

## Sobre la teoría de la secularización

Néstor Da Costa\*

Entre el 14 y el 16 de julio tuvo lugar en la Universidad de Shanghai, China, un encuentro internacional titulado «Globalización, valores y pluralismo», que tuvo entre sus tópicos centrales cuatro énfasis: 1. Secularización y sacralización, 2. Pluralismo: cultura y religión en diálogo, 3. Ritualización: elección y acción en el mundo contemporáneo, y 4. Teoría y metodología para el estudio académico de las religiones. El evento estuvo organizado por el Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad y el Liberal Arts Collage de dicha universidad.

La Universidad de Shanghai busca desarrollar el estudio académico de los fenómenos religiosos con similitud a la organización de este campo de estudios en las universidades norteamericanas. En ellas existen los Religious Studies Department, donde el objeto de estudio es lo religioso y las perspectivas son multidisciplinarias, a diferencia de las tradiciones de las universidades latinoamericanas o europeas, que suelen organizar el estudio de lo religioso desde una disciplina, por ejemplo, la sociología de las religiones, la antropología de las religiones, la historia.

En la conferencia participaron personas de 14 países, entre los cuales se encontraban la presidenta y el secretario ejecutivo de la American Academy of Religion. Asistieron profesores de África, Europa, Asia y solo uno de América Latina. Además de las ponencias centrales del evento se contó con setenta estudiantes de doctorado, lo que enriqueció el trabajo de esos días y permitió varios diálogos en múltiples direcciones.

\* Doctor en Sociología, coordinador internacional de Proyecto Alfa «Religión y modernidad en América Latina y Europa», por el Instituto Universitario CLAEH, de Montevideo; director del Departamento de Ciencias de la Religión de la Universidad Católica del Uruguay. Miembro de la American Academy of Religion y la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones.  
✉ ndacosta@gmail.com

Reflexionar desde China, en un mundo global y una ciudad cada vez más cosmopolita e internacional, con 19 millones de habitantes, fue una oportunidad única de contrastar, de encontrarse con las peculiaridades culturales de los participantes así como de sus diferentes perspectivas.

El artículo que sigue fue presentado en esa conferencia y se ubicaba en el primer énfasis mencionado, «Secularización y sacralización».

## ASUNTOS PREVIOS

La elaboración de reflexión sociológica es situada, tiene que ver con dónde y en qué contextos se produce y es necesario tenerlo presente. Un problema frecuente es la pretensión de universalidad que muchas veces conllevan ciertos enunciados, que desconocen los contextos culturales e históricos en que se desarrollan y pretenden aplicarlos a contextos diferentes. Como dijera Le Goff, la verdad es hija del tiempo y de la geografía.<sup>1</sup> Somos hijos de una forma de ver el mundo, aquella en que hemos sido socializados y dentro de cuyos parámetros culturales se desarrolla nuestra vida. Ello es inevitable y nos plantea la necesidad de historizar los conceptos y recordar que los paradigmas o formas de pensamiento son también construcciones sociales e históricas.

Para situar mejor mi exposición debo decir que vengo de un pequeño país del sur de América Latina, pero la reflexión que compartiré hoy está impregnada también por la forma en que ha sido estudiado el tema en Europa y Estados Unidos.

## LA SECULARIZACIÓN: UN TÉRMINO POLISÉMICO

Hablar de secularización hoy en día implica inevitablemente hacer varias salvedades. En primer lugar hay que decir que el término *secularización*, al menos en sentido sociológico, no tiene un significado único, es polisémico y a lo largo de muchos años ha sido utilizado con diversas perspectivas, evocando asuntos diferentes, en situaciones y contextos distintos. Es un término que ha sido objeto de controversias varias en la medida en que se ha identificado con situaciones y hechos no siempre homogéneos, y evoca diversos aspectos de la realidad entre los que podemos encontrar los términos: desacralización, privatización, descristianización, desencantamiento, laicización o laicidad, por ejemplo.

El paradigma de la secularización ha sido hegemónico en las ciencias sociales y quizá ha ejercido una hegemonía poco clarificada en tanto la diversidad de significados contenidos en el término. Para intentar una aproximación a este concepto hagamos un rápido repaso. Comencemos por los clásicos y la visión comteana que hace referencia a las diversas fases de la historia de la humanidad pasando desde una fase teológica primitiva, a través de una fase metafísica intermedia para culminar en el estadio de la edad positiva, dominada por las ciencias empíricas. Sigamos con Spencer quien en continuidad con la

---

1 J. Le Goff: *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996.

perspectiva anterior se refiere a la secularización como una evolución irreversible de las formas de religión mágico-míticas a una primera *laicización* del pensamiento.

Estas corrientes nos presentan la secularización como un fenómeno por el cual la ciencia gana autonomía y se independiza de la relación que le fuera impuesta por la ortodoxia teológica durante siglos.

Recordemos también a Marx, que pensaba la religión como parte de la superestructura de la sociedad y la catalogaba como *opio de los pueblos* y que también iba a desaparecer. Es inevitable mencionar a Max Weber, que ha desempeñado un papel central en la sociología de la religión, y en este caso tenemos que citarlo con una prevención. Durante prácticamente un siglo nos hemos referido a él a través de su concepto del *desencantamiento del mundo* que, se entendía, conllevaba el distanciamiento y la emancipación de los ámbitos político-económicos de justificaciones de tipo religioso así como a la pérdida de influencia de lo religioso en sentido amplio y de lo religioso en sentido institucional, en nuestras sociedades.

Pero hace muy poco se nos ha hecho notar que la traducción dada por válida como *desencantamiento del mundo* no se ajustaba a la expresión original en alemán que debiera haber sido traducida como *desmagización del mundo*. Así lo ha puesto de relieve Jean Pierre Grossein,<sup>2</sup> entre otros. Ello implica una necesaria y profunda revisión de un concepto que no era tal, ya que «la expresión alemana designa un proceso de rechazo y eliminación de la magia, sea en el campo de matriz teórica y práctica del mundo o sea en el campo religioso, en la recusación y rechazo de toda concepción mágica de salvación, el formidable éxito de la fórmula “desencantamiento del mundo» (calcada de la traducción de Parsons) presenta sus ambigüedades».<sup>3</sup>

Así, durante muchas décadas hemos utilizado y nos hemos referido a secularización en perspectiva weberiana en relación a un concepto que no era más que una mala traducción. Esto nos implicará una amplia revisión y readecuación de lecturas dadas por válidas y prácticamente esenciales, basadas en la incorrecta traducción del trabajo de Weber.

Durante los años sesenta del siglo pasado, el paradigma de la secularización tomó un lugar claramente central en la reflexión sociológica. Dos énfasis se sumaban al término; por un lado el referido a los impactos de la modernización industrial en lo religioso y por otro en atención a investigaciones empíricas que daban cuenta de la caída en los indicadores de práctica de los creyentes (sacramentos, culto) así como de los cambios y abandono de muchos sacerdotes, pastores, religiosas y religiosos de sus

---

2 Citado en F. Mallimaci: *Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina*, <<http://www.ceil-piette.gov.ar/investigadores/fmallimacipub/2008cpara.pdf>>, donde se deja constancia de que «las últimas fuentes revisadas y corregidas por especialistas, la edición de *Lethique protestate et l'esprit du capitalisme* a cargo de Grossein y publicado en París por Gallimard (2003) ponen de relieve esta situación», recordando que recién en 1993 se contó por primera vez en alemán un texto con las dos versiones comparadas y juntas. Marcel Gauchet, en su libro *El desencantamiento del mundo, una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005, ya incorpora la traducción correcta, sin detenerse en remarcarlo.

3 Grossein, o. cit.

funciones ministeriales. Bryan Wilson consideró la secularización como un proceso irreversible de pérdida de influencia de las iglesias enfrentadas con la sociedad, originado en la racionalización y la burocratización de los sistemas industriales.<sup>4</sup>

El sociólogo italiano Sabino Acquaviva, a comienzos de los sesenta, se había referido a la secularización utilizando el concepto de *crisis de lo sagrado*, que en un primer momento de su obra veía como conducente a una futura desaparición de la religión, aunque con el paso del tiempo moderó esa visión. La teoría desarrollada en su libro *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial*,<sup>5</sup> se basó en la utilización de indicadores que se retrotraían al siglo XVI en adelante y se orientaba a dar cuenta de su declinación frente a la sociedad industrial. Por esa vía, en que los indicadores de práctica eran confundidos con indicadores de religiosidad, el futuro de la religión estaba claro: iba rumbo a su desaparición.

Estas posiciones mencionadas, explícita o implícitamente incluían el declive de lo religioso y su futura desaparición como fenómeno inexorable, pasando por etapas de privatización y pérdida de relevancia. Para algunos la religión era una rémora del pasado afirmándolo desde una perspectiva positivista, o el opio de los pueblos leyendo la realidad desde posturas marxistas.

Sin embargo, lo religioso cobró nuevas dinámicas y formas de expresión pasando a tener mayor visualización y presencia pública. La tan mentada desaparición de la religión no solo no se concretó, sino que en cierta manera se siguió el proceso contrario.

## LAS CRÍTICAS A LA SECULARIZACIÓN

David Martin fue uno de los primeros en reaccionar contra el concepto de secularización, al afirmar que este estaba preso de deformaciones ideológicas, generalizaciones superficiales y distorsionadas que no daban cuenta de los procesos y situaciones específicas. Si el concepto no podía explicar la realidad que se supone debía explicar, propuso lisa y llanamente la eliminación del término *secularización* del vocabulario sociológico.

También podemos referirnos a la crítica hecha por Joan Estruch en su artículo «El mito de la secularización».<sup>6</sup> Señalaba que la teoría de la secularización se presentara como un conjunto de principios con pretensión de validez universal y resumía en cuatro las distintas posiciones distinguibles dentro del concepto de *secularización*: a) la secularización como expresión de la creciente decadencia de la religión y su futura desaparición, b) como reflejo de la progresiva mundanización de lo religioso, c) como proceso de autonomización y de independización de la sociedad frente a lo religioso y d) como desacralización del mundo. Criticaba también el encubrimiento ideológico implicado en el concepto.

4 B. Wilson: *Religion in Secular Society*, Londres, Watts, 1966.

5 S. Acquaviva: *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial*, Bilbao, Mensajero, 1972.

6 J. Estruch: «El mito de la secularización», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco, *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

Un año antes, en América Latina, Cristián Parker también se refería al concepto de *secularización* afirmando que era un término complejo y de múltiples significados y concluyendo que la mencionada «teoría de la secularización se bate en retirada». <sup>7</sup> Criticaba la aparente unidad conceptual del término que en realidad encubre una multiplicidad de fenómenos, reclamando su análisis histórico concreto y reafirmando que «en ningún caso parece darse una decadencia irremediable de la religión» y que «más que hablar de decadencia habría que redefinir el proceso de secularización como un proceso de transformación de la conciencia y del sentimiento religioso, transformación que se da a varios niveles y en diversos planos del código simbólico». <sup>8</sup> Sumaba una peculiaridad: «en América Latina las teorías de la secularización hacen crisis con mayor evidencia que en los países europeos». <sup>9</sup>

En 1999, Rodney Stark publicó su artículo «Secularization, R.I.P. ('descanse en paz')», <sup>10</sup> en el que criticaba duramente el concepto de secularización afirmando que nunca había sido consistente con los datos provenientes de la realidad empírica. Asimismo argumentaba que durante siglos los científicos sociales han venido prometiendo el fin de la religión y eso no se verificaba en los hechos. Criticó la presunta declinación de lo religioso y la categorizó como mito.

## LA INSUFICIENCIA DEL TÉRMINO

### Y NUEVAS LECTURAS DEL FENÓMENO

La pérdida de capacidad explicativa del término frente a las experiencias históricas concretas pasó a ser evidente y los reclamos hacia el uso del término fueron en aumento, ya fuera demandando una readecuación o su caducidad. En ese contexto aparece el clarificador trabajo de José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, <sup>11</sup> al que le dedicaré mayor espacio.

Casanova plantea que los sociólogos han abrazado durante décadas y en forma acrítica el término secularización y la teoría de la secularización, construida sin referencias empíricas ciertas y que había logrado un increíble estatus de casi axioma, ya que funcionaba sin que nadie lo demostrara o contrastara empíricamente. Asimismo critica la rapidez y la forma en que los estudiosos comenzaron a dar por finiquitado el tema abandonando el término o más bien la teoría de la secularización.

---

7 C. Parker: *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 R. Stark: «Secularization, R.I.P. (Rest in Peace)», en *Sociology of Religion*, Fall 1999, vol. 60, 3, p. 249.

11 J. Casanova: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

Propone distinguir la *secularización* como concepto, de la *teoría de la secularización*. Sobre el concepto, más allá de la etimología de la palabra medieval *saeculum* ('siglo', 'mundo'), nota un segundo momento vinculado al derecho canónico, donde el término se refiere al proceso canónico por el cual una persona *religiosa* abandona su ministerio y vuelve al *mundo*. En tercer lugar alude al significado vinculado a la expropiación por el Estado de bienes de la Iglesia Católica. El itinerario del concepto refiere a la existencia en algún momento de la Europa medieval en que la vida estaba estructurada en dos mundos o dos esferas heterogéneas, la religiosa y al secular.

Casanova marca el gran nivel de aceptación que tuvo la teoría de la secularización, afirmando que fue la única capaz de alcanzar una posición claramente paradigmática dentro de las ciencias sociales modernas, de tal magnitud que quedó incontestada sin que fuera necesario demostrarla. Se daba por sentada. Pese a la crítica de la teoría y su centralidad apriorística, no propone desecharla sino examinarla más detenidamente y destacar sus elementos constitutivos, en virtud de la vinculación que la teoría de la secularización tiene con las teorías de la modernidad.

Como había sido enunciada y con sus múltiples significados adquiridos históricamente, se hacía necesario distinguir en la teoría de la secularización los componentes propios de los conceptos provenientes de la crítica a la religión de la Ilustración y reconocerle lo referido a la diferenciación y autonomía de las esferas de la vida social, así como separarla de los componentes que le asignaban a la religión su futura desaparición. El error, manifiesta Casanova, es haber confundido «los procesos históricos de secularización propiamente dichos, con las consecuencias vaticinadas que se suponía que aquellos procesos tendrían sobre la religión».<sup>12</sup> Propone entonces distinguir entre los elementos que componían la teoría de la secularización, uno central o tesis propiamente dicha y dos elementos secundarios o subtesis.

El elemento central —afirma— está constituido por la tesis de la diferenciación de las esferas seculares (Estado, economía, ciencia) en relación con la esfera religiosa, en tanto que las dos subtesis que son la de la decadencia de la religión, por un lado, y la de la privatización de lo religioso, por otro. Por este camino acota la teoría de la secularización a la tesis de la diferenciación y la despoja de dos componentes que hasta el momento parecían ser parte de la propia teoría, afirmando lo que la empiria ha venido demostrando, esto es, que la religión no tiende a desaparecer, por un lado, y por otro, que la privatización de lo religioso no es un asunto determinado por la secularización sino por las formas histórico-concretas en que el proceso se desarrolló en cada lugar.

Otras dos relecturas de la secularización en tiempos actuales que aportan a la reconceptualización son las de Berger y Hervieu-Leger. Berger afirma que la teoría de secularización que defendía que la era moderna traería una secularización generalizada de la sociedad se derrumbó y que la experiencia muestra que lo que la modernidad ha traído consigo no es la era del secularismo sino lo opuesto, una época de religiosidad expansiva y penetrante, donde el pluralismo religioso en un

---

12 *Ibidem*.

mundo global, es la clave.<sup>13</sup> Por su parte Hervieu-Leger<sup>14</sup> propone reinterpretar la secularización no como desaparición o pérdida de lo religioso en sociedades que se emancipan de las creencias impuestas desde arriba, sino básicamente como un proceso generalizado de desregulación del creer.

En conclusión y a modo de síntesis, está cada vez más clara la necesidad de redefinición de la teoría de la secularización así como la necesidad de distinguirla del término *secularización*. La teoría con sus componentes ideológicos, hijos de la Ilustración que auguraban la desaparición de la religión, ha quedado caduca. En relación con el término *secularización*, que parece inevitable seguir utilizando, será necesario acotarlo para no caer en equívocos.

### ¿SECULARIZACIÓN O TRANSFORMACIÓN?

En medio del proceso diferenciador de esferas, se dan otros procesos de transformación del campo religioso latinoamericano, que se basan en él y agregan desarrollos y tendencias propias.

Si de algo venimos hablando los sociólogos, desde hace años, es de la magnitud de los cambios y transformaciones en que viven nuestras sociedades. Transformaciones de todo tipo que en muchos casos son verdaderas revoluciones como las referidas a las comunicaciones, tecnológica, del conocimiento, de las formas de organización del trabajo, de la constitución familiar, del consumo, de la sexualidad, del Estado, de los mercados, de las identidades y las pertenencias, etcétera. Y por cierto que es lógico que también esas transformaciones impacten en lo religioso, sus formas, su expresión, sus instituciones, su vivencia.

Todas estas transformaciones están imbricadas —al menos— con tres tendencias. Por un lado, la tendencia a la individuación,<sup>15</sup> que pese a tener su realización máxima fuera de la región latinoamericana como expresión de la modernidad tardía, o mejor dicho de las múltiples modernidades como sugieren algunos autores<sup>16</sup>, es también un componente de nuestras sociedades; y por otro el pluralismo que se presenta como un fenómeno central en nuestro tiempo, que conlleva una relativización de las verdades propias y el desafío de

13 P. Berger: «Religion in a Globalizing World», en Pew Forum on Religion & Public Life, 4 de diciembre de 2006.

14 D. Hervieu-Leger: «Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente», en N. Da Costa, V. Delecroix y E. Dianteill (orgs.), *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo, CLAEH, 2007.

15 U. Beck: «Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política», en A. Giddens y W. Hutton (eds.); *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2001.

16 Cf. S. N. Eisenstadt: «Pluralism and the Multiple Forms of Modernity», en *European Journal of Social Theory*, vol. 7(3), pp. 391-404, y J. Beriaín: *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005.

construcciones colectivas involucrantes de los diferentes; en tercer lugar —sin que esto implique un ordenamiento— el peso y la necesidad de las identidades.

La tendencia a la individuación traslada cada vez más a los individuos la responsabilidad por la toma de decisiones de cada vez más aspectos de la vida. Esta transferencia a los individuos tiene implicaciones institucionales ya que implica la reducción de la influencia de las propias instituciones y el aumento de decisiones transferidas a las personas, lo que implica en los hechos, y en referencia al campo religioso, una tendencia a la desinstitucionalización religiosa.

Asociados también a este fenómeno emergen lo subjetivo, la corporalidad y la sexualidad. Lo corporal, desdeñado y olvidado como asunto de menor interés en la vida de las personas, volvió al primer plano de la consideración: el cuerpo importa, así como importa la sexualidad, contenida, ocultada o censurada durante mucho tiempo, sobre la que pesaba una carga de muchos siglos de prejuicios negativos.

Las cosmovisiones cerradas en sí mismas y con pretensiones universales son ahora solo unas propuestas entre otras que se presentan en el escenario vital de las personas. A su vez, los individuos procesan esas propuestas con grados de independencia de las instituciones, y pueden asumir solo algunos elementos de ellas y no todo el conjunto.

De alguna forma se puede utilizar el símil que propone Hervieu-Léger,<sup>17</sup> cuando contrapone la figura del practicante a la del peregrino para ilustrar el tipo de religiosidad presente en la Europa contemporánea —y dejo constancia de la imposibilidad de trasplantar modelos de análisis—, pasando de una religiosidad regida por la presencia de la institucionalidad religiosa que regulaba las horas del día, el trabajo y la vida, impregnando incluso a la cultura, a una religiosidad centrada en el individuo (que es quien peregrina), que asiste a lo institucional pero desde una regulación propia, construida individualmente.

La pérdida de peso de las instituciones religiosas no solo está ligada a procesos de individuación y de pluralización sino también al cambio de lugar en relación con el Estado, el cual sufre asimismo transformaciones. Recuérdese que esta pérdida de peso no es absoluta y hay que dar cuenta de la ganancia de peso institucional de otras propuestas religiosas o de las tradicionales en diversos lugares del planeta. El pluralismo trae consigo el reconocimiento de la alteridad y de la diferencia que conjuntamente ponen de relieve la diversidad cultural. Diversidad que implica el reconocimiento activo de la diferencia, no como problema sino como potencial, con todas las posibilidades y dificultades que ello implica.

En la era de las identidades, la vivencia de estas también impacta el espacio religioso. Pese a que no estamos en épocas de identidades únicas o unívocas, sino de identidades múltiples y de variada articulación, la pertenencia e identificación son parte esencial de la vida, y son también un importante dador de sentido, cuando la transmisión generacional de pautas de comportamientos y valores está fracturada y ha dejado de tener el peso que tenía. La dotación de sentido ya no está presente solamente en las grandes instituciones sino que son amplísimos los dadores de sentido en las sociedades actuales, y ellos no se restringen a los especialistas tradicionales.

---

17 D. Hervieu-Léger: *Le Pelerin et le Converti. La religion en Mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

Las tendencias societales enumeradas no pueden ser leídas en forma mecanicista y unidireccional. Estamos en tiempos de individuación pero también de afirmación comunitaria; en tiempos de desinstitucionalización y también de búsquedas institucionales, de pluralismo y también de fundamentalismos. Estamos en una época de hibridación, no de modelos puros y unidireccionales. De la misma forma que apreciamos una tendencia apreciamos la contraria o complementaria.

No debemos desconocer las relaciones de poder y su incidencia en la vivencia de pautas de comportamiento, valores, religiosidad. Para ello sería bueno reconocer los diversos *mundos* existentes dentro de nuestros propios países y culturas, donde se dan conductas modernas, posmodernas y premodernas a la vez y donde los sectores sociales construyen o viven sus pautas en función de los universos de referencia específicos para cada uno de ellos, entre las pautas globales y las locales.

En relación con lo específicamente religioso podemos describir varias transformaciones. Comencemos con la pluralización del campo religioso. La pérdida de hegemonía católica es clara y evidente en América Latina (año a año descende la cantidad de católicos en el continente. Tomemos la primera catolicidad del mundo, Brasil, como indicativo y veamos que en diez años ha perdido un punto porcentual por año).<sup>18</sup>

Varias propuestas religiosas distintas a las tradicionales se instalan y desarrollan en estos países, desde las provenientes del mundo oriental hasta el importante dinamismo del mundo neopentecostal que crece también por vía de la subdivisión de iglesias. Pensemos asimismo en la revitalización de creencias étnicas nativas o de religiosidades de origen africano, llegadas al continente a través de los esclavos que eran traídos en tiempo de la colonia, como en el crecimiento de experiencias de corte místico-esotérico.

Otra tendencia consecuente con la anterior es la referida a la desinstitucionalización religiosa. La pérdida de peso de las institucionalidades religiosas aparece como un asunto claro, aunque también hay que leerlo con su contraparte, esto es, la manifestación de demandas institucionales. Si bien esta tendencia no se expresa en América Latina con la fuerza que se expresa en Europa, no deja de ser un asunto a tener en cuenta en su concreción histórica en los distintos países de la región. El rol ordenador de las instituciones religiosas, su peso normador y su capacidad de plantear y monopolizar el conjunto de las creencias se ha resquebrajado. Así lo indican investigaciones realizadas en varios países del Cono Sur, como por ejemplo Brasil,<sup>19</sup> Argentina<sup>20</sup> o Uruguay.<sup>21</sup>

Los mecanismos de transmisión de memoria generacional e institucionalmente dados han sufrido grandes transformaciones, lo que implica importantes impactos en

---

18 «Dossier Religioes no Brasil», en *Estudos Avancados*, vol. 18, n.º 52, USP, San Pablo, set.-dic. 2004. En especial, artículo de Antonio F. Pieruci: «Bye bye, Brasil. O declínio das religoes tradicionais no Censo 2000».

19 *Ibidem*.

20 «Primera encuesta nacional académica sobre lo religioso», Buenos Aires, 2007-2008, inédito.

21 Cf. Instituto Nacional de Estadística: *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada 2006*, Flash Temático n.º 6, Montevideo, 2006.

la continuidad de tradiciones y por tanto genera problemas a las distintas iglesias en la transmisión de su patrimonio de memoria, sus legados, sus percepciones de largo plazo. Los agentes de transmisión de memoria están desafiados en este tiempo en que los medios de comunicación masiva introducen lo inmediato, y asuntos diversos y distantes en el espacio se presentan en un solo lugar en cuestión de minutos y con la misma envergadura aunque sean diferentes. Lo instantáneo prima por sobre la memoria de larga duración.

Asimismo, cada vez más las personas componen su universo cosmovisional y también de creencias con elementos que no son parte de los cuerpos de creencias de las instituciones religiosas, las cuales ya no poseen el monopolio de la gestión de lo sagrado. Esto implica dos movimientos. El primero, en relación con las personas: estas ya no componen sus universos de creencia tomando como un todo las propuestas de las instituciones religiosas; por otra parte, lo religioso se manifiesta y expresa en todo el cuerpo social imbricado con otras facetas de la vida de las sociedades y a la vez pluralizando los productores de lo sagrado.

De alguna manera esto implica un *reencantamiento del mundo*, una *sacralización del mundo* en la medida que lo sagrado, el misterio, se expresa por fuera de los especialistas en la producción de lo sagrado. Este reencantamiento tiene muchas expresiones en la vida de las sociedades, implica búsquedas diversas y con mayores o menores grados de vinculación institucional. Esta desinstitucionalización tiene su contraparte de institucionalización quizá en otro tipo de instituciones o, al menos, articuladas sobre otras características, en algunos casos. También asistimos a una desregulación institucional del creer que expresa la individuación y pluralización del mundo actual.

Por otra parte, cada vez es más común ver la diversidad de creencias expresadas por las personas en las investigaciones empíricas en nuestros países, donde, por ejemplo es común encontrar católicos que creen en la reencarnación, o que no creen en la divinidad de Jesucristo o en la resurrección.

El conjunto del cuerpo de doctrina —por ejemplo— de la Iglesia Católica, mayoritaria en América Latina, tan densamente trabajado y mantenido a lo largo de la historia por la vía de intensos debates, disputas, concilios y delimitación estricta y fija en dogmas, se ve perforado por la individuación. El traspaso a los individuos de las posibilidades de interpretación y construcción individual o grupal de las creencias resquebraja todo el sistema dogmático de las creencias institucionales.

¿Cuántos de los que se definen católicos en el continente aceptan las verdades fundamentales del cuerpo de doctrina de la Iglesia Católica? Si bien Uruguay no es un caso generalizable por su tamaño y peculiaridad, de todas formas parece interesante comentar datos de un investigación en las que se da cuenta que, por ejemplo, 21% de los católicos afirman que no hay nada después de la muerte, o 9% afirma que lo que sucede es la reencarnación.<sup>22</sup>

---

22 N. Da Costa, G. Kerber y P. Mieres: *Creencias y religiones. La religiosidad de los montevidEOS al fin del milenio*, Montevideo, Trilce, 1996.

No desaparece la búsqueda de lo sagrado, se expresa, busca y vive de otras formas en donde las instituciones no pueden mantener de la misma manera que hasta hace no mucho el rol histórico de garantes y depositarias en exclusivo de lo sagrado. La religiosidad de estos tiempos parece estar demandando flexibilidad. Conjuntamente y como contraparte, o como parte de lo mismo, se aprecian búsquedas y demandas en sentido contrario. Varios estudios nos remiten al fenómeno creciente de creyentes sin iglesia, como se lo categorizó en algún momento, o creyentes sin religión que aparecen en aumento en varias investigaciones, en algunos lugares con más peso y en otros con menos. Por ejemplo, en Brasil han pasado del 4,8% al 7,3% en la década 1991-2000.<sup>23</sup> En Uruguay, la cifra es todavía mayor: 23%.<sup>24</sup>

Este tipo de conducta, junto con el importante número de personas que se declaran creyentes y se identifican dentro de una tradición religiosa, pero que luego, no tienen vinculación con esta, es lo que Grace Davie ha llamado «crear sin pertenecer».<sup>25</sup>

Otro aspecto presente en estos tiempos es la demanda de religiosidad fuerte, esto es, espacios religioso-institucionales de certezas, de verdades claras. Son tiempos de inseguridad e incertidumbre, donde las cosas dejaron de estar absolutamente claras y lo religioso se expresa en muchos aspectos de la vida social. Aparecen así expresiones religiosas que proponen y convocan a creyentes a partir de las certezas de verdades inmutables en respuesta a demandas de varios sectores de creyentes.

Asimismo, la necesidad de experiencia de lo sagrado parece cobrar cada vez más relevancia. La experiencia parece ser una demanda presente como tendencia en la religiosidad actual. No alcanza con participar en ritos o aceptar parte de un cuerpo de creencias: la experiencia personal y sensorial pasa a tener un lugar más fuerte en la búsqueda de lo sagrado, lo que también es consecuente con el proceso de individuación. Hay un cambio de eje desde lo institucional al individuo. La experiencia de lo sagrado aparece demandada también como asunto del hoy y el ahora, y no del más allá. En esta demanda de lo sagrado aparece también la espiritualidad como búsqueda. La necesidad de experiencia espiritual propia, vivida en primera persona. Hay quienes creen ver en esto una clave central de nuestros tiempos y también una manifestación contracultural en relación con las sociedades de lo inmediato y la inmanencia.<sup>26</sup>

Digamos una vez más que la naturaleza de lo que estamos viviendo está radicada en las incommensurables transformaciones que están sucediendo en el tiempo actual que reconfiguran los modos de vivir y por cierto los modos de creer. La amplitud de los cambios es vastísima y al menos en América Latina, pero también más allá, nos encontramos con lógicas que coexisten: una lógica premoderna, una lógica moderna y una más posmoderna.

---

23 Cf. «Dossier Religioes no Brasil», o. cit.

24 Instituto Nacional de Estadística: *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada 2006*, Flash Temático n.º 6, Montevideo, 2006.

25 G. Davie: «Croire sans appartenir: le cas britannique», en G. Davie y D. Hervieu-Leger (orgs.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, 1996.

26 J. Mardones: *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, Madrid, PPC, 2005.

Pierre Sanchís planteaba este asunto en 1997 reflexionando sobre la coexistencia de lo premoderno, organizado en torno de un sistema simbólico «fundamentalmente ritual, en consecuencia dominado por la obligación»; lo moderno, cargado de representaciones sobre una razón única y una lógica universalizable, y lo posmoderno, «construcción ecléctica» pero basada en la elección personal y la centralidad del individuo, como lógicas «copresentes en combinaciones variadas en las mismas situaciones».<sup>27</sup>

Encontramos en los países de América Latina sectores de población en que se viven cada una de estas lógicas en combinación con otras y seguramente cada uno en su propio país podrá identificar sectores donde predomina una lógica sobre otras, lo que limita la capacidad de generalización abstracta.

Las instituciones religiosas enfrentan estos cambios con las herramientas que tienen a mano y los reflejos históricos a los que apelan. Algunas actitudes de las instituciones religiosas están pautadas por la resistencia, la reacción, viendo en este tiempo, como lo vieron en la modernidad, a un enemigo; y se atrincherarán reafirmando verdades e intentando disciplinar a los creyentes. Otras actitudes serán las de dar cabida a la flexibilidad incorporando nuevas prácticas y otras propuestas incluirán desde su nacimiento nuevas sensibilidades y formas de expresión de lo religioso.

Quizá el pentecostalismo latinoamericano sea el que más haya captado y expresado muchas de las tendencias actuales, al punto de que no pone el énfasis en el cuerpo de doctrina, expresa una cultura oral y también experiencial-sensorial (cánticos, danzas, emoción), expresa un énfasis de la fe más centrado en el individuo y menos en lo institucional y, en muchos casos, genera impactos sociales en cambios de conducta personal.

Los cambios que se están viviendo han transformado, y continuarán haciéndolo, el campo religioso latinoamericano, ya sea en las instituciones religiosas, en la vivencia de las personas y sus búsquedas de lo sagrado, y las transformarán de manera compleja, híbrida, contradictoria. No podemos hablar de procesos lineales o unicastales ni tampoco de pronósticos claros y definidos. Cada vez más —creo— quienes nos desenvolvemos en las ciencias sociales y especialmente en el campo de los estudios de lo religioso estamos esbozando trazos para la explicación de fenómenos muy vastos y complejos. Apenas comenzamos a balbucear intentos —desordenados, insuficientes, limitados— de explicación de la complejidad social en que vivimos.

Los desafíos para la vivencia de lo religioso son vastísimos, múltiples y de gran calado, y tocan con fuerza incluso las bases históricas sobre las que se han formulado muchas iglesias durante siglos. Estamos todavía en el umbral de grandes transformaciones, que aún no conocemos debidamente.

---

27 P. Sanchís: «O campo religioso contemporaneo no Brasil», en A. Oro y C. Steil (orgs.), *Globalizacão e Religiao*, Petrópolis, Vozes, 1997.

Copyright of Cuadernos del CLAEH is the property of Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.