

Hermenéutica y ciencias sociales: religión y secularización en debate

Fortunato Mallimaci (UBA/CONICET)

Quiero agradecer la invitación de participar en este coloquio pues comparto la idea de profundizar más y más en la hermenéutica de aquello que investigamos, de las categorías y conceptos que utilizamos como de las “barbaridades” que repetimos y en dar cuenta de la hermenéutica del propio investigador, a la hora de comprender y explicar nuestros hechos y sus múltiples representaciones.

En esta exposición entonces trataremos de adentrarnos en la comprensión hermenéutica de lo religioso desde un análisis que tenga en cuenta por un lado aquello que llamamos religión con su correlato en las ciencias sociales con el concepto de secularización y por otro el investigador que lleva adelante esos estudios.

Por eso nuestro trabajo de investigación en la Argentina se inscribe dentro de una tradición que hemos llamado de investigación cualitativa donde las comprensiones hermenéuticas son centrales¹

Lo descriptivo y lo normativo

Durante décadas o siglos “nos enseñaron y aprendimos” en nuestras universidades que los países o naciones “serias”, “maduras” “responsables” , “avanzadas” , “industriales”, “desarrolladas” , “científicas”, “racionales”, “evolucionadas” habían abandonado o rechazado o dejado para la vida privada, las creencias llamadas religiosas. Más aún, se nos decía, repetía y enseñaba que su continuidad era un “estorbo”, un “impedimento”, un “obstáculo” al crecimiento social y económico, al desarrollo continuo, en una palabra al “progreso indefinido” que traía o traería la modernidad capitalista sin dios, sin religión y por supuesto con mucho mercado. Claro que para ello debíamos obviar lo sucedido en los EEUU con su imaginario religioso de “destino manifiesto” como “nación elegida por Dios para gobernar el mundo”. Por otro lado debíamos “vivir y sufrir” con y del dólar sin leer que allí decía “In God we trust”. En todo caso, según las teorías dominantes, los EEUU eran una “excepcionalidad” dado que allí- se nos decía desde una sociología funcionalista- los llamados “paradigmas de la modernización y la secularización” se cumplían a medias... Con el correr del tiempo, como todo proceso histórico, esa modernidad emancipadora que vinculaba democracia, ampliación de ciudadanía, fortalecimiento del estado-nación y lógica de mercado capitalista mostrará múltiples tensiones y conflictos.

En algún momento histórico –depende de cada sociedad concreta- la modernidad, la modernización, se transformó en ideología de los sectores dominantes. Pasó a ser La Modernidad, la Civilización, la Razón, el Progreso, la Historia universal, el único camino a seguir para “evolucionar”. Todo aquello que se le oponía fue sinónimo de barbarie, salvajismo, tradición, conservadurismo, irracionalidad. El sujeto burgués destruía al aristocrático pero comenzaba a oprimir al obrero, al campesino, al indígena, al negro y a multiplicidad de nuevos sujetos populares. Los diversos colonialismos de potencias imperiales (de Europa, USA, Japón) en África, América Latina y Asia tuvieron esa matriz “civilizadora” como mito movilizador y justificador de su accionar. La disolución de los

¹ Vasilachis de Gialdino (coord), Estrategias de investigación cualitativa, Barcelona: Gedisa, 2006. El libro es fruto de un trabajo colectivo de investigación y producción crítica de conocimientos elaborado desde el CEIL-PIETTE del CONICET.

mismos fueron (y son) el nacimiento (fragmentación) de los casi doscientos estados nacionales que hoy existen en el planeta.

De un hecho histórico y cultural, en un momento concreto y en una situación particular, la modernidad se fue convirtiendo en una filosofía de la historia. Se pasó así de lo descriptivo a lo normativo, de lo que es a lo que debería ser, se dejó de comprender las complejidades, las opresiones y se pasó a juzgar lo que “tendría que haber sido”. Muchos estudiosos e investigadores hicimos y hacemos este paso sin analizar las consecuencias epistemológicas del mismo. La Modernidad no era ya sólo un proceso histórico más, sino el camino ineludible, predeterminado, la evolución “natural” por el que debía pasar el conjunto de las sociedades. Un actor–sujeto (estado, nación, religión, patria, clase –burguesía/ proletariado/ pueblo/ campesinado/ intelectuales) debía cumplir ese rol emancipador y disciplinador al mismo tiempo.

También se debía invisibilizar que esos mismos países “desarrollados europeos” utilizaban sin tapujos ni remordimientos sus religiones cristianas como parte de su expansión cultural y como generadores de nuevos consensos y disciplinamientos sociales para sus “colonias”, “países coloniales” o “postcoloniales”. Cuando esos métodos coloniales fueron llevados al corazón del capitalismo, conocimos las guerras del hemisferio norte del siglo XX donde la Shoa con sus millones de muertos es la máxima – y desgraciadamente no única- expresión de esa barbarie racionalizadora.

Hermenéutica de la religión y ciencias sociales

La religión, lo religioso, las religiosidades son palabras y conceptos construidos históricamente y en sociedades precisas que el sólo hecho de querer definir las “de una vez y para siempre” ya nos predispone a clasificar, ordenar y valorar desde una visión dominante o hegemónica. Conceptos polisémicos cargados – al mismo tiempo y en una misma sociedad- de significados altamente pre-juiciosos o valorativos como irracionales o mágicos o sagrados o absolutos o liberadores que nos obligan a dejar de lado definiciones sustancialistas y definir a los agentes a partir de sus historias, relaciones y posiciones. Se trata así de interpretar lo religioso al interior del mundo social, no como algo separado sino como un caso – es cierto que particular, complejo, cargado de densidad histórica, con cierta autonomía, movilizador de la acción- más en la sociología de las creencias. Por eso, siguiendo a Pierre Bourdieu, recordemos que las relaciones de negociación como de competencia son el principio de la dinámica de un campo “y las prácticas y creencias religiosas son recibidas y reinterpretadas de manera particular por los diversos agentes, según el lugar que cada uno ocupa en la estructura social, que no está determinada sólo por un nivel de ingresos, sino en cada sociedad y en cada época por aquello que le permite posicionarse mejor en la jerarquía social correspondiente: conocimientos, recursos materiales, linaje, vinculaciones sociales y políticas, etcétera”.²

² Ana Teresa Martínez, Introducción. Religión y creencia en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, p. 22 en Pierre Bourdieu, La eficacia simbólica. Religión y política, Buenos Aires: Biblos, 2009 . La autora, especialista en la sociología reflexiva bourdiesiana, agrega a continuación:” en estos términos, la unidad de la religión en sociedades complejas no está dada por la unicidad de un mensaje, sino por un trabajo religiosa de unificación constantemente renovado que realizan los agentes autorizados, en el que los rituales, los símbolos, la disciplina, el reconocimiento de la autoridad, tienen tanta o más importancia que la uniformidad de la creencia. Vista desde aquí, la ortodoxia no es una cuestión fundamentalmente de ideas teológicas, sino sobre todo de reconocimiento y obediencia”.

Por eso la comprensión de las religiones, de los fenómenos religiosos, de las instituciones que lo llevan adelante y de las personas que creen ha sido durante siglos lugar de conflictos, múltiples interpretaciones y luchas por las palabras a utilizar. Este es un tema donde mayoritariamente lo que se estudia se vincula con lo que el investigador supone, cree o espera.

Sea la sociología de C. Marx como la de E. Durkheim o de M. Weber – por citas tres grandes corrientes de analizar las sociedades industriales- tuvieron a la religión como elemento central de los análisis.

La tradición marxiana hegemónica ha caracterizado a la religión como un engranaje de legitimación del orden social dominante. Independientemente del sistema económico que se trate (agrario, feudalismo, capitalismo, socialismo) la religión, en tanto ‘reflejo’ o “velo” o “ocultamiento” no escapa a los requerimientos y determinismos de la infraestructura económica. La religión es vista así como una “esencia” al margen de los conflictos de clase y de las utilidades históricas múltiples de lo religioso por los sectores dominados. Los trabajos de Engels y Gramsci tomarán otros caminos pero serán marginales en esa tradición.

Despojados de interpretaciones reduccionistas, las formas primitivas de la vida religiosa acapararon el interés de Emile Durkheim. Estudiando el sistema totémico australiano, el sociólogo francés observó el carácter constitutivo del lazo entre la religión y la sociedad y recuerda que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso y por ende las representaciones religiosas no son sino representaciones colectivas que expresan realidades colectivas.³

Max Weber remarcará la multicausalidad de los procesos históricos. Sus interrogantes y su abordaje de análisis han sido sustancialmente diferentes a los anteriormente enunciados. El interés por descubrir los factores comprensivos – la lógica de sentido desde los actores- de las características diferenciales de la modernidad occidental lo condujo a contemplar las afinidades electivas entre las creencias religiosas y los comportamientos e intereses materiales y económicos y viceversa. Concentrado en un caso histórico como es el surgimiento del capitalismo “racionalizado”, analizó las afinidades entre la ética ascética intramundana del protestantismo y la mentalidad metódica de la racionalidad capitalista como la diferenciación de esferas orientadoras de la acción humana⁴. Contrario a las interpretaciones unilineales e irreversibles de los procesos históricos, su enfoque metodológico permitió desentrañar los entrelazamientos históricos entre los sistemas religiosos y la diversidad de grupos e intereses sociales.

Secularizaciones múltiples realmente existentes

El proceso de secularización en las sociedades modernas (la dupla modernidad capitalista y secularización) también tiñó el debate en los orígenes del pensamiento sociológico y se proyectó en el campo de la ciencia social contemporánea. Se anunció una retirada de lo religioso y de sus elementos “mágicos” ante los avances del conocimiento científico. Se visualizaba en la secularización un inacabable proceso donde el progreso indefinido haría perder a las religiones su impacto en la sociedad. Recordemos el clásico de Peter Berger⁵

³ Emile Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, Madrid: Alianza Editorial, 2003

⁴ Max Weber, El político y el científico, Madrid; Alianza, 2001

⁵ Peter Berger : El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión, Buenos Aires: Amorrortu, 1971

donde presagiaba que, en el mundo moderno, las prácticas religiosas quedarían circunscriptas al ámbito de lo privado, perdiendo espacio en la escena pública.

Estas miradas que suponían lo religioso asociado a lo mágico, a lo privado, a funciones divinas o sagradas prefijadas y donde la ciencia y el progreso la irían haciendo desaparecer, en la actualidad han entrado en crisis. Vivimos en el siglo XXI una nueva presencia de lo religioso en el espacio público. Un autor nos recuerda para Europa: “Lo nuevo e inesperado de los ‘80 no fue la aparición de ‘movimientos religiosos nuevos’, ‘la experimentación religiosa’ o ‘la conciencia religiosa nueva’ (...) sino la revitalización y la asunción de papeles públicos por precisamente aquellas tradiciones religiosas que tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del renacer religioso habían dado por hecho que se iban tornando marginales e irrelevantes en el mundo moderno”⁶.

Por otro lado en América Latina, la configuración social e institucional se ha compuesto históricamente de rasgos de mayor articulación entre las esferas, en virtud de que lo político, lo religioso, lo simbólico y lo social se entrecruzan, se especifican, se dislocan y se corresponden. Desde otra perspectiva y a partir de nuestras investigaciones mostramos que la secularización no implicó en A. Latina en el XIX y el XX, ni la desaparición ni la privatización de lo religioso (el catolicismo integralista que hegemonizó el movimiento católico en el siglo XX jamás se autocomprendió en el espacio privado ni en las sacristías logrando construir una lógica de estructuración del espacio social que articulaba campos y los partidos políticos hegemónicos que gobernaron -conservadores, liberales, nacionalistas, militaristas, populistas, etcétera- utilizaron y recrearon legitimidades con símbolos y grupos cristianos ⁷), sino su recomposición y reconfiguración en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. Pluralización también de las creencias individuales y de una lenta pero prolongada desregulación institucional, traducida en una menor eficacia de los mandatos de los “especialistas” a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes.

Comprender hoy lo religioso y su vínculo con lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico en América Latina supone orientar entonces nuestra mirada a un doble proceso con sus propias particularidades históricas y sociológicas: la presencia diversificada de personas, grupos y organizaciones religiosas en diversos planos y esferas tanto en lo público como en lo privado, en la construcción de subjetividades como pautas para el accionar cotidiano y las transferencias, legitimidades y dislocaciones mutuas en el espacio que podemos llamar del poder y violencia simbólica donde se combina y entrelaza lo político - religioso.

Una hermenéutica de lo religioso – como de cualquier hecho y representación social- debe hacerse también desde una perspectiva comparada que nos permita “descentrar” y “descolonizar” concepciones y categorías. Así como el avance de la investigación en el campo religioso muestra diferencias entre las prácticas y creencias en EEUU comparada con Europa o entre franceses, ingleses, españoles o alemanes al interior de Europa o de los países arabe- islámicos del “cercano o medio oriente” con los islámicos-budistas-

⁶ J. Casanova, Religiones públicas en el mundo moderno, Madrid: PPC, 1994, p. 17

⁷ Un ejemplo: F. Mallimaci, La Chiesa Durante I Regime Populisti (1930-1960) en Varios Autores, La chiesa en America Latina . Il revescio dell storia, Asís : Cittadella Editrice, 1992.

Recordemos también que el Contrato Social de J.J. Rouseau recorrió América Latina por la traducción del argentino Mariano Moreno a principio del siglo XIX quien suprimió del texto todas las partes en las cuales el ginebrino criticaba a la religión

hinduistas del “extremo o lejano oriente” (eso sí, mirados desde el extremo sur que es Buenos Aires- hermenéutica local!!- quedan todos “lejísimos!!)

¿Y nuestro continente? Aquí era más sencillo. Éramos analizados como pueblos, sociedades y naciones del “extremo occidente” donde sea la influencia hispana/lusitana o indígena o negra o todas juntas había logrado un mestizaje del “realismo mágico”, de sociedades festivas, plenas de religiosidades exuberantes y de millones de personas pobres y religiosas. Sin conocer ni estudiar ni investigar (¿para qué si íbamos a evolucionar igual que Europa latina ?) se supone, se cree, se intuye, se supone que somos sociedades de práctica cristiana que llenan templos y mantiene “tradiciones” (palabra compleja, difícil, comodín, que dice todo y no dice nada ¡!) ancestrales . No importa que nunca hubo en A.Latina sociedad parroquial que moldeara y regulara creencias, símbolos e identidades en el largo plazo; que nunca hubo porcentajes de asistencia al culto similares a Europa o EEUU ni que los especialistas religiosos fueran comparativamente escasísimos en relación al “primer mundo” ni que el creer sin pertenecer y el creer por su propia cuenta fuera la manera mayoritaria de las identidades religiosas desde el siglo XVI hasta la actualidad. . ¡Fuimos y somos modernos sin esa modernidad. Si es así, ¿no será el momento de pensar en modernidades múltiples? ¿Y desde que categorías?

Por eso J. Casanova llama la atención en el análisis del capitalismo occidental (Europa y América) al necesario vínculo entre tipo de Estado, sociedad religiosa dominante (católica, protestante, ortodoxa o mixtas), tipo de estructura social y el desarrollo histórico concreto, destacando así las tres posibles explicaciones de la secularización que, según el autor, deben “mantenerse separadas en el análisis de largo plazo”⁸: declinación de la religión, diferenciación y privatización.

El proceso cultural y social vivido en Europa tuvo sus complejidades, particularidades y no significa entonces que debe reproducirse de igual forma en el resto del planeta. Conocerlo es valioso como uno de los caminos que toma la modernidad pero no como “modelo normativo” desde el cual juzgamos al resto de las modernidades. Reconocer modernidades múltiples⁹ y modernidades líquidas¹⁰ es salir de un “pensamiento único” que sólo ve un camino y una solución. Decir que tal país, tal grupo social, tal institución o persona es (o debe ser) “moderno”, es (o debe ser) “secularizado”, es (o debe ser) “religioso”, tiene una carga de valor en el mundo académico o social que va más allá de la supuesta nominación neutral y sirve para legitimar o deslegitimar, para aceptar o destruir.

Hace dos años participé en un coloquio internacional con expertos en el tema, especialmente europeos y norteamericanos sobre la situación religiosa. Un joven autor italiano – que venía de realizar estudios de posgrado en USA- presenta provocadoramente una mirada histórica diferente sobre los cambios históricos , brindando en el análisis un peso central a la presencia del Estado. Afirma que si la teoría que uno utiliza para explicar en el largo plazo las transformaciones de una sociedad es la de diferenciación por esferas (la política, la económica, la cultural, la religiosa), es en el complejo proceso de diferenciación social con característica de modernización dentro del cual se efectiviza la

⁸ J. Casanova, *ibid*, pag 27

⁹ S.B. Eisenstadt, *Multiple modernities*” en *Daedalus*, vol.129, nro 1, 2000.El autor dice, p.13, que los EEUU son “el primer caso de modernidad múltiple”, es decir donde una modernidad agrupa a diferentes modernidades religiosas en su propio seno y se da en una sociedad democrática con alta participación religiosa.

¹⁰ Z. Bauman, *La modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2003

“secularización”. Sin embargo, nos dice el autor, si aceptamos retomar la atención por lo menos al tardío Siglo XVI, un espectáculo (diacrónico) inesperado –según el- se nos manifiesta. “En síntesis, no tanto la Reforma en particular, cuanto los eventos socio-políticos que toman forma entre el fin del siglo XVI y la primera mitad del XVII ... son los que aparecen lo suficiente, sino como un freno, al menos como una deformación y una distorsión del proceso de creciente diferenciación funcional de la sociedad. Estado es el nombre tentativo político de re-organizar la integración y de diferenciar la sociedad. Estado es entonces el nombre del proyecto de secularizar una religión hegemónica de la sociedad- admitiendo que haya efectivamente existido cualquier cosa parecida en Occidente – sustituyéndola en su hegemonía organizada, cultural e institucional”¹¹.

Una vez más vemos en funcionamiento el análisis de hechos y las normas que debían haberlos determinado. El autor afirma una teoría – la de la diferenciación por esferas – y considera al actor Estado como el que “deformó y distorsionó” lo que tendría que haber sido... Por eso cree, que en las experiencias donde hubo – según el autor- “menos estado”, la libertad religiosa se expandió (EEUU) y donde hubo mayor intervención (Francia) se produjeron “anomalías”. Más allá de esas interpretaciones, me importa subrayar sus preocupaciones. Se trata de : “Comprender mejor la matriz común y las profundas diferencias entre modernización europea-continental y modernización anglosajona, descubrir fuertes motivos de renovado interés para las subvariantes británica e itálica (a partir del “extraño caso” del Estado pontificio), comprender mejor la fragilidad de la institución de la *laïcité* y no de aquella ligada a la *religious freedom*, que encuentra con la aceleración de la modernización social (diferenciación por funciones de la sociedad) relaciones con las investigaciones y el debate en torno a la modernización «avanzada» o «múltiple», modernización «reflexiva» y aquella probable ilusión óptica de la <<post-modernidad>>”.¹² Más allá de lo polémico, lo valioso del autor es que introduce el tipo histórico y concreto de Estado-nación (con sus intereses y conflictos particulares) que se crea y reproduce desde el XVIII y el XIX como un actor central en el tipo de secularización que se producirá en los espacios nacionales. ¿No deberíamos nosotros en América Latina darle mayor importancia en nuestras investigaciones históricas y sociológicas al actor Estado (y los diferentes vínculos con la sociedad política y civil según contextos y momentos) y ver su accionar en el largo plazo en estas temáticas? Los estudios comparativos que estamos haciendo nos muestran que es un camino fructífero para una mejor comprensión de nuestras sociedades.¹³

Una pregunta para finalizar esta primera parte de una hermenéutica comprensiva del fenómeno religioso. ¿Desapareció alguna vez lo religioso como para hablar de un retorno de lo religioso o de un resurgimiento de lo sagrado o de la revancha de Dios?¹⁴ La pérdida

¹¹ Luca Diotallevi, “Il dibattito sulla secolarizzazione e il caso italiano” en *Religión e Societá*, Revista di Scienze Sociali della religione, nro. 57, 2007, Firenze University Press, p.169

¹² Diotallevi, op.cit., pag.170

¹³ Néstor Da Costa (org), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH- ALFA, Montevideo, 2006

¹⁴ Numerosos números de nuestra revista *Sociedad y Religión* se han ocupado de la dupla secularización y modernidad. El número 5 de diciembre de 1987 Floreal Forni critica las perspectivas “clásicas y estereotipadas en la hipótesis de la secularización. Desaparición o privatización de lo religioso, adaptación a la modernidad por transformación interna” El número 13 de marzo 1995 estuvo destinado a responder esta pregunta donde la idea de la secularización como debilitamiento de lo religioso se ponía en dudas. Colegas brasileños, chilenos, peruanos y argentinos, una vez más insistíamos en crear categorías desde nuestras

de autoridad de las instituciones sobre la vida de los creyentes no es sinónimo de la desaparición de las creencias religiosas ni mucho menos de pérdida de poder. Una hermenéutica de lo religioso que solo se preocupe de aquello que lo dominante dice que es religión y olvide que es un campo donde se disputan interpretaciones y nominaciones varias sobre la espera y las creencias, está llamada al fracaso.

Debemos afirmar entonces que nuestras sociedades reestructuran y recomponen continuamente sus creencias y esperanzas, entre ellas las religiosas. Las ofertas y demandas religiosas se hacen presentes en un mercado cada vez más amplio –el mundo globalizado- y competitivo –sociedad mediática y de la información. Las investigaciones nos muestran una religión en movimiento con efervescencias y desmagizaciones, comunitarismos e individuaciones múltiples, nomadismos y certezas, donde magos, sacerdotes y profetas coexisten, luchan y se enfrentan en una misma sociedad.¹⁵ Más que muerte de dioses podemos hablar de guerra de dioses, es decir conflictos entre creencias intransigentes y otras difusas; entre éticas exclusivistas y otras que se nutren de dioses varios; entre promesas para el instante y promesas para el avenir...¹⁶

No es fácil pero en las investigaciones debemos una vez más estar atentos de los que pasan del análisis a la normativa, de los hechos y representaciones a una teleología de lo que debería ser, de las múltiples acepciones del concepto secularización a una teoría social universal de la secularización y modernización donde la diferenciación moderna necesariamente supondría marginación y privatización de lo religioso o que la presencia en el espacio público de las religiones suponen (supondrían) peligro necesariamente a las democracias.

Secularización en perspectiva sociológica, histórica y filosófica: cuatro perspectivas

Trataremos de analizar entonces las diversas maneras de comprender la secularización en perspectiva sociológica e histórica-filosófica. En primer lugar “la clásica” (o la tradicional?) o la que surge de teorías (liberales?marxistas?modernas? de la modernización que es la de “pérdida o privatización o invisibilidad o desaparición de lo religioso en el largo plazo” . Los datos cuantitativos muestran – especialmente en países democráticos - la descalificación continua de las formas instituidas de las religiones dominantes que tiene como dato central la disminución de las prácticas culturales determinadas por las autoridades religiosas. Al mismo tiempo se pasa de “creer” que Dios o algo exterior es el responsable de lo que sucede, a “creer” que las instituciones, las personas, uno mismo es el responsable de lo que hace.

Sin negar esa pérdida cuantitativa en la participación al culto, hubo en los últimos años miradas más amplias. Se trató de analizar nuevas formas de creer, la recomposición en y de las creencias religiosas y la persistencia de un universo simbólico creyente disponible para distintas acreditaciones y reempleos inéditos.

Esta perspectiva abrió nuevos caminos para el estudio de las religiones más centrado en las creencias de las personas y en la individuación que en la sola institución. Las personas no dejan de creer – nuestros trabajos de investigación así lo muestran también en la

realidades profanas y sagradas, tradicionales y modernas, políticas y religiosas, racionales y emocionales, no separadas sino vinculadas y dislocadas al mismo tiempo.

¹⁵ Recomiendo ver la página de nuestro grupo de “Sociedad, cultura y religión” del CONICET en www.ceil-piette.gov.ar y allí la encuesta académica sobre creencias y estructura social del 2008.

¹⁶ Michel Lowy, Guerra de dioses, Siglo XXI, Buenos Aires, 1996. El autor realiza un seguimiento de la sociología weberiana y marxista sobre el vínculo entre éticas religiosas y opciones políticas.

Argentina - sino que hay un proceso de reorganización de las significaciones inseparable de la no credibilidad en los dispositivos oficiales/institucionales del creer. Dice Hervieu Leger “ es posible verificar una destrucción de las modalidades tradicionales de la afiliación religiosa y al mismo tiempo una recomposición de la memoria compartida y la utilización inédita de referencias simbólicas largamente desconectadas del creer prescripto en la institución... hay un debilitamiento de las religiones instituidas y recomposiciones de las creencias contemporáneas”¹⁷. Este proceso lleva el nombre en Europa de hipermodernidad, modernidad reflexiva o posmodernidad.

Por otro lado lo descripto para Europa, en Argentina y América Latina es el proceso de larga duración. No se participa ni mayoritariamente ni periódicamente en el culto oficialmente instituido desde hace lustros. ¿Alguna vez fue lo contrario? A diferencia de Europa no provenimos de una sociedad parroquial masiva. Eso sí, participa del culto una pequeña proporción de la población (¿blanca, dominante, dirigente?) desde hace siglos. Esa “ritualización de la participación cultural” no fue ni se lo ha internalizado entonces como una “obligación” o “falta” pues no hubo (no pudo) un disciplinamiento clerical ni violencia simbólica que lo sostuviera en el largo plazo. Tampoco se consulta al especialista/sacerdote formal periódicamente puesto que es un “bien escaso” desde siglos en América Latina. Las familias, por ejemplo, decidieron por su propia cuenta controlar sus cuerpos y nacimientos de hijos a mediados del siglo XX más allá de estados, partidos e iglesias natalistas. Chamanes, curanderos, manosantas, sanadores, charlatanes, profetas y brujos varios comparten/compiten con los “especialistas” en la cura de almas ensanchada...Contemporáneamente estos vínculos están cambiando en el mundo evangélico con los pastores de “proximidad”. ¿Quiere decir esto que no son tenidos como cristianos o no se reconocen como tales? ¿Significa que no tienen vínculos con los “institucional” y formarían algo al margen y autónomo? Serían afirmaciones presurosas y equívocas. Eso sí, se hace uso masivo de referencias simbólicas religiosas (cristianas, indígenas, afros, mediáticas, etcétera) “oficiales” y “no oficiales” desde un extendido cuenta tropismo religioso sin que eso signifique conflicto o rechazo institucional. Creer sin pertenecer es una identidad de siglos en nuestras sociedades. Lo que sí está en juego es el criterio de autoridad o mejor dicho el tipo de lazo social que recrea los vínculos de autoridad. ¿Qué nombre le pondremos a este proceso? ¿Premodernos sin postmodernidad? ¿Será la individuación de la escasez o de lo provisorio o del sufrimiento o de lo efímero o “la realmente existente”? ¿Ante tanta inflación de conceptos y categorías elaborados en y para otras realidades es importante saber primero de que estamos hablando ;

Una segunda perspectiva del análisis de la secularización podemos realizarlo desde miradas más históricas y filosóficas – de fuerte influencia alemana- que insisten en la problemática de la transferencia y legitimidad mutua. Blumenberg por un lado rechazando que la secularización sea sólo continuación de la teología y Lowith, Schmitt y otros viendo más continuidades que rupturas. La modernidad – según estos analistas - al negar su origen religioso es sospechada de usar una lengua, una cultura, un imaginario que no es de su propiedad y donde ella no controla ni la proveniencia ni el significado ni la historicidad.¹⁸

¹⁷ Hervieu Leger, Daniele, Producciones religiosas de la modernidad en F. Mallimaci (comp.) *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires: Colihue, 2008

¹⁸ *Modernité et secularisation*. Hans Blumenberg, Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS Editions, Paris, 2007. Conjunto de artículos de un coloquio del mismo nombre celebrado en Paris I, Sorbonne, en 2004. Excelente texto que nos muestra la importancia de una reflexión filosófica que vaya más allá del solo campo académico de la sociología de la religión.

Recordemos que Kart Lowith¹⁹ manifestaba hace tiempo que “toda la filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, es decir de la interpretación de la historia como historia de salvación”. Atribuía esta concepción al hecho de ciertos vínculos entre las raíces cristianas y las maneras de auto comprensión de la modernidad europea, entre la visión del mundo basada en la fe en un Dios que libera y la similar de los filósofos en la escatología y promesas de la historia, del “tren de la historia”. Otro autor C. Schmitt decía que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados. Y no lo son sólo debido a su evolución histórica... sino también con respecto a su estructura sistemática. En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología”.²⁰

Si la modernidad reivindica la independencia y/o emancipación (edad adulta) en relación a su pasado cristiano (edad de niño) en Europa, la secularización es un concepto vinculante. Designa a la vez la “transferencia de lo trascendente a lo profano” (Dios a la Diosa Razón o a la Patria o a la clase, de la totalidad de la Iglesia a la totalidad del Estado, la mano creadora de Dios a la mano invisible del mercado, de la Providencia al Progreso , de la segura venida del Reino de Dios a la segura llegada de la sociedad sin clases o del mercado total , del paraíso de Adán y Eva a los paraísos terrenales, del concepto de pecado al de delito) y por otro lado también significa la valorización histórica de un mundo, de un sujeto, de un individuo que quiere comprenderse emancipado y libre primero de toda tutela religiosa o teológica o clerical y luego estatal o política o familiar o étnica o etcétera. Vive una tensión permanente entre la búsqueda, pretensión y promesa de mayor autonomía y felicidad y el encuentro o desencanto o desmagización o angustia o regreso inesperado de aquello que se había rechazado o dado por muerto.

Pero secularización es también la transferencia de esquemas, contenidos y representaciones del mundo judeo - cristiano especialmente, como diría Max Weber hacia su principal competidor, el mundo de la política en sentido amplio. Por eso otros autores llegan a afirmaciones más contundentes: “La modernidad, en casi todos sus aspectos, es entonces reducible a su matriz religiosa escondida... toda la modernidad esta investida por esa dimensión de sentido a la vez omni-presente y escondida”²¹

Nuestras investigaciones en Argentina nos señalan la necesidad de mostrar un espacio o campo que incluya lo político y religioso en una misma matriz de análisis dado los vínculos históricos, simbólicos, las transferencias mutuas y encuentros/conflictos que existe entre el mundo político y el mundo religioso. Más aún, vemos como la crisis de representación y de creencias tiene vasos comunicantes entre ambas esferas. La efervescencia social puede “recargar” al mundo político y al religioso; la desmagización puede desalentar compromisos políticos y/o religiosos; la crisis de un mundo puede significar el reemplazo por el otro y donde ni uno ni el otro han logrado eliminar a sus competidores. Además, como algunos historiadores sugieren, en el proceso de independencia de España esos vínculos religiosos no son eliminados sino reelaborados, resignificados y asumidos por el Estado (por ejemplo el Patronato – potestad de presentar la nómina de obispos- estará en funcionamiento en nuestro país hasta 1966) : “ese (nuevo) Estado es en buena medida el

¹⁹K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. University Of Chicago Press, 1949. Traducción al frances: *Historie et salut . Les présupposes théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 2002.

²⁰ C. Schmitt, *Teología política* , Ed. Struhart, Buenos Aires, 1998, p.43

²¹ Myriam Revaul d'Allones, « Ce que disent les modernes. « Secularité » ou « secularisation » ? » en *Modernite et secularisation*, CNRS editions, Paris, 2007, p.47

constructor de la Iglesia, en ambigua, cambiante y a menudo contradictoria colaboración con la Santa Sede... (se construye) bajo la única jurisdicción admitida: la de ser funcionario del Estado que era a partir de entonces el prelado diocesano”²²

Discusión no finalizada entre la modernidad como un proyecto autónomo de la razón y la reflexión sobre la autonomía del proyecto moderno con sus antecesores. ¿Cuanta transferencia de categorías teológicas cristianas siguen vigentes en la modernidad? O de otra manera ¿cuantas de esas categorías se han secularizado pero guardan su trasfondo y sentido cristiano? ¿La teoría del progreso histórico, del tren de la historia es una continuidad profana de las teodiceas cristianas? ¿Los conceptos de la política contemporánea, son conceptos teológicos judeo- cristianos secularizados? Una historia crítica y a veces negativa del Progreso (secularización de la Providencia) y de la modernidad dada su asociación a países y culturas imperiales –visto sus consecuencias opresoras, colonialismos y horrores en la historia mundial como es el Holocausto, las bombas en Hiroshima y Nagasaki, las guerras preventivas, los daños colaterales, la pobreza que se extiende, etcétera- ¿significa un rechazo a la secularización y un resguardo o regreso a lo religioso? No se trata tanto de discutir de donde proviene la modernidad sino, y sobretodo aquello que ha prometido y promete: entre su lenguaje y sus realizaciones, entre lo que “dice” y lo que “hace”, entre las utopías y los hechos históricos, entre una y múltiples modernidades.

El uso de estos y otros vocablos debe ser precisado en cada estudio, investigación y tipo de reflexión. No es lo mismo una filosofía de la historia (¿la hay, se puede realizar, desde dónde?), que un análisis histórico y/o sociológico preciso, particular y contextualizado. Esto no significa intentar tener una mirada global sobre nuestro sistema –mundo. La actual globalización nos puede mostrar que aquello que supusimos universal era la historia de una sociedad, una nación, una cultura, un Estado, un tipo de modernidad. Debemos hacer un esfuerzo epistemológico por comprender la globalidad sin rechazar o deslegitimar las diferencias Llegó el momento de renunciar a explicar la totalidad de la historia universal desde un solo centro y recuperar varios centros. Si hay modernidades múltiples hay también secularizaciones múltiples²³. Para ello es central el diálogo de la sociología con la historia y con la filosofía que se suma al ya iniciado con la antropología.

Estado, sociedad política y grupos religiosos compiten por las legitimidades, creencias y capitales sociales, económicos y simbólicos construidos en la larga duración. Aquí no interesa tanto la pérdida o recomposición sino la transferencia y legitimidades mutuas de concepciones judeo – cristianas al funcionamiento del Estado, el derecho, los partidos políticos, la filosofía, la utopía (y viceversa) en contextos regionales y locales particulares. El catolicismo puede ser así analizado como populismo de sustitución o el populismo como catolicismo de sustitución. Se viven dislocaciones mutuas de largo plazo y de una profunda densidad histórica (Decimos judeo –cristianas pero será necesario hacerlo del mismo modo para las otras modernidades construidas desde culturas islámicas, aztecas, budistas, incas, zulúes, hindúes, confucianas y sobretodo híbridas, mestizas, mezcladas como son todas vistas en el largo plazo!!!...).

²² R. Di Stefano, “Política y religión: problemas conceptuales del estudio de sus vínculos durante la primera mitad del siglo XIX argentino” en *Sociedad y Religión*, nro.28/29, Buenos Aires, 2007,p.132

²³ Ya comienzan a aparecer trabajos que plantean esta temática. Una vez más aparecen desde los EEUU. Desafío para el resto de los investigadores!! Alfred Stepan, "[The Multiple Secularisms of Modern Democracies](#)," Capítulo del libro *Rethinking Secularism*, edited by Mark Juergensmeyer, 2007.

Una tercera mirada está relacionada a la triada ciencia /racionalidad/ mundo burgués y obrero contra religión/irracionalidad/mundo campesino en la cual se vincula secularización al proceso de racionalización y a la religión se le adjudica el de la irracionalidad. Desde una perspectiva histórica veremos el surgimiento y consolidación de esas premisas que suponen, desde concepciones deterministas que anuncian que con el correr de los años, la racionalidad eliminaría las creencias religiosas. No hay ningún trabajo empírico y de largo plazo que haya demostrado científicamente esta afirmación.

Una cuarta mirada es la que presenta a la sociedad formada por esferas, espacios, y/o campos donde se compite y lucha por la dominación, legitimidad y el poder de nominar. Campo económico como prioritario y central en una sociedad capitalista y acompañado por otros como el cultural, social, educativo, artístico y por supuesto el de las creencias, político y religioso. Se trata así de analizar diferentes esferas entre las cuales la religiosa sería una más e igual a las otras con su propio proceso de dioses y diablos, desmagización y racionalización.

La relectura de esta larga cita de Weber nos recuerda que es un tema central a la racionalidad capitalista "...Los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible... Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no solo aunque no sea bello, sino porque no lo es y en la medida en que no lo es...también sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es...Pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores. Cómo puede pretenderse decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el de la alemana es cosa que no se me alcanza. También aquí son distintos dioses los que entre sí combaten. Y para siempre...Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico, y es cada individuo el que ha de decidir quien es para él Dios y quién el demonio. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes personales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha".²⁴

Queda claro que una hermenéutica de la religión que compare las modernidades múltiples y los diversos factores religiosos no puede ser construida con atención exclusiva a fenómenos que conciernen prioritariamente a una interpretación de la modernidad (la Europea central o la de USA con su particular desmagización, racionalización y diferenciación o ni a un único vínculo entre estado, religión y sociedad (los que dividen en estancos separados la religión y la política como si fueran lo privado y lo público respectivamente), ni a un solo tipo de sistema religioso (las organizaciones judeo - cristianas) y a una sola dimensión de la religiosidad (el tipo de participación en el templo que construyó prioritariamente la sociología de la religión).

Las modernidades – a su manera- son también productoras de religión que pueden sumarse o disputar o pelear por la nominación y clasificación del campo de los bienes de salvación y liberación a las instituidas. Por eso es necesario recordar que es fundamental salir de un tipo de reduccionismo positivista para analizar los fenómenos sociales – hechos y representaciones- desde una doble hermenéutica, de interpretar sobre la interpretación: la de

²⁴ Max Weber, El político y el científico, Madrid. Alianza Editorial, 2001, pp.217-219. Conferencias dadas en 1919, al poco tiempo de finalizada la primer guerra europea.

los sujetos que investigamos - personas que ya tienen su propia interpretación “estructurada”, hecha “habitus” , producto de relaciones de clase, etarias, de géneros, étnicas y religiosas - y las categorías y subjetividades – también producto de relaciones de clase, etarias, de géneros, étnicas y religiosas y de la eficacia y poder simbólico que poseemos (más allá de nuestras voluntades) como propietarios de un saber especializado - que utilizamos los que las investigamos.