muy poco en los quince años transcurridos entre ambos episodios, incluyendo nuevamente el hecho de que, al parecer, resulte imposible que cualquiera de las partes en liza dé el salto imaginativo que se precisa para entender las preocupaciones de la otra, imposibilidad que a su vez conduce a una peligrosa escalada. Hay no obstante un extremo que sigue apreciándose con meridiana claridad. Si las ciencias sociales han de realizar alguna aportación a estos debates, es urgentemente necesario comprender la significación pública que la religión sigue teniendo hoy en el orden mundial moderno —también en las democracias occidentales— y construir un discurso social y científico que sea capaz de tenerlo presente. Sin esto será muy poco lo que pueda hacerse.

⁷ Este episodio recibió amplia cobertura en la prensa y los medios de comunicación, sobre todo durante los primeros meses del año 2006. En http://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy puede encontrarse el resumen de los hechos que ofrece la Wikipedia.

BIBLIOGRAFÍA

- AHERN, G. y DAVIE, G. (1987), *Inner City God: The Nature of Belief in the Inner City*, Londres, Hodder and Stoughton.
- ALLIEVI, S. y NIELSEN, J. (comps.) (2003), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill.
- ALMOND, G.; SIVAN, E. y APPLEBY, R. S. (1995a), «Fundamentalism: genus and species», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 399-424.
- (1995b), «Explaining fundamentalisms», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 425-444.
- (1995c), «Examining the cases», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 445-482.
- (2003), *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World*, Chicago, University of Chicago Press.
- AMMERMAN, N. (1987), *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- (1994), «Accounting for Christian fundamentalists: social dynamics and rhetorical strategies», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Accounting for Fundamentalists*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 149-172.
- (1996), «Religious choice and religious vitality: the market and beyond», en L. Young (comp.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Londres, Routledge, pp. 119-132.
- (1997), *Congregation and Community*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- (2005), *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*, California, University of California Press.

- (comp.) (2006), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Nueva York, Oxford University Press.
- APPLEBY, R. S. (1998), «Fundamentalism», en R. Wuthnow (comp.), *Encyclopedia of Politics and Religion*, Washington DC, CQ Press, pp. 280-288.
- ARAN, G. (1995), «What's so funny about fundamentalism?», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 321-352.
- ARCHER, M.; COLLIER, A. y PORPORA, D. V. (2004), *Transcendence: Critical Realism and God*, Londres, Routledge.
- ARJOMAND, S. (1998), «Iran», en R. Wuthnow (comp.), *Encyclopedia of Politics and Religion*, Washington DC, CQ Press, pp. 376-378.
- BÄCKSTRÖM, A.; EDGARDH BECKMAN, N. y PETTERSSON, P. (2004), *Religious Change in Northern Europe: The Case of Sweden*, Estocolmo, Verbum.
- BANCHOFF, T. (comp.) (2007), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Nueva York, Oxford University Press.
- BARKER, E. (1984), *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing*, Oxford, Blackwell.
- BARTON, G. (2004), *Indonesia's Struggle: Jemaah Islamiyah and the Soul of Islam*, Sydney, University of New South Wales Press.
- BASTIAN, J.-P. y COLLANGE, J.-F. (comps.) (1999), *L'Europe à la recherche de son âme*, Ginebra, Labor et Fides.
- BAUBÉROT, J. (1990), *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil.
- (1997), *La Morale laïque contre l'ordre moral*, París, Seuil.
- (2005), *Histoire de la laïcité en France*, París, Presses Universitaires de France.
- BAUMAN, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cornell, Cornell University Press [ed. cast.: *Modernidad y holocausto*, trad. de Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena, Madrid, Sequitur, 2010].
- (1998), «Postmodern religion?», en P. Heelas, D. Martin y P. Morris (comps.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford, Blackwell, pp. 55-78.
- BECKER, G. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press.
- y HOFMEISTER, H. (2001), «Work, family, and religious involvement for men and women», *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, pp. 707-722.
- BECKFORD, J. (1975), *Trumpet of Prophecy: Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Londres, Blackwell.
- (1985), *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*, Londres, Tavistock.
- (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Routledge.
- (1996), «Postmodernity, high modernity and new modernity: three concepts in search of religion», en K. Flanagan y P. Jupp (comps.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 30-47.
- (1998), «Secularization and social solidarity: a social constructionist view», en R. Laermans, B. Wilson y J. Billiet (comps.), *Secularization and Social Integration*, Lovaina, Leuven University Press, pp. 141-158.
- (2003), *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- y WALLISS, J. (comps.) (2006), *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate.
- BELLAH, R. (1970), *Beyond Belief*, Londres, Harper and Row.
- BERGER, P. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday [ed. cast.: *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, trad. de Victoria Bastos y M. Montserrat, Barcelona, Kairós, 2006].
- (1970), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Nueva York, Anchor Books.
- (1980), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Nueva York, Collins.
- (1992), *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, Nueva York, Free Press.
- (comp.) (1999a), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Co.
- (1999b), «The desecularization of the world: a global overview», en P. Berger (comp.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Co., pp. 1-18.
- (2001), «Postscript», en L. Woodhead, P. Heelas y D. Martin (comps.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres, Routledge, pp. 189-198.
- (2002), «Whatever happened to sociology?», *First Things* 126, pp. 27-29.
- y HUNTINGTON, S. (2002), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Nueva York, Oxford University Press.
- BERGER, S. (1982), *Religion in West European Politics*, Londres, Frank Cass.
- BEYER, P. (1993), *Religion and Globalization*, Londres, Sage.
- (1998), «Canadian study of religion», en W. Swatos (comp.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, pp. 70-71.
- (comp.) (2001a), *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg, Ergon.
- (2001b), «English-language views of the role of globalization», en P. Beyer, *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg, Ergon, pp. vii-xliv.

BILLINGS, A. (2004), *Secular Lives, Sacred Hearts*, Londres. SPCK.

BLASI, A. (1998), «Definition of religion», en W. Swatos (comp.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, pp. 129-133.

BOCOCK, R. y THOMPSON, K. (1985), *Religion and Ideology*, Manchester, Manchester University Press.

BONNELL, V. y HUNT, L. (1999), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, California, University of California Press.

BOULARD, F. (1945), *Problèmes missionnaires de la France rurale*, París, Cerf.

— y RÉMY, J. (1968), *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, París, Éditions Économie et humanisme, les Éditions ouvrières.

BRÉCHON, P. (2001), «L'évolution du religieux», *Futuribles* 260, pp. 39-48.

BRIERLEY, P. (1991), *Christian England: What the English Church Census Reveals*, Londres, MARC Europe.

BROWN, C. (2000), *The Death of Christian Britain*, Londres, Routledge.

BRUCE, S. (1988), *The Rise and Fall of the New Christian Right*, Oxford, Oxford University Press.

— (1990), *Pray TV: Televangelism in America*, Londres, Routledge.

— (comp.) (1992), *Religion and Modernization*, Oxford, Oxford University Press.

— (1995a), *Religion in Modern Britain*, Oxford, Oxford University Press.

— (1995b), «The truth about religion in Britain», *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, pp. 417-430.

— (1996), *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford, Oxford University Press.

— (1997), «The pervasive world view: religion in pre-modern Britain», *British Journal of Sociology* 48, pp. 667-690.

— (1999), *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford, Oxford University Press.

— (2001), «The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization», en L. Woodhead, P. Heelas y D. Martin (comps.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres, Routledge, pp. 87-100.

— (2002a), *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell.

— (2002b), «Praying alone. Church-going in Britain and the Putnam thesis», *Journal of Contemporary Religion* 17, pp. 317-328.

— (2003), *Politics and Religion*, Cambridge, Polity Press.

BRUSCO, E. (1993), «The reformation of machismo: asceticism and masculinity among Colombian evangelicals», en D. Stoll y V. Garrard-Burnett (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Pensilvania, Temple University Press, pp. 143-158.

BUUS, F. y RATH, J. (2006), *Muslims in Europe: The State of Research*. Esta obra es una versión revisada de un trabajo que, realizado para la

Fundación Russell Sage de Nueva York, se presentó en una reunión de planificación convocada en el año 2003 por el Consejo Investigador en Ciencias Sociales y la Fundación Russell Sage con vistas al análisis del siguiente tema: «Islam and Muslims in Europe and the United States: Processes of Accommodation»; véase en http://www.janrath.com/downloads/@Muslims_in_Europe_IMISCOE_2006.pdf.

BURUMA, I. (2006), *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*, Harmondsworth, Penguin.

BYRNES, T. y KATZENSTEIN, P. (comps.) (2006), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

CAMERON, H. (2001), «Social capital in Britain: are Hall's membership figures a reliable guide?», trabajo presentado en la conferencia de ARNOVA del año 2001, Miami, Florida.

— (2003), «The decline of the Church in England as a local membership organization: predicting the nature of civil society in 2050», en G. Davie, P. Heelas y L. Woodhead (comps.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot, Ashgate, pp. 109-119.

— (2004), «Are congregations associations? The contribution of organizational studies to congregational studies», en M. Guest, K. Tusting y L. Woodhead (comps.), *Congregational Studies in the UK: Christianity in a Post-Christian Context*, Aldershot, Ashgate, pp. 139-151.

CAPLAN, L. (comp.) (1987), *Studies in Religious Fundamentalism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

CASANOVA, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

— (1997), «Globalizing Catholicism and the return to the "universal church"», en S. H. Rudolph y J. Piscatori (comps.), *Transnational Religion: Fading States*, Boulder, Colorado, Westview Press, pp. 121-143.

— (2001a), «Secularization», en N. Smelser y P. Baltes (comps.), *The Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier, pp. 13786-13791.

— (2001b), «Religion, the new millennium, and globalization», *Sociology of Religion* 62, pp. 455-473.

— (2003), «Beyond Europe and American exceptionalisms», en G. Davie, P. Heelas y L. Woodhead (comps.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot, Ashgate, pp. 17-29.

— (2006), «Rethinking secularization: a global comparative perspective», *The Hedgehog Review* 8, pp. 7-23.

CESARI, J. (2004), *Islam in the West*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

— y MCLOUGHLIN (comps.) (2005), *European Muslims and the Secular State*, Aldershot, Ashgate.

CHAMBERS, P. (2000), «Factors in church growth and decline», tesis inédita para la obtención del grado de doctor en Filosofía, Universidad de Gales.

- (2004), *Religion, Secularization and Social Change: Congregational Studies in a Post-Christian Society*, Cardiff, University of Wales Press.
- CHAVES, M. y CANN, D. (1992), «Regulations, pluralism, and religious market structure: explaining religion's vitality», *Rationality and Science* 4, pp. 272-290.
- CHESNUT, A. (1997), *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, Nueva York, Oxford University Press.
- (2003), *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- CIPRIANI, R. (1998), «Desroche, Henri», en W. Swatos (comp.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, p. 137.
- CLARKE, D. (1997), «History and religion in modern Korea: the case of Protestant Christianity», en L. Lancaster y R. Payne (comps.), *Religion and Society in Contemporary Korea*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, Universidad de California, pp. 169-214.
- CNAAN, R. (2002), *The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare*, Nueva York, New York University Press.
- COLEMAN, S. (2000), *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CORTEN, A. (1997), «The growth of the literature of Afro-American, Latin American and African Pentecostalism», *Journal of Contemporary Religion* 12, pp. 311-324.
- COX, H. (1968), *The Secular City*, Harmondsworth, Penguin.
- DAVIE, G. (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwell.
- (1999a), «Religion and laïcité» en M. Cook y G. Davie (comps.), *Modern France: Society in Transition*, Londres, Routledge, pp. 195-215.
- (1999b), «Europe: the exception that proves the rule», en P. Berger (comp.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Co, pp. 65-83.
- (2000a), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press.
- (2000b), «The Sociology of religion in Britain: a hybrid case», *Swiss Journal of Sociology* 26, pp. 193-218.
- (2001), «The persistence of institutional religion in modern Europe», en L. Woodhead, P. Heelas y D. Martin (comps.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres, Routledge, pp. 101-111.
- (2002a), *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres, Darton, Longman and Todd.
- (2002b), «Praying alone. Church-going in Britain and social capital: a reply to Steve Bruce», *Journal of Contemporary Religion* 17, pp. 329-334.
- (2003a), «Seeing salvation: the use of text as data in the sociology of religion», en P. Avis (comp.), *Public Faith: The State of Religious Belief and Practice in Britain*, Londres, SPCK, pp. 28-44.
- (2003b), «Religious minorities in France: a Protestant perspective», en J. Beckford y J. Richardson (comps.), *Challenging Religion: Essays in Honour of Eileen Barker*, Londres, Routledge, pp. 159-169.
- (2004a), «New approaches in the sociology of religion: a Western perspective», *Social Compass* 51, pp. 73-84.
- (2004b), «Creating an agenda in the sociology of religion: common sources/different pathways», *Sociology of Religion* 65, pp. 323-340.
- (2005), «From obligation to consumption: a framework for reflection in Northern Europe», *Political Theology* 6/3, pp. 281-301.
- (2006a), «Is Europe an exceptional case?», *The Hedgehog Review* 8/1-2, pp. 23-35.
- (2006b), «Religion in Europe in the 21st century: the factors to take into account», *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology/Europäisches Archiv für Soziologie* 47, pp. 271-296.
- (2006c), «Vicarious religion: a methodological challenge», en N. Ammerman (comp.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 21-36.
- (2006d), «World Council of Churches» y «Ecumenical movement», en R. Robertson y J. A. Scholte (comps.), *Encyclopedia of Globalization*, Nueva York, Routledge, pp. 363-366 y 1271-1273.
- (2007), «Pluralism, tolerance and democracy: theory and practice in Europe», en T. Banchoff (comp.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Nueva York, Oxford University Press.
- y MARTIN D. (1999), «Liturgy and music», en A. Gualterio (comp.), *The Mourning for Diana*, Oxford, Berg Publishers, pp. 187-198.
- y VINCENT, J. (1999), «Progress report. Religion and old age», *Ageing and Society* 18, pp. 101-110.
- DAY, A. (2006), «Believing in belonging: A qualitative analysis of being Christian for the 2001 census». Este trabajo se presentó en la conferencia organizada en el año 2006 en Manchester por el Grupo para el Estudio de la Sociología de la Religión de la Asociación Sociológica Británica.
- DEMÉRATH, J. (1965), *Social Class in American Protestantism*, Chicago, Rand-McNally.
- DE SANTA ANA, J. (comp.) (2005), *Religions Today: Their Challenge to the Ecumenical Movement*, Ginebra, WCC Publications.
- DE VAUS, D. (1984), «Workforce participation and differences in church attendance», *Review of Religious Research* 25, pp. 247-256.
- y McALLISTER, I. (1987), «Gender differences in religion», *American Sociological Review* 52, pp. 472-481.
- DILLON, M. (comp.) (2003), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

- DOBBELAERE, K. (1981), «Secularization: a multi-dimensional concept», *Current Sociology* 29/2.
- (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Fráncfort, Peter Lang.
- DOUGLAS, M. (1982), «Environments at risk», en B. Barnes y D. Edge (comps.), *Science in Context: Readings in the Sociology of Science*, Milton Keynes, The Open University Press, pp. 260-275.
- DOWELL, S. y WILLIAMS, J. (1994), *Bread, Wine and Women: Ordination Debate in the Church of England*, Londres, Virago.
- DROGERS, A. (1991), «Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile», en B. Boudewijnse et al. (comps.), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José de Costa Rica, DEI, pp. 14-42.
- DURKHEIM, É. (1976), *The Elementary Forms of Religious Life* [1912], Londres, Harper Collins [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de Ramón Ramos, Madrid, Akal, 1992].
- EDWARDS, T. (comp.) (2006), *Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions*, Londres, Sage.
- EISENSTADT, S. (1995), «Fundamentalism, phenomenology, and comparative dimensions», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 259-276.
- (1999), *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2000), «Multiple modernities», *Dædalus* 129, pp. 1-30.
- ELVY, P. (1986), *Buying Time: The Foundations of the Electronic Church*, Great Wakering, Essex, McCrimmons for the Jerusalem Trust.
- (1990), *The Future of Christian Broadcasting in Europe*, Great Wakering, Essex, McCrimmons for the Jerusalem Trust.
- ESPING-ANDERSEN, G. (1989), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
- ESPOSITO, J. y BURGAT, F. (comps.) (2003), *Modernising Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- ESTER, P., HALMAN, L. y DE MOOR, R. (comps.) (1994), *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*, Tilburg, Tilburg University Press.
- Faith in the City. A Call for Action by Church and Nation* (1985), Informe de la Comisión de Áreas Prioritarias Urbanas del Arzobispado de Canterbury, Londres, Church House Publishing.
- FENN, R. (comp.) (2000), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell.
- FINKE, R. (1996), «The consequence of religious competition», en L. A. Yonng (comp.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Londres, Routledge, pp. 46-65.
- FINKE, R. y STARK, R. (1992), *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press (en el año 2005 se publicó una edición revisada).
- (2003), «The dynamics of religious economics», en M. Dillon (comp.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 96-109.
- FLANAGAN, K. y JUPP, P. (comps.) (1996), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- (comps.) (2000), *Virtue Ethics and Sociology: Issues of Modernity and Religion*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- (comps.) (2007), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, Ashgate.
- FRANCIS, L. (1997), «The Psychology of gender differences in religion: a review of empirical research», *Religion* 27, pp. 81-96.
- (2003), «Religion and social capital», en P. Avis (comp.), *Public Faith: The State of Religious Belief and Practice in Britain*, Londres, SPCK, pp. 45-64.
- FREEDMAN, J. (2004), *Immigration and Insecurity in France*, Aldershot, Ashgate.
- FRISTON, P. (1998), «Pentecostalism in Latin America: characteristics and controversies», *Social Compass* 45, pp. 335-358.
- (2001), *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FROESE, P. y PFAFF, S. (2005), «Explaining a religious anomaly: an historical analysis of secularization in eastern Germany», *Journal for the Scientific Study of Religion* 22, pp. 397-422.
- FULTON, J.; DOWLING, T.; ABELA, A.; BOROWIK, I.; MARLER, P. y TOMASI, L. (2000), *Young Catholics at the New Millennium: The Religion and Morality of Young Adults in Western Countries*, Dublín, University College Dublin Press.
- GARTON ASH, T. (2004), *Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of our Time*, Londres, Allen Lane.
- (2006), «Islam in Europe», *New York Review of Books*, 5 de octubre, pp. 32-35.
- GEAVES, R.; GABRIEL, T.; HADDAD, Y. y SMITH, J. (2004), *Islam and the West post September 11th*, Aldershot, Ashgate.
- GELLNER, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge.
- GEMIE, S. (2004), «Stasi's Republic: the school and the "veil", December 2003-March 2004», *Modern and Contemporary France* 12, pp. 387-398.
- GERRARD, N. (2004), *Soham: A Story of our Times*, Londres, Short Books.
- GIDDENS, A. (1971), *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cam-

- bridge University Press [ed. cast.: *El capitalismo y la moderna teoría social*, trad. de Aurelio Boix Duch, Barcelona, Labor, 1988].
- (1990), *The Consequences of Modernity*, Berkeley, California, University of California Press [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, trad. de Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza, 2008].
- (1991), *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, trad. de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Península, 1997].
- (1994), «Living in a post-traditional society», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (comps.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, pp. 56-109.
- GILL, A. (1998), *Rendering unto Caesar: The Roman Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1999), «The struggle to be soul provider: Catholic responses to Protestant growth in Latin America», en C. Smith y J. Prokopy (comps.), *Latin American Religion in Motion*, Londres, Routledge, pp. 17-42.
- GILL, R. (1993), *The Myth of the Empty Church*, Londres, SPCK.
- (1999), *Churchgoing and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press (en el año 2003 se publicó una edición revisada).
- GODIN, H. y DANIEL, Y. (1943), *La France, pays de mission*, París, Cerf.
- GÖLE, N. (2000), «Snapshots of Islamic modernity», *Daedalus* 129, pp. 91-118.
- GOUDSBLOM, J. (1967), *Dutch Society*, Nueva York, Random House.
- GREELEY, A. (2003), *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*, Londres, Transaction Publishers.
- GUEST, M. (2002), «Negotiating community: an ethnographic study of an evangelical church», tesis inédita para la obtención del grado de doctor en Filosofía, Universidad de Lancaster.
- (2004), «“Friendship, fellowship and acceptance”: the public discourse of a thriving congregation», en M. Guest, K. Tusting y L. Woodhead (comps.), *Congregational Studies in the UK Christianity in a Post-Christian Context*, Aldershot, Ashgate, pp. 71-84.
- ; TUSTING, K. y WOODHEAD, L. (comps.) (2004), *Congregational Studies in the UK. Christianity in a Post-Christian Context*, Aldershot, Ashgate.
- HABERMAS, J. (2006), «Religion in the public sphere», *European Journal of Philosophy* 14/1, pp. 1-25.
- HABGOOD, J. (1992), «Viewpoint», *The Independent*, 12 de marzo.
- HADAWAY, K. y MARLER, P. (2005), «How many Americans attend worship each week? An alternative approach to measurement», *Journal for the Scientific Study of Religion* 44, pp. 307-322.
- HADAWAY, K.; MARLER, P. y CHAVES, M. (1993), «What the polls don't show: a closer look at church attendance», *American Sociological Review* 58, pp. 741-752.
- (1998), «A symposium on church attendance», *American Sociological Review* 63, pp. 111-145.
- HADDAD, Y. y SMITH, J. (comps.) (1994), *Muslim Communities in North America*, Albany, Nueva York, State University of New York Press.
- (comps.) (2002), *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press.
- HADDEN, J. (1987), «Religious broadcasting and the mobilization of the New Christian Right», *Journal for the Scientific Study of Religion* 26, pp. 1-24.
- HAK, D. (1998), «Rational choice theory», en W. Swatos (comp.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, pp. 402-404.
- HALMAN, L.; LUIJKX, R. y VAN ZUNDERT, M. (2005), *Atlas of European Values*, Leiden, Brill.
- HAMBERG, E. y PETTERSSON, T. (1994), «The religions market: denominational competition and religious participation in contemporary Sweden», *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, pp. 205-216.
- HARTLEY, N. (2005), «Re-vision: challenges and responsibilities for the third generation of hospice care», trabajo presentado en The Social Context of Death, Dying and Disposal Conference, Universidad de Bath, septiembre.
- HARVEY, D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Londres, Blackwell.
- HASTINGS, A. (1994), *A History of African Christianity*, Oxford, Clarendon Press.
- HAWLEY, J. (comp.) (1994), *Fundamentalism and Gender*, Oxford, Oxford University Press.
- HEELAS, P. (1996), *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
- (2008), *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford, Blackwell.
- y WOODHEAD, L. (comps.) (2000), *Religion in Modern Times: An Anthology*, Londres, Blackwell.
- HEELAS, P.; MARTIN, D. y MORRIS, P. (comps.) (1998), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
- HEELAS, P.; WOODHEAD, L.; SEEL, B.; SZERSZYNSKI, B. y TUSTING, K. (2004), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- HEFNER, R. (1998a), «Indonesia», en R. Wuthnow (comp.), *Encyclopedia of Politics and Religion*, Washington DC, CQ Press, pp. 372-374.
- (1998b), «Islam, South East Asia», en R. Wuthnow (comp.), *Encyclopedia of Politics and Religion*, Washington DC, CQ Press, pp. 393-397.

- (2000a), *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- (comp.) (2000b), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- (2001), «Public Islam and the problem of democratization», *Sociology of Religion* 62, pp. 491-514.
- (comp.) (2004), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1986), *Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, París, Cerf.
- (comp.) (1990), *La Religion au lycée*, París, Cerf.
- (1993), *La Religion pour mémoire*, París, Cerf.
- (1999), *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Flammarion.
- (2000), *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge, Polity Press –traducción inglesa del original francés *La Religion pour mémoire*, 1993 [ed. cast.: *La religión, hilo de memoria*, trad. de Maite Solana Mir, Barcelona, Herder, 2005].
- (2001a), *La Religion en miettes ou la question des sectes*, París, Calmann-Lévy.
- (2001b), «France's obsession with the "sectarian threat"», *Nova Religio* 4, pp. 249-258.
- (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayard.
- y WILLAIME, J.-P. (2001), *Sociologies et religion. Approches classiques*, París, Presses Universitaires de France.
- HIMMELFARB, G. (2004), *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- HOOVER, S. (1988), *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*, Londres, Sage.
- HUNT, S. (2004), *The Alpha Initiative: Evangelism in a Post-Christian Age*, Aldershot, Ashgate.
- HUNTINGTON, S. (1993), «The clash of civilization», *Foreign Affairs* 72, pp. 22-50.
- (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Simon and Schuster [ed. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. de José Pedro Tosaús Abadía, Barcelona, Paidós, 2008].
- (2004), *Who are We? America's Great Debate*, Nueva York, Simon and Schuster.
- IANNACONE, L. (1992), «Sacrifice and stigma: reducing free-riding in cults, communes, and other collectives», *Journal of Political Economy* 100, pp. 271-291.
- (1994), «Why strict churches are strong», *American Journal of Sociology* 99, pp. 1180-1211.
- (1996), «Rational choice: framework for the scientific study of religion», en L. Young (comp.), *Rational Choice Theory and Religion*, Londres, Routledge, pp. 25-44.
- INGLEHART, R. (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- y BAKER, W. (2000), «Modernization, cultural change and persistence of traditional values», *American Sociological Review* 65, pp. 19-51.
- ISAMBERT, F.-A. (1980), *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, París, Éditions du CNRS.
- JENKINS, P. (2002), *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Nueva York, Oxford University Press.
- JENKINS, T. (1999), *Religion in English Everyday Life: An Ethnographic Approach*, Londres, Berghahn Books.
- JUERGENSMEYER, M. y ROOF, W. C. (comps.) (en preparación), *Encyclopedia of Global Religion*, Thousand Oaks, California, Sage.
- KAPLAN, L. (comp.) (1992), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst, Massachusetts, University of Massachusetts Press (la primera edición es de 1988).
- KARLEJZIG, B. (1998), «Berger, Peter L.», en W. Swatos (comp.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, pp. 52-54.
- KEPEL, G. (1994), *The Revenge of God*, Filadelfia, Pensilvania, Pensilvania State University Press.
- KITZINGER, C. (1990), «Fundamentally female», *New Internationalist*, agosto, pp. 24-25.
- KLAUSEN, J. (2005), *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- KOENIG, H., LARSON, D. y MATTHEWS, D. (1996), «Religion and psychotherapy with older adults», *Journal of Geriatric Psychiatry* 29, pp. 155-194.
- LAERMANS, R., BILLIET, J. y WILSON, B. (comps.) (1998), *Secularization and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere*, Lovaina, Leuven University Press.
- LAMBERT, Y. (2002), «Religion: l'Europe à un tournant», *Futuribles* 277, pp. 129-160.
- LASLETT, P. (1983), *The World We Have Lost: Further Explored*, Londres, Methuen (la primera edición es de 1965).
- LAURENCE, J. y VAISSE, J. (2005), *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Washington DC, Brookings Institution.

- LECHNER, F. (1998), «Parsons, Talcott», en W. Swatos (comp.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, pp. 352-355.
- LEHMANN, D. (1990), *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Post-war Period*, Cambridge, Polity Press.
- (1996), *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press.
- (2002), «Religion and globalization», en L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami y D. Smith (comps.), *Religions in the Modern World*, Londres, Routledge, pp. 299-315.
- LEPENIES, W. (1991), «Grudge match as Marx ruled off side», *The Higher*, 4 de octubre, p. 14.
- LEVIN, J. (1994), *Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*, Thousand Oaks, California, Sage.
- LEVINE, D. (1995), «Protestants and Catholics in Latin America: a family portrait», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 155-178.
- LIENESCH, M. (1993), *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill, Carolina del Norte, University of North Carolina Press.
- LINZEY, A. y KIRKER, R. (2005), *Gays and the Future of Anglicanism*, Oakland, California, O Books.
- LIVEZEY, L. (comp.) (2000), *Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City*, Nueva York, New York University Press.
- LODGE, D. (1996), *Therapy*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *Terapia*, trad. de Francesc Roca i Martínez, Barcelona, Anagrama, 1996].
- LOUDON, I. (1992), *Death in Childbirth: An International Study of Maternal Care and Maternal Mortality 1800-1950*, Oxford, Clarendon Press.
- (2000), *The Tragedy of Childbed Fever*, Oxford, Oxford University Press.
- LÜBBE, H. (1975), *Säkularisierung*, Friburgo, Alber.
- LUCKMANN, T. (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York, Macmillan [ed. cast.: *La religión invisible*, trad. de Miguel Bermejo, Salamanca, Sígueme, 1973].
- LYON, D. (2000), *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2002].
- MALDONADO, J. (1993), «Building "fundamentalism" from the family in Latin America», en M. Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 214-239.
- MANOW, P. (2004), «The good, the bad and the ugly. Esping-Andersen's regimes typology and the religious roots of the Western welfare state». Trabajo presentado a un seminario que el Instituto Max-Planck dedicó al examen de la religión y el Estado del bienestar occidental entre los días 30 de abril y 1 de mayo.
- MARDIN, S. (1998), «Turkey», en R. Wuthnow (comp.), *Encyclopedia of Politics and Religion*, Washington DC, CQ Press, pp. 742-746.
- MARÉCHAL, B. (comp.) (2002), *L'Islam dans l'Europe élargie: Radioscopie. A Guidebook on Islam and Muslims in the Wide Contemporary Europe*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.
- MARLAND, H. (2004), *Dangerous Motherhood: Insanity and Childbirth in Victorian Britain*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- y RAFFERTY, A. (comps.) (1997), *Midwives, Society and Childbirth: Debates and Controversies in the Modern Period*, Londres, Routledge.
- MARTIN, B. (2000), «The Pentecostal gender paradox: a cautionary tale for the sociology of religion», en R. Fenn (comp.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 52-66.
- (2003), «Beyond measurement: the non-quantifiable religious dimension in social life», en P. Avis (comp.), *Public Faith: The State of Religious Belief and Practice in Britain*, Londres, SPCK, pp. 1-18.
- MARTIN, D. (1965), «Towards eliminating the concept of secularization», en J. Gould (comp.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth, Penguin, pp. 169-182; reimpresso en Martin, D. (1969).
- (1967), *A Sociology of English Religion*, Londres, Heinemann.
- (1969), *The Religious and the Secular*, Londres, Routledge.
- (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.
- (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.
- (1991), «The secularization issue: prospect and retrospect», *British Journal of Sociology* 42, pp. 466-474.
- (1996a), *Forbidden Revolutions*, Londres, SPCK.
- (1996b), *Reflections on Sociology and Theology*, Oxford, Clarendon Press.
- (1996c), «Remise en question de la théorie de la sécularisation», en G. Davie y D. Hervieu-Léger (comps.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, pp. 25-42.
- (2000), «Personal reflections in the mirror of Halévy and Weber», en R. Fenn (comp.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 23-38.
- (2002a), *Pentecostalism: The World their Parish*, Oxford, Blackwell.
- (2002b), *Christian Language and its Mutations*, Aldershot, Ashgate.

- (2004), «The Christian, the political and the academic», *Sociology of Religion* 65, pp. 341-356.
- (2005a), *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate.
- (2005b), «Secularization and the future of Christianity», *Journal of Contemporary Religion* 20, pp. 145-160.
- MARTY, M. (1992), «The fundamentals of fundamentalism», en L. Kaplan (comp.), *Fundamentalism in a Comparative Perspective*, Amherst, Massachusetts, University of Massachusetts Press, pp. 15-23.
- MARTY, M. y APPLEBY, R. S. (comps.) (1991), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, University of Chicago Press.
- (comps.) (1993a), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education*, Chicago, University of Chicago Press.
- (comps.) (1993b), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago, University of Chicago Press.
- (comps.) (1994), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago, University of Chicago Press.
- (comps.) (1995), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1975), *Collected Works*, Londres, Lawrence and Wishart [ed. cast. de la obra citada por la autora: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. de Analía Melgar, Buenos Aires, Del Sig-no, 2004, p. 50].
- MCLEOD, H. (1997), *Religion and the People of Western Europe, 1789-1990*, Oxford, Oxford University Press.
- (2000), *Secularism in Western Europe, 1848-1914*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- y USTORF, W. (comps.) (2003), *The Decline of Christendom in Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MEDHURST, K. (2000), «Christianity and the future of Europe», en M. Percy (comp.), *Calling Time: Religion and Change at the Turn of the Millennium*, Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 143-162.
- MELLOR, P. (2004a), «Religion, culture and society in the "information age"», *Sociology of Religion* 65, pp. 357-373.
- (2004b), *Religion, Realism and Social Theory*, Londres, Sage.
- MELLOR, P. y SHILLING, C. (1997), *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*, Londres, Sage.
- (2001), *The Sociological Ambition: The Elementary Forms of Social Life*, Londres, Sage.
- MILBANK, J. (1990), *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Londres, Blackwell.
- MILLER, A. y STARK, R. (2002), «Gender and religiousness: can socialization explanations be saved», *American Journal of Sociology* 107, pp. 1399-1423.
- MOLOKOTOS-LIEDERMAN, L. (2003), «Identity crisis: Greece, Orthodoxy and the European Union», *Journal of Contemporary Religion* 18, pp. 291-315.
- (2007), «The Greek ID cards controversy: A case study on religion and national identity in a changing European Union», *Journal of Contemporary Religion* 22/2, pp. 187-203.
- MOSCUCCI, O. (1990), *The Science of Woman: Gynaecology and Gender in England, 1800-1929*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MULLER, S. (1997), «Time to kill: Europe and the politics of leisure», *The National Interest* 48, pp. 26-36.
- NEITZ, M.-J. (2004), «Gender and culture: challenges to the sociology of religion», *Sociology of Religion* 65, pp. 391-402.
- y MUESER, P. (1996), «Economic man and the sociology of religion: A critique of the rational choice approach», en L. Young (comp.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Londres, Routledge, pp. 105-119.
- NILBUHR, H. R. (1929), *The Social Sources of Denominationalism*, Nueva York, New York American Library.
- NIELSEN, J. (2004), *Muslims in Western Europe*, Edimburgo, University of Edinburgh Press (la primera edición es de 1992).
- NOLL, M. (2000), *American Evangelical Christianity: An Introduction*, Oxford, Blackwell.
- NORRIS, P. e INGLEHART, R. (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2007), «Sellers or buyers in religious markets? The supply and demand of religion in the US and Western Europe», en T. Banchoff (comp.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Nueva York, Oxford University Press.
- O'TOOLE, R. (1996), «Religion in Canada: its development and contemporary situation», *Social Compass* 43, pp. 119-134.
- (2000), «Classics in the sociology of religion: an ambiguous legacy», en R. Fenn (comp.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 133-160.
- PARK, S. W. (1997), «A survey on mission work in the Korean churches», *International Review of Mission* 342, pp. 329-344.
- PECK, J. (1993), *The Gods of Televangelism: The Crisis of Meaning and the Appeal of Religious Televangelism*, Creskill, Nueva Jersey, Hampton Press.
- PÉREZ VILARIÑO, J. (1997), «The Catholic commitment and Spanish civil society», *Social Compass* 44, pp. 595-610.
- PLATTEN, S. (comp.) (2006), *Dreaming Spires: Cathedrals in a New Age*, Londres, SPCK.
- POLLACK, D. y OLSEN, D. (comps.) (2007), *Religion in Modern Societies: New Perspectives*, Londres, Routledge.

- PUTNAM, R. (1995), «Bowling alone: America's declining social capital», *Journal of Democracy* 6, pp. 65-78.
- (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon and Schuster [ed. cast.: *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, trad. de J. L. Gil Aristu, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2002].
- RAJAEI, F. (1993), «Islam's modernity. The reconstruction of an alternative Shi'ite Islamic worldview», en Marty y R. S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 103-125.
- RÉMOND, R. (1999), *Religion and Society in Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- RICHARDSON, J. (comp.) (2004), *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- ROBBERS, G. (comp.) (2005), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos.
- ROBERTSON, R. (1992), *Globalizations: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- (2001), «The globalization paradigm. Thinking globally», en P. Beyer (comp.), *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg, Ergon, pp. 3-22.
- y GARRETT, W. (1999), *Religion and the Global Order*, Saint Paul, Minnesota, Paragon House.
- ROBERTSON, R. y SCHOLTE, J. A. (comps.) (2006), *Encyclopedia of Globalization*, cuatro volúmenes, Nueva York, Routledge.
- ROBINSON, J. (1963), *Honest to God*, Londres, SCM Press [ed. cast.: *Sincero para con Dios*, trad. de E. G. Forsyth, Barcelona, Ariel, 1967].
- ROOF, W. C. (1993), *A Generation of Seekers*, San Francisco, Harper San Francisco.
- (1999), *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- (2000), «Spiritual seeking in the United States: Report of a panel study», *Archives de Sciences Sociales des Religions* 109, pp. 49-66.
- RUNCIMAN, W. (1983), *A Treatise on Social Theory: The Methodology of Social Theory* (volumen 1), Cambridge, Cambridge University Press.
- RUSHDIE, S. (1989), *The Satanic Verses*, Londres y Nueva York, Viking-Penguin [ed. cast.: *Los versos satánicos*, trad. de J. L. Miranda, Barcelona, Seix Barral, 1991].
- SACKS, J. (2002), *The Dignity of Difference*, Londres, Continuum.
- SAVAGE, S.; COLLINS-MAYO, S.; MAYO, B. y CRAY, G. (2006), *Making Sense of Generation Y: The World View of 15-to 25-year-olds*, Londres, Church House Publishing.
- SCHMIED, G. (1996), «American televangelism in German TV», *Journal of Contemporary Religion* 11, pp. 95-99.
- SÉGUY, J. (1972), «Max Weber et la sociologie historique des religions», *Archives de Sociologie des Religions* 33, pp. 71-104.
- SELIGMAN, A. (2003), *Modernity's Wager: Authority, the Self, and Transcendence*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- SHAROT, S. (2001), *A Comparative Sociology of World Religions*, Nueva York, New York University Press.
- SIMPSON, J. (1990), «The Stark-Bainbridge theory of religion», *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, pp. 367-371.
- SINGER, P. (1976), *Animal Liberation*, Londres, Cape [ed. cast.: *Libera-ción animal*, Madrid, Trotta, 1999].
- SKOG, M. (2001), *Det religiösa Sverige*, Örebro, Bokförlaget Libris.
- SMITH, C. (1998), *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2002), *Christian America? What Evangelicals Really Want*, Berkeley, California, University of California Press.
- (2003), *Moral. Believing Animals: Human Personhood and Culture*, Nueva York, Oxford University Press.
- (2005), *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Nueva York, Oxford University Press.
- y PROKOPY, J. (comps.) (1999), *Latin American Religion in Motion*, Londres, Routledge.
- SMITH, J. (1999), *Islam in America*, Nueva York, Columbia University Press.
- SOPER, J. C. y FETZER, J. (2002), «Religion and politics in secular Europe: Cutting against the grain», en T. Jelen y C. Wilcox (comps.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few and the Many*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SPICKARD, J., LANDRES, J. y MAGUIRE, M. (comps.) (2002), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, Nueva York, New York University Press.
- STARK, R. (1996), «Bringing theory back in», en L. Young (comp.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Londres, Routledge, pp. 3-24.
- (1997), «German and German American religiousness: approximating a crucial experiment», *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, pp. 182-193.
- (1999), «Secularization, R.I.P.», *Sociology of Religion* 60, pp. 249-270.
- (2002), «Physiology and faith. Addressing the "universal" gender difference in religious commitment», *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, pp. 495-507.
- STARK, R. y BAINBRIDGE, W. (1980), «Towards a theory of religion», *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, pp. 114-128.

- (1985), *The Future of Religion*, Berkeley, California, University of California Press.
- (1987), *A Theory of Religion*, Nueva York, Peter Lang.
- STARK, R. y FINKE, R. (2000), *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, California, University of California Press.
- STARK, R. y IANNA CONNE, L. (1994), «A supply-side reinterpretation of the "Secularization of Europe"», *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, pp. 230-252.
- SUNDKLER, B. y STEED, C. (2000), *A History of the Church in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SUTCLIFFE, S. y BOWMAN, M. (comps.) (2000), *Beyond the New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- SWATOS, W. (comp.) (1998), *Encyclopaedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press. Esta enciclopedia puede consultarse en la red en la siguiente dirección: <http://hirr.hartsem.edu/encyl/index.html>.
- , KIVISTO, P. y GUSTAFSON, P. (1998), «Weber, Max», en W. Swatos (comp.), *Encyclopaedia of Religion and Society*, Walnut Creek, California, Alta Mira Press, pp. 547-552.
- TAYLOR, C. (1992), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de Ana Lizón Ramón, Barcelona, Paidós, 2006].
- TAYLOR, J. (2001), «After secularism: inner-city governance and the new religious discourse», tesis doctoral inédita, SOAS, Universidad de Londres.
- TAYLOR, R. (2003), *How to Read a Church*, Londres, Rider and Co.
- THOMAS, S. (2005), *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- TOWLER, R. (1984), *Need for Certainty: Sociological Study of Conventional Religion*, Londres, Routledge.
- TSCHANNEN, O. (1991), «The secularization paradigm: a systematization», *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, pp. 395-416.
- (1992), *Les Théories de la sécularisation*, Ginebra, Librairie Droz.
- TURNER, B. (1991), *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, Londres, Sage.
- UDDIN, baronesa Pola Manzila (2002), «Multi-ethnicity and multi-culturalism», *House of Lords Hansard*, 20 de marzo, p. 1423.
- VOAS, D. (2003a), «Is Britain a Christian country?», en P. Avis (comp.), *Public Faiths? The State of Religious Belief and Practice in Britain*, Londres, SPCK, pp. 92-105.
- (2003b), «Intermarriage and the demography of secularization», *British Journal of Sociology* 54, pp. 83-108.
- y BRUCE, S. (2004), «Research note. The 2001 census and Christian identification in Britain», *Journal of Contemporary Religion* 19, pp. 23-28.
- VOAS, D. y CROCKETT, A. (2005), «Religion in Britain: Neither believing nor non-believing», *Sociology* 39, pp. 11-28.
- VOAS, D., OLSON, D. y CROCKETT, A. (2002), «Religious pluralism and participation: why previous research is wrong», *American Sociological Review* 67, pp. 212-230.
- VOYÉ, L. y BILLIET, J. (comps.) (1999), *Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship / Sociologie et religions: des relations ambiguës*, Lovaina, Leuven University Press.
- WALLERSTEIN, I. (1979), *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALLIS, J. (2005), *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan.
- WALLIS, R. y BRUCE, S. (1986), *Sociological Theory. Religion and Collective Action*, Belfast, Queen's University.
- WALTER, A. (1990), *Funerals and How to Improve Them*, Londres, Hodder and Stoughton.
- (1994), *The Revival of Death*, Londres, Routledge.
- (1995), *The Eclipse of Eternity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- (comp.) (1999), *The Mourning for Diana*, Londres, Berg.
- y DAVIE, G. (1998), «The religiosity of women in the modern West», *British Journal of Sociology* 49, pp. 640-660.
- WARNER, S. (1993), «Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States», *American Journal of Sociology* 98, pp. 1044-1093.
- (1997), «A paradigm is not a theory. Reply to Lechner», *American Journal of Sociology* 103, pp. 192-198.
- WASSERSTLIN, B. (1996), *Vanishing Diaspora: The Jews in Europe since 1945*, Londres, Hamish Hamilton.
- WEBBER, J. (comp.) (1994), *Jewish Identities in the New Europe*, Londres, Washington, Littman Library of Jewish Civilization.
- WEBER, M. (1927), *General Economic History*, Nueva York, Greenberg Publishers.
- (1963), *The Sociology of Religion*, Londres, Methuen (original publicado en alemán en 1922) [ed. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, trad. de José Luis Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1984; otras ediciones: *Sociología de la religión*, ed. lit. de Enrique Gavilán, Madrid, Istmo, 1997].
- (1965), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Allen and Unwin (original publicado en alemán en los años 1904-1905) [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Jorge Pérez González, Madrid, Istmo, 1998].

- WELLER, P. (2004), «Identity politics and the future(s) of religion in the UK. The case of the religion questions in the 2001 decennial census», *Journal of Contemporary Religion* 19, pp. 3-21.
- WILLAIME, J.-P. (1995), *Sociologie des religions*, París, Presses Universitaires de France.
- (1999), «French language sociology of religion in Europe since the Second World War», *Swiss Journal of Sociology* 25, pp. 343-371.
- (2004), «The cultural turn in the sociology of religion in France», *Sociology of Religion* 65, pp. 373-390.
- WILLIAMS, R. (1990), *A Protestant Legacy: Attitudes to Death among Older Aberdonians*, Oxford, Oxford University Press.
- WILSON, B. (1961), *Sects and Society*, Londres, Heinemann [ed. cast.: *Sociología de las sectas religiosas*, Barcelona, Ediciones Guadarrama, 1970].
- (comp.) (1967), *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, Londres, Heinemann.
- (1969), *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *La religión en la sociedad*, trad. de Juan Carlos García-Borrón, Barcelona, Labor, 1969].
- (1976), *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- (comp.) (1992), *Religion and Contemporary Issues: The All Souls Seminar in the Sociology of Religion*, Londres, Bellew.
- (1998), «The secularization thesis: criticisms and rebuttals», en R. Laermans, B. Wilson y J. Billiet (comps.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere*, Lovaina, Leuven University Press, pp. 45-66.
- WINSNES, O. (comp.) (2004), *Contemporary Religion and Church: A Nordic Perspective*, Trondheim, Tapir.
- WOLFE, A. (2003), *The Transformation of American Religion: How We Actually Live our Faith*, Nueva York, Free Press.
- WOODHEAD, L. (2000), «Feminism and the sociology of religion: from gender-blindness to gendered difference», en R. Fenn (comp.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 67-84.
- (2001), «Women and religion», en L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami y D. Smith (comps.), *Religions in the Modern World*, Londres, Routledge, pp. 332-356.
- (2004), «Should churches look inward, not outward?», *Church Times*, 31 de diciembre, p. 6.
- ; FLETCHER, P.; KAWANAMI, H. y SMITH, D. (comps.) (2001), *Religions in the Modern World*, Londres, Routledge.
- WOODHEAD, L.; HEELAS, P. y MARTIN, D. (comps.) (2001), *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres, Routledge.
- WOOLEVER, C., BRUCE, D., WULFE, K. y SMITH-WILLIAMS, I. (2006), «The gender ratio in the pews: consequences for religious vitality», *Journal of Beliefs and Values* 2, pp. 25-38.
- WUTHNOW, R. (1990), *The Restructuring of American Religion*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- (comp.) (1998), *Encyclopedia of Politics and Religion*, 2 volúmenes, Washington DC, CQ Press (en el año 2006 se publicó una edición revisada).
- (1999), *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- (2005), *America and the Challenges of Religious Diversity*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- YANG, F. (2005), «Between secularist ideology and desecularizing reality: the birth and growth of religion research in communist China», en F. Yang y J. Tamney (comps.), *State, Market and Religions in Chinese Societies*, Leyden, Brill, pp. 19-40.
- y TAMNEY, J. (comps.) (2005), *State, Market and Religions in Chinese Societies*, Leyden, Brill.
- YORK, M. (1995), *The Emerging Network: Sociology of the New Age and Neopagan Movements*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers.
- YOUNG, L. (comp.) (1996), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Londres, Routledge.

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	7
I. INTRODUCCIÓN. UNAS PRIORIDADES CRÍTICAS	11
El tema y sus variaciones. Enfoques sociológicos que abordan el estudio de la religión, 17 – La estructura del libro, 24 – Nota sobre las definiciones, 34	
<p style="text-align: center;">PRIMERA PARTE PERSPECTIVAS TEÓRICAS</p>	
II. FUENTES COMUNES, CAMINOS DIVERGENTES	39
Los padres fundadores, 40 – Evoluciones teóricas derivadas: el viejo y el nuevo mundo, 49 – Para cerrar el círculo, 58	
III. LA SECULARIZACIÓN: SU PROCESO Y SU TEORÍA.....	65
Génesis y desarrollo del concepto, 66 – Una palabra con muchos significados, 69 – De un planteamiento «fuerte» a otro «débil»: los distintos enfoques de la secularización, 73 – El profundo cambio que experimenta el debate en las postrimerías del milenio, 85	
IV. LA TEORÍA DE LAS DECISIONES RACIONALES	91
Razones para un cambio de paradigma, 92 – La teoría y los teóricos, 94 – Las múltiples aplicaciones de la TDR, 101 – Precisiones, críticos y críticas, 110 – Conclusión, 118	

V. LA MODERNIDAD: ¿UN CONSTRUCTO SINGULAR O PLURAL? 121

La modernidad y el modernismo en el contexto británico, 122 – De la obligación al consumo: una transformación europea, 130 – Religión y modernidad: un debate vivo, 133 – Nuevos enfoques a la cuestión de la modernidad, 138

VI. DESAFÍOS METODOLÓGICOS 149

Algunos ejemplos de metodología cuantitativa, 150 – Fórmulas de trabajo cualitativo, 157 – La complementariedad de los métodos: algunos ejemplos, 167 – Una nota sobre las disciplinas afines, 173

SEGUNDA PARTE
CUESTIONES SUSTANCIALES

VII. LAS PRINCIPALES RELIGIONES DEL MUNDO OCCIDENTAL 179

La religión dominante en la Europa occidental, 179 – La religión dominante en los Estados Unidos, 198 – Corrientes dominantes y alternativas marginales: los prolegómenos del debate, 205

VIII. MINORÍAS Y MÁRGENES 209

Los nuevos movimientos religiosos, 211 – La nueva era como periodo de individualismo espiritual, 217 – Las comunidades de fe no tradicionales, 221 – Conclusión, 236

IX. UN TOQUE DE ATENCIÓN: LOS FUNDAMENTALISMOS EN EL MUNDO MODERNO ... 241

Definición y tipo ideal, 245 – La cambiante naturaleza de la modernidad, 250 – Dos ejemplos empíricos, 253 – Algunas implicaciones que rebasan la esfera religiosa, 259

X. LA GLOBALIZACIÓN Y EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN..... 267

El funeral de un pontífice, 267 – El contexto general, 269 – Perspectivas teóricas, 273 – Ejemplos de religión global, 282

XI. LA RELIGIÓN Y LA VIDA COTIDIANA..... 297

Diferenciación y desdiferenciación: un abanico de ejemplos, 299 – La significación del género, 308 – La edad y el ciclo vital, 315 – La muerte y el estudio de la muerte, 320

XII. CONCLUSIÓN. LA NECESIDAD DE REPLANTEARSE LAS PRIORIDADES 325

La teoría y los datos: una relación incómoda, 326 – Los recursos de las corrientes dominantes: el giro cultural, 330 – Algunas realidades dolorosas, 336

Bibliografía 341



Por qué la religión sigue siendo importante?, ¿podemos ser plenamente modernos y plenamente religiosos? Este claro e ilustrativo ensayo pretende responder a ambas cuestiones.

A modo de introducción crítica, la autora, eminente socióloga, describe los orígenes de la sociología de la religión y relaciona la religión con la teoría social moderna, encuadrando su significado con respecto a la modernidad y la globalización. Igualmente, desmitifica la secularización como proceso y como teoría, y proporciona una perspectiva comparada de las religiones en Occidente, examinando la realidad sociológica de las minorías y las fronteras religiosas. Por último, analiza los desafíos metodológicos en la disciplina, estableciendo una agenda crítica para el debate y la investigación.

Estamos, sin duda, ante una lectura indispensable para conocer y comprender tanto la naturaleza y las formas de la religión moderna como los debates actuales en sociología de la religión y las perspectivas de desarrollo futuro de la disciplina.

Grace Davie es profesora de Sociología en las universidades de Exeter y de Uppsala.

«La profesora Grace Davie es uno de los mejores analistas de la religión en el campo de la sociología contemporánea. [Esta es] una obra magistral que debería ser leída por toda persona interesada en comprender la posición que ocupa la religión en el mundo moderno.»

Peter L. Berger, Universidad de Boston

«Este libro ofrece tanto un estudio experto de sociología contemporánea de la religión como las reflexiones personales de uno de los principales especialistas en la materia.»

David Voas, Universidad de Manchester



AKAI

RELIGIONES Y MITOS

ISBN 978-84-9602866-0



0 7 06440 029500

www.akai.com