

**RELIGIONES ESPECULARES:
¿CONFESIONALIZACIÓN, SECULARIZACIÓN O
DESENCANTAMIENTO?**

HUMBERTO CUCCHETTI

CEIL-PIETTE CONICET
Saavedra 15 (1082) Buenos Aires
hcucche@gmail.com

El siguiente artículo se propone analizar, a partir de los datos de la encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, un conjunto de categorías, problemáticas y enfoques que definen el lugar de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Este análisis toma en consideración algunas investigaciones desarrolladas en otros países, lo cual nos estimula a abordar los fenómenos socio-religiosos desde un punto de vista comparado. En relación a casos típico-ideales (el pluralismo religioso estadounidense, la laicidad francesa), ¿cuál es el rasgo distintivo del proceso de secularización en la sociedad argentina? La hipótesis sobre un modelo especular de construcción de lo religioso nos alerta sobre la eficacia confesional de la tradición católica en su relación con el Estado y el espacio público y cómo ésta sirve de ejemplo para diversos grupos religiosos.

Palabras Claves: Secularización; desencantamiento; espacio publico.

The following article aims to examine a group of categories, issues and approaches that define the realm of religion in contemporary societies according to the results from a survey on religious beliefs and attitudes in Argentina. Some researches carried out in other countries have been included in this analysis, which leads us to observe the socio-religious phenomena from a comparative standpoint. In relation to the ideal-typical

cases (the American religious pluralism, the French secularity), which is the distinctive feature in the process of secularization in the Argentinean society? The hypothesis about a specular model of constructing the religion warns us about the confessional efficiency of catholic tradition in its relation with the State and the public space and how it sets an example for other different religious groups.

Key words: Secularization; disenchantment; public space.

Fecha de recepción del artículo: 23 de junio de 2010

Fecha de aprobación: 15 de setiembre de 2010

INTRODUCCIÓN

Pensar sobre el lugar de la religión en las sociedades modernas, dimensión de fondo de esta encuesta y de la investigación que le da sustento, supone algunas preguntas sobre el proceso de secularización. Más aún cuando en sociedades como la argentina, y muchas de tradición iberoamericana, esa pregunta también estaba sujeta al análisis de cuánto, cuándo y por qué la modernización en estos países se alejó de algunos tipos-ideales de transformación social. Así, los ejemplos “excepcionales” e igualmente “modélicos” de Estados Unidos y Francia han marcado el ángulo de razonamiento en el estudio de esta temática. Nuestras investigaciones, incluyendo los datos producidos por la encuesta “Religión y estructura social” en Argentina, parten de la necesidad de comparar diversos universos socio-religiosos escapando tanto a las situaciones normativas como a los diagnósticos *excepcionalistas*.

En este sentido, una serie de reflexiones contemporáneas se posan sobre el lugar actual del hecho religioso y puede servir para ser analizada a la luz de los datos ofrecidos por dicha encuesta. En efecto, algunos estudios *consagrados* han pensado las sociedades modernas a la luz de diversas formas de entender el proceso de secularización (Berger, 1981, Casanova, 1999), en algunos casos haciendo hincapié en las desinstitucionalización de las creencias y las recomposiciones de éstas en afirmaciones individuales y prácticas comunitarias (Hervieu- Léger, 1993). En otros casos se ha analizado más la presencia metaforizada o secular de lo religiones en ritos civiles o sacralizaciones políticas (Voegelin, 1994, Séguy, 1999, Gentile, 2001), en otros, se han enfatizado las continuidades judeocristianas en la modernidad que han permitido justamente una ruptura entre una sociedad articulada de manera teológica y otra que ha roto con la estructuración religiosa del orden social (Gauchet, 1985). Algunas obras célebres han analizado los movimientos proclamados anti-religiosos o anticlericales como transformaciones en el interior de una tradición religiosa (Rémond, 1976).

Ciertas investigaciones locales sobre religión y política permiten analizar la presencia de una cultura católica que habría tenido intervenciones prominentes en el Estado (Zanatta, 1999). Igualmente, diversos movimientos político-religiosos estuvieron marcados por trayectorias, ideas y modelos organizativos provenientes del catolicismo (Mallimaci, 1991, Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). En las últimas décadas, se habría producido una deprivatización de lo religioso (Casanova, 1999); una interpretación más escéptica de esta deprivatización hace ahínco en el avance confesional sobre el espacio público desplegado por grupos e Iglesias (Blancarte, 2002).

El presente artículo se propone ofrecer un conjunto de reflexiones tomando como base algunos datos de la citada encuesta. La misma nos acerca a representaciones, creencias y prácticas socio-religiosas en la sociedad argentina, mostrando una serie de indicios que requieren ser profundizados con otras estrategias metodológicas y abordajes disciplinarios -análisis de discursos, estudios organizacionales, relatos biográficos, trayectorias individuales y comunitarias. Avanzando en nuestro análisis, los datos hacen posible detectar un concomitante proceso de desencantamiento/confesionalización. Según proponemos como hipótesis, este doble proceso se confirmaría a través de la existencia y la influencia de un catolicismo especular que ha sido un marco central de referencia del funcionamiento religioso en Argentina y que se encuentra igualmente en la base de ciertas legitimidades políticas.

Esta reflexión parte de la necesidad de ejercitar una visión comparada de los procesos sociales. De esta manera, retomar algunas discusiones presentes en universos académicos como el francés y el estadounidense puede ayudar a comprender algunos procesos locales. De este modo, y tentativamente, podremos ubicar el fenómeno de la secularización, que arremete con lógicas complejas de desencanto y colonización confesional, de acuerdo a una mirada comparativa. En los casos citados, nos ubicaremos con expresiones estadísticas que nos pueden despertar determinadas reflexiones.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD... ¿EN NÚMEROS?

Sin pretender anular el aspecto valioso de un abordaje cuantitativo, cabe aclarar que una encuesta muestra un conjunto de realidades que sólo son abordables conjetural e hipotéticamente. Si nuestra intención es la de encontrar en los datos evidencias claras sobre una realidad secularizada o no, el camino metodológico es de por sí errado. Y más allá de lo cuantitativo, algunas aclaraciones conceptuales son siempre decisivas en la interpretación de los datos. La idea de secularización,

vinculada a dinámicas sociales y modelos culturales, puede encontrarse socialmente asentada sin que ello signifique la separación clara en términos institucionales entre dominios religiosos y dominios estatales (Mallimaci, 2002). Retomaremos algunos datos para elaborar reflexiones o determinar qué esbozo hipotético puede desprenderse de los mismos.

Al confundirse con la sociedad a la que pertenece, el catolicismo impone un modelo Iglesia que necesariamente debe contener necesariamente una importante heterogeneidad interna. El 76.5% de la población se declara católica, y sólo el 22.3% de los católicos cree que su relación con Dios pasa por la institución eclesial, con un 71% que considera que se puede ser buen religioso sin asistir a la Iglesia. El 64.8% lo hace por “su propia cuenta”, y sólo un 2.9% lo hace a través de comunidades (nuevamente, sube el promedio el ítem de los terciarios, con un 5.9%). Guiados por estas cifras, vemos que la existencia de un comunitarismo católico se vincula más a experiencias y trayectorias muy específicas y cualitativas que a una dinámica dominante y significativa en términos estadísticos de la vida religiosa.

A nivel de creencias individuales, estas superan (llegando a triplicar) aquellos datos que remiten un control institucional directo: 57% de creencia en los ángeles, 64% en los santos, 78% en la virgen, pero igualmente los porcentajes son bajos en algunas creencias que podrían entrar en colisión con la institución: el gauchito Gil desciende al 17.3%, o la Difunta Correa al 16.7% (devoción que sí es importante en la región cuyana superando el 40%), o en los curanderos (12%), o los divinos (6.1%). ¿Qué nos permitirían interpretar estos datos? Si asistimos a un proceso de desinstitucionalización cotidiano de la creencia sus referencias concretas deben ser precisadas.

En la participación en organizaciones, el 75.9% no participa en ninguna organización. Un 5.7% participa en el grupo religioso. Nuevamente los terciarios tienen una notable dispersión positiva de ese porcentaje, 13.7%. Un 8.2% de los terciarios participa de la cooperadora escolar. En cambio, el porcentaje de participación en ONG y partidos políticos sube en los universitario (6.8% y 7.8%).

¿Cómo se refleja la influencia o la baja influencia de la institución católica en algunas opiniones controversiales? El 75% de los católicos está muy o algo de acuerdo, aproximadamente que los sacerdotes deberían tener permitido formar familia -sólo un 19% está en desacuerdo. El desacuerdo es mayor en relación al sacerdocio femenino, del 27.8%. Sin embargo, existe un elevado consenso en relación a la necesidad de políticas públicas en salud reproductiva. Esto no impide, por ejemplo, considerarse “buen creyente” -sólo un 4.5% ve allí un impedimento, y sólo el 5.8 % juzga como válida la opinión de los obispos en materia

de anticoncepción. En relación al tema del aborto, el 11% de los católicos cree que es un derecho de la mujer, un 68.6% cree que debe ser permitido en algunas circunstancias y un 15% cree que debería estar prohibido bajo cualquier circunstancia. El financiamiento público de las religiones muestra datos diversos. Si una gran parte de la población encuestada está en desacuerdo con que el Estado financie sólo a la religión católica (50.9%), sólo el 25.5% está de acuerdo en ningún financiamiento religioso. El 61.4% está en desacuerdo con el pago de salarios a los obispos, pero a diferencia, hay un alto porcentaje que está de acuerdo con que el Estado financie el mantenimiento de templos y catedrales (58%). Ciertas formas de vinculación entre religión y política aparecen muy ceñidas cuando por ejemplo se establece la necesidad de colaboración de la Iglesia en el trabajo social del Estado: 78.4%.

Sobre la enseñanza religiosa, el 55.3% sostiene que tiene que haber una materia general sobre religión, contra un 18.3% que cree que debe enseñarse sólo la religión católica y un 22.2% que sostiene que no debe haber ningún tipo de enseñanza al respecto. Pero en el caso de la contribución del Estado a las escuelas religiosas, el 53.6% está en desacuerdo. Igualmente es alto el rechazo a que un sacerdote o pastor sean candidatos políticos: 63.8%.

Sobre las actividades de la Iglesia Católica, el 36% de los entrevistados considera que la defensa de los derechos humanos debe ser su prioridad, valor que sube en los terciarios y universitarios (49.7%, 41.3%). Influir en las políticas de gobierno, algo compartido por el 2.3% de los católicos, sube al 6.8% en los universitarios. Al igual que la vinculación de la Iglesia en movimientos de protesta, que sólo tiene un 1.6% pero con una dispersión que llega 7.7% en los universitarios. Aquí es importante ver esta transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político ya que la función moralizadora de lo religioso ocupa un lugar “intermedio” (21.1%), siendo más importantes los ítems de los derechos humanos o la ayuda a los más pobres. La constatación histórica es difícil de realizar pero no es dudoso que se esta fundamentada en la existencia de una larga tradición.

Consideremos algunos datos generales de la población evangélica. La idea que se puede ser buen creyente sin asistir al templo disminuye, llegando al 39.6%. Al igual que los católicos, casi un 33% está muy de acuerdo con que la homosexualidad es una enfermedad. A su vez coinciden de manera elevada con las clases de educación sexual en los colegios (73%). En relación a la moral sexual sus cifras no varían mucho en relación a los porcentajes católicos -el 85% está de acuerdo con la promoción estatal del preservativo, 4% menos que el de los católicos. Baja el porcentaje que establece una compatibilidad entre el uso de los anticonceptivos con la categoría del buen creyente (63%, en comparación al 83% católico), y las

autoridades religiosas tienen una mayor validez para opinar de estos temas, del 16%. Aumenta sensiblemente la prohibición total del aborto (35.7%).

En relación al Estado, el 89% está en desacuerdo en que el Estado financie sólo a la Iglesia Católica. Y un 50% está muy de acuerdo en que el Estado financie a todas las religiones, habiendo sólo un 23% que está en desacuerdo con el financiamiento estatal de las confesiones. Esto no se traduce necesariamente a pagar salarios de autoridades religiosas. Con una cifra similar a la de los católicos, menos del 30% cree que el Estado debe hacerse cargo de esos salarios. También es similar la cifra que indica que el gobierno debe financiar las religiones para colaborar con el trabajo social que realizan -74.2%, en relación al 78% de los católicos). Más que estos, un 75%, cree que debe haber una materia sobre religión en la enseñanza escolar, al igual que un 44% cree, a diferencia del 32% católico, que el Estado debe contribuir a la enseñanza religiosa. Sobre las actividades prioritarias de la Iglesia católica, los evangélicos creen en un 46% que la primera es ayudar a los pobres y un 27% cree que es la promoción de los derechos humanos. Pero en las acciones prioritarias de las religiones, el 44% cree que es el anuncio de Jesús y del evangelio –al contrario, el 24.1% de los católicos cree que la función de las religiones es el anuncio del evangelio. Aquí se establece una relación que compatibiliza el reconocimiento del catolicismo como actor en materia social y el auto-reconocimiento evangélico como portador del mensaje religioso.

Vamos a hablar de la segunda categoría más importante en términos cuantitativos. En efecto, entre ateos- agnósticos y sin religión suman un 11.3%. Estos “indiferentes”, como hemos definidos a falta de encontrar una expresión más adecuada, constituyen una franja importante. Se podrá objetar su heterogeneidad pero de la misma manera se podría decir que el agrupamiento evangélico, a pesar de sus continuidades o a través de ellas, tienen heterogeneidades internas. Mucho más en la mayoría católica. En esta indiferencia religiosa podemos suponer simplemente que existe una acentuación radical en el rechazo del control institucional de lo religioso. Podemos decir que nos acercaríamos a la categoría pura de “religiosos metaforizados”, es decir a miembros de religiones metafóricas que se caracterizan por una débil cristalización del culto pero que aún así reflejan una modernidad que sigue dependiendo de efectos de creencia (Séguy, 1999). Podrían también ser definidos como *religiosos de signo negativo*, o los *religiosamente desafilados*. Veremos ciertas complejidades y “curiosidades” en sus respuestas.

Socialmente, los que no profesan ninguna religión tienen una pertenencia fuerte en los sectores educativos bajos (23.7% primaria incompleta, 42.8 primaria incompleta). El 38% cree que la religión es muy importante en la vida, en relación al 55% católico y al 73% evangélico. El 56% cree en Dios, y esto se

realiza por su propia cuenta, 54% con una nulidad de mediación institucional y comunitaria. Sí hay una relación de creencia personal, pero esto no acentúa devociones populares (6% cree en el Gauchito Gil, en comparación al 17% católico). El 82% de los sin religión está bautizado, lo que habla de una fractura en la transmisión generacional de la creencia¹. La asistencia frecuente a las ceremonias del culto es prácticamente nula, y poco frecuente llega al 13%. Pero el 29.2 reza en su casa, lo que demuestra que los datos más institucionales y colectivos disminuyen, no desapareciendo aquellos que podrían ser considerados propios de la esfera privada.

En relación a las cuestiones controversiales, el 30% cree que la homosexualidad es una enfermedad -muy similar al porcentaje católico. Muy de acuerdo con los cursos de educación sexual en las escuelas es el 73.9%, y la correspondencia entre “buena creencia y uso del método anticonceptivo” 83.4%. Nuevamente, el punto de disrupción es la autoridad de la Iglesia: la validez de las opiniones de los obispos es nula en temas de anticoncepción y natalidad. Sube considerablemente los porcentajes sobre el derecho del aborto (41.8% como derecho de las mujeres, 46.4% según en casos concretos). Un 90.9% está en desacuerdo con la financiación exclusiva del culto católico, y un 66.2% está en desacuerdo con que el Estado financie todas las religiones. Al contrario, el 68.4% está de acuerdo en que el Estado no financie ninguna confesión. El 80% no quiere que el Estado pague salarios de obispos y pastores y el 68.3% piensa que no debe haber una materia sobre enseñanza religiosa. El 64.7% está en desacuerdo con candidaturas de figuras religiosas, pero este porcentaje es muy similar al del catolicismo -en el caso de los evangélicos hay casi una paridad entre quienes están de acuerdo y quienes no, 49.3%- 47.2%. Pero sí hay un creencia en la presencia religiosa que se mantiene firme: el 52% cree que el financiamiento estatal a las religiones debe ser destinado en tareas de ayuda social, y en relación de las actividades que debe cumplir la Iglesia Católica el 42.2% cree que debe ayudar a los pobres y el 30.7% que debe promover la defensa de los derechos humanos.

La categoría de Ateos-agnósticos es levemente más elevada que la anterior (37.9% secundaria incompleta, 36.7% terciaria incompleta, 15.2% universitaria completa). La religión como fenómeno muy importante en ellos del 36.5%. Sus niveles de creencia son bajos o relativamente bajos (un 26.6% cree en Dios, un 13.7% cree en Jesucristo, un 1.5% cree en el Gauchito Gil, pero un 27.8% cree

¹ Podemos citar un estudio que se ha centrado sobre las peregrinaciones a Santiago de Compostela y las recomposiciones generacionales de las creencias religiosas bajo el tipo místico (Zapponi, 2008).

mucho en la energía), aunque un 77.5% ha sido bautizado. En su gran mayoría, provienen de familias católicas. Aquí, la religión de los hijos es pensada en un 96.7% como una elección individual, a diferencia del 68.2% católico o un 63.7% evangélico.

Pero veamos qué sucede en los temas controversiales. Con respecto al celibato, el 67.2% está muy de acuerdo con que los sacerdotes formen familia. El 56.5% está muy de acuerdo con el sacerdocio de mujeres. La homosexualidad como enfermedad es determinada por el 15.7%. Y por ejemplo, el 92.8% está muy de acuerdo en que se puede utilizar anticonceptivos y ser buen creyente. En relación a la validez de opinión en temas de anticonceptivos y natalidad, el 28.2% cree en los planteos médicos y científicos, el 71.1% lo ubica como derecho individual, siendo la nula la validez atribuida a los obispos. El aborto como un derecho de las mujeres es compartido por un 31%, y el 59.8% cree que debería estar permitido en algunas oportunidades, habiendo sólo un 3.9% que cree en una prohibición total. El 65.7% está muy de acuerdo en que el Estado no financie ninguna religión, y el 82.2% no quiere que el Estado pague el salario de los obispos católicos. En relación a la colaboración con el trabajo social, el 62.4% está de acuerdo con que el financiamiento estatal de las religiones esté orientado en esta temática. Pero es alto el porcentaje de personas que está a favor de candidaturas de sacerdotes o pastores; si en los católicos esa cifra llega al 32.6%, en los ateos- agnósticos sube al 56.6%. En las tareas de la Iglesia Católica, ayudar a los pobres y promover los derechos humanos tienen los porcentajes más elevados (39.5% y 40.9%). Esto es solidario con un tipo de construcción confesional de los no confesionales o contra-confesionales. En este sentido, el 16% de los sin-religión cree que la función principal de las religiones es el anuncio del evangelio, y esa cifra baja en los ateos-agnósticos al 3.6%. Pero eso no supone una ausencia de expectativas. El 40.5% de los sin-religión cree que la función de las religiones consiste en ayudar a los necesitados, porcentaje que en los ateos- agnósticos sube al 42.6%.

DIVERSIDAD RELIGIOSA, ¿DENOMINACIONALISMO GLOBAL?

Como presentamos en la introducción, y siempre pensando en las discusiones académicas que intentan asir el lugar de la religión dentro de una sociedad y en un momento dado, nuestro objetivo es reflexionar sobre algunas interpretaciones sobre el fenómeno religioso a partir de los datos y las representaciones que nos muestran la encuesta.

La primera interpretación está vinculada a un dato general que ha permitido

corroborar la encuesta, como es la existencia de un marcado pluralismo religioso en un país que, como decía Alain Rouquié, tenía un predominio católico virtualmente monopólico (Rouquié, 1994). La encuesta muestra una marcada *diversidad religiosa* en la sociedad argentina, de cuya complejidad cabría dar cuenta. Este tema no resulta una novedad ni un carácter local original sino de un horizonte religioso de vasto alcance en las sociedades contemporáneas.

Voy a retomar en este sentido una propuesta de interpretación desarrollada por uno de los especialistas más importantes sobre el fenómeno religioso contemporáneo como es José Casanova. Hay dos puntos de la obra de este autor que merecen ser subrayados. El primero de ellos, que ha participado activamente en la reconsideración de la idea de secularización a partir de la idea de *modernidades múltiples* (Casanova, 2008a), lo que permitiría romper con una acepción unívoca de la idea de secularización advirtiendo la relativa independencia de tres significados de esa idea -decadencia de prácticas y creencias, privatización de la religión, distinción de esferas. El segundo consistió en discutir la identificación entre publicidad de lo religioso y revancha fundamentalista; la idea de de-privatización religiosa podrá ser discutida en su validez para analizar la trayectoria de una sociedad como la Argentina pero al menos intentó darle cierto carril sociológico a las hipótesis sobre el re-encantamiento del mundo o a las alarmistas visiones que veían rebrotes integristas en cualquier acto de reivindicación religiosa. Agreguemos en este sentido un tercer aspecto destacable como es la mirada de lo religioso en una clave comparativa.

Una investigación en ciernes realizada por nuestro autor tiene como objeto central el pluralismo religioso pensado en clave denominacional (Casanova, 2008). Para ello, parte de un análisis comparado enfocado básicamente sobre 4 núcleos urbanos, New York, Londres, Johannesburgo, Kuala Lumpur. Su objetivo es analizar la emergencia de un pluralismo religioso que está fuertemente asociado a corrientes migratorias –como es el caso de las ciudades señaladas. Para ello, Casanova propone romper con el marco interpretativo del liberalismo y su forma de concebir el predominio de una modernidad occidental central y dominante. Consecuentemente con esto, es explícita su intención romper con el *mito del secularismo europeo* que sostuvo, en función de la construcción de los Estado- nación, un modelo organizativo que suponía la fijación de fronteras, la construcción de Estados centrales y la uniformidad religiosa como manera de pensar la cohesión cultural de la nación. Como concesión, el liberalismo habría establecido un *modus vivendi* con lo religioso concibiendo la *religión como un asunto privado*, es decir, como derecho individual. El caso más nítido de esta forma moderna de relacionar Estado- confesión ha sido el francés.

El modelo de la secularización laicista se entiende, según Casanova, en contextos de fuerte predominio católico. En estos, la necesidad de consolidar un Estado autónomo y hasta regulatorio de lo religioso exige limitar las prerrogativas confesionales. Tiene un pesado lastre, a su vez, como es la actitud recelosa hacia la diversidad religiosa. El modelo francés lo que hace es asumir la sacralidad intramuros de la modernidad misma, es decir, una transferencia de sacralidad desde las religiones históricas al Estado concebido como sagrado. Por eso, Casanova mira otros escenarios cuyo caso típico sería el denominacionalismo vigente en los Estados Unidos pero que también aparece, por ejemplo, en algunos núcleos urbanos con procesos migratorios recientes. Junto con el indio, el secularismo norteamericano “se toman en serio la necesidad de favorecer e incluso promover el [ese] pluralismo” religioso (Casanova, 2008). El modelo denominacional estudiado por Casanova se caracteriza por la indistinción entre sectas e Iglesias; cada grupo religioso está enmarcado en el interior de denominaciones iguales, en sus orígenes protestantes (congregacionales, presbiterianas, anglicanas, metodistas y baptistas) a los que se agregan después religiones no protestantes, como el catolicismo y el judaísmo que comienzan a ser compatibles con las definiciones impuestas por el modelo de religión civil americano. Igualdad constitucional de las religiones, todas ellas denominaciones, sin principio de territorialidad religiosa, dinamismo a partir de los cambios de un grupo a otro.

Este dinamismo religioso explica, según Casanova, las variaciones estadísticas en la estructura religiosa. Actualmente, hay un 51% de la población estadounidense que es protestante, 25% dinámico de católicos, ya que hay muchos católicos que dejan de serlo pero el porcentaje se vuelve a nutrirse con los aportes migratorios, y un 40% de la población que ha cambiado de religión en su vida. Esta es una punta del ovillo ya que, según Casanova, se estaría conformando a nivel global un *denominacionalismo* con circuitos socio-religiosos internacionales y en permanente relación con otros modelos culturales (Casanova, 2008).

La idea de denominacionalismo incluye el traspaso del mero reconocimiento individual de la libertad religiosa —que incluye desde la libertad de conversión y ésta desde ya la posibilidad libre del proselitismo religioso. Implica incluir el *reconocimiento de los derechos de grupos colectivos* y que, para Casanova, supera la perspectiva del Estado laico propenso al desconocimiento de los derechos comunitarios y la obstrucción de los dispositivos endógenos de la pluralidad religiosa.

¿SALIDA DE LA RELIGIÓN O LAÏCITÉ POSITIVE?

El 20 de diciembre de 2007 el presidente de la República francesa, Nicolás Sarkozy, pronunció un discurso en el Palacio de San Juan de Latrán ante la presencia del Papa Benedicto XVI. Allí, el presidente francés señalaba no sólo los orígenes cristianos de la Francia sino que reconocía cuánto la República necesitaba de creyentes. Yendo más lejos, Sarkozy entendía que el “maestro” (“*l’instituteur*”) no podía superar jamás al “cura” o “pastor” en la transmisión de los valores². De acuerdo a algunas lecturas, esto supone un principio de ruptura con el principio laico consagrado en 1905 y una amenaza directa a la laicidad proclamada por el Estado francés (Dianteil, 2008).

¿Ha ingresado el *modelo-puro-francés* sobre la laicidad en un proceso de retroceso y recomposición? Si existe aún un laicismo radical, visible a partir de la recuperación memorial y militante de la ley de 1905 que ordenó la separación entre Iglesia y Estado, parece importante subrayar que la laicidad francesa, al menos en un estado de pureza, comienza a ser revisada por algunas tendencias o expresiones intelectuales que dan cuenta de un papel de lo religioso en la dinámica de la secularización y no como simple oposición a la laicidad misma (Hervieu-Léger, 1993, Pelletier, 1997). Pero además de esta dimensión intelectual (sociólogos, filósofos e historiadores que dan cuenta de una hibridación religiosa en la laicidad), la laicidad comienza a ser redefinida, y para algunos directamente amenazada, a partir de una coyuntura política que tiene en el actual presidente Sarkozy un protagonista inmediato.

La pregunta que se plantea en estas páginas, cuya respuesta me parece imposible formular en esta ocasión, consiste en cómo en una misma sociedad donde se planteó sin ir más lejos en 1985 la *salida de la religión* se desemboca actualmente en una redefinición radical de la relación entre religión y política a partir de la proclamación de la *laïcité positive*. En este punto, y sin perder de vista la realidad argentina, me gustaría retomar esa formulación de la *salida de la religión*, que tuvo el valor de ser ofrecida, y no precisamente como una metáfora, para pensar la transformación del universo religioso en la modernidad. Marcel Gauchet a su vez tuvo la virtud de seguir pensando un *desencantamiento* cuando otros veían maravillados el *retorno de las religiones*.

Le désenchantement du monde, un libro decisivo al respecto, y que podría ser entendido como una filosofía histórica del devenir religioso, publicado en 1985, y *Un monde désenchanté?*, una recopilación de algunos de sus escritos, entrevis-

² Ver *Le Monde*, 21 de diciembre de 2007.

tas, intercambios en coloquios, publicado en 2004, donde discute y defiende el nudo de su interpretación histórica del largo plazo, serán retomados brevemente. Según Gauchet, la concepción heterónoma del lazo social, específica de las religiones al plantear una historia humana dependiente de una historia más allá de lo humano, ha desaparecido en su rol estructurante. Las raíces de esta evolución debían buscarse no en otro lugar que el cristianismo (Gauchet, 1985).

¿Qué se podría sostener décadas después, cuando en el corazón mismo de la sociedad occidental lo religioso ha comenzado a ser reconocido como una dinámica intensa, en expansión? Gauchet niega terminantemente la posibilidad de un retorno de lo religioso, aún si puede determinarse un “aumento del lugar de la religión en nuestra actualidad”, de un aumento incluso de su lugar público o de su base demográfica debido a la población islámica en el continente europeo (Gauchet, 2007). Pero incluso las reacciones fundamentalistas no pueden ser confundidas con una restauración de sociedades religiosas a pesar de las invocaciones tradicionales que los actores, por ejemplo, islámico-iraníes dicen sostener. En el anverso de esta situación, tampoco la movilización de religión civil a partir del 11 de setiembre ha modificado esa combinación entre “ateísmo social y creencia individual” (Gauchet, 2007, 13). Así, la salida de la religión no impide reactivaciones y reempleos de lo religioso. En Europa, la intensificación de preocupaciones espirituales se hace en medio de un aumento del repliegue de prácticas y pertenencias reguladas institucionalmente. En definitiva, no se presenta una reconstitución de la estructuración heterónoma de las sociedades y los nuevos movimientos religiosos, aún aquellos que se afirman en la tradición, no hacen más que confirmar la modernidad misma. Aquí, este mismo proceso atestigua la declinación de las religiones seculares (Gauchet, 2007, 269).

El sustrato de la vitalidad de las religiones, que no debe buscarse desde esta perspectiva en un re-fortalecimiento de las instituciones, ni en la subsistencia de religiones civiles o seculares, permite reconocer un ámbito que explica que “nous assistons à la résurgence de la visibilité et de la légitimité de ces convictions religieuses irrésistiblement privatisées” (Gauchet, 2007, 328). Esto es, la religión del individuo, el individualismo como motor de la actual vitalidad religiosa. Esto requiere la búsqueda de las raíces antropológicas de la religión. Si en su obra fundante, Gauchet había hablado de la “posibilidad de una salida completa de la religión”, también ahí había determinada la existencia de un extracto subjetivo in-eliminable del fenómeno religioso (Gauchet, 1985, 393).

Esta última reflexión nos permite entroncar con otras consideraciones sobre el lugar actual de lo religioso. La idea de una recomposición individual de las creencias religiosas define en gran medida otra forma de aproximación al fenó-

meno de la secularización. Si analizamos el caso francés, no sólo puede verse la aceptación del modelo de laicidad por parte de la Iglesia Católica francesa sino también la incorporación del catolicismo a la cultura del individuo. Aún así, la ultramodernidad hiere los fundamentos mismos de la institucionalidad católica (Hervieu- Léger, 1993).

Si existe un movimiento endógeno que seculariza en tanto que des-institucionaliza, ciertas referencias a lo religioso nos hablan de una superación del modelo de laicidad pura o laicismo. Algo se ha modificado en el mundo intelectual francés, puede decirse otra forma de tener presente el fenómeno religioso que ha permitido una comprensión del mismo más allá de la auto-comprensión *laicista*. Una variedad de aportes intelectuales podrían ser citados. Etienne Le Roy, sociólogo del derecho, reconocía a la laicidad misma como un proyecto religioso, como una transferencia de sacralidad hacia el Estado (Le Roy, 2009). Esto había sido ya anticipado en la gran obra de René Rémond cuando analizaba el anticlericalismo, tan asociado a los fundamentos clásicos de la laicidad francesa, como una *contra-religión* que reivindicaba contra la tradición eclesiástica una imagen humana de Jesús y que había florecido precisamente con más fuerza en aquellas regiones con una marcada efervescencia religiosa (Rémond, 1976, 57- 58).

Volviendo a Le Roy, él analiza ciertos principios jurídico- político en relación a la concepción de la divinidad, especialmente en vinculación al principio teológico trinitaria y cómo históricamente la construcción de un orden político estaba asociada al modelo teísta, en este caso monoteísta, que justificaba la concentración absoluta de la autoridad política (Le Roy, 2009). Esto marca otra sensibilidad hacia lo religioso. Incluso, las críticas recibidas por Gauchet nacen en esta reconsideración de lo religioso y de la imposibilidad, desde ciertos puntos de vista, de estimar como satisfecha la explicación de la *salida religiosa*. Luc Ferry, filósofo y ministro de educación entre 2002 y 2004, advertía la permanencia de lo “trascendente” en las organizaciones sociales bajo una forma de “trascendencia en lo inmanente”. Y afirmaba, de este modo y en un diálogo crítico con Gauchet, “Franchement, l’Évangile de Jean c’est plus beau que la Déclaration de droits de l’homme” (Ferry y Gauchet, 2007, 76).

¿De dónde puede provenir esta inclinación religiosa? “Podemos ser católicos sin practicar y practicar sin ir a la Iglesia”. Esta frase, tranquilamente podría ser una de las conclusiones de nuestra encuesta y, sin embargo, es el resultado de sondeo realizado en Francia y publicada por el diario *La Croix* el 14 y 15 de agosto del año 2006. Allí se establece que la población católica francesa representa dos tercios de la población (65%), y que el porcentaje de asistencia frecuente a misa es del 4.5%. ¿Cuál es la segunda confesión? Los “sin- religión”, que llegan al 27%.

El 25% de la población católica se considera practicante, lo cual implica que la representación que existe sobre la práctica no está sujeta al precepto de la misa dominical. Por esto mismo, el arzobispo de Lille, Mons. Gérard Defois, sostenía después de esa encuesta y para el mismo diario, que “no es necesario tener una concepción demasiado estrecha de la práctica religiosa”. Esto nos obliga a buscar en otros lugares la demanda de confesionalización del espacio público.

CONCLUSIÓN

La encuesta realizada muestra que el pluralismo religioso es socialmente una realidad tan asentada que podemos analizar procesos no sólo en el interior de cada categoría de pertenencia sino también continuidades y rupturas a través de ellas. Podemos ver datos que nos hablan de *creer sin participar*, o incluso *creer sin pertenecer*. El primero constituye un rasgo porqué no mayoritario cuando no dominante en la población argentina, el segundo remite a categorías religiosas creyentes que se definen por negación de la pertenencia a lo religioso, declarándose sea “ateos/agnósticos” sea “sin religión”. Algunos datos muestra la presencia de una desinstitucionalización del creer, del cuentapropismo religioso, de niveles de creencia desregulados de la participación o la tutela eclesiástica, e incluso cierta presencia privada de lo religioso, dimensiones todas ellas constitutivas de una cultura moderna secularizada. Esto nos puede permitir hablar de nuestra sociedad como *salida de la religión*, es decir en las que el lazo religioso deja de ser el estructurador central del lazo social en tanto que autoridad institucional consagrada.

Sin embargo, esto requiere algunas precisiones o matices. La dinámica del catolicismo argentino como instancia de integración religiosa ha supuesto un tipo de “éxito” que ha marcado un camino válido en el cuerpo social excediéndolo como actor colectivo e institucional. El llamado mito de la nación católica fue una movimiento cultural constitutivo en la Argentina del siglo XX no porque ese mito se haya verificado sino porque permitió articular prácticas, transferir significados, métodos, formas de articulación entre religión y Estado y convencer finalmente a la clase política que Dios existe y paga bien los favores³. En ese

³ Al intentar utilizar el concepto de carisma desprovisto de cualquier significado axiológico, Max Weber decía que: “El éxtasis de los chamanes se debe asimismo a una epilepsia constitucional, cuya posesión y corroboración representa la facultad carismática. Para nuestro sentir, ninguna de las dos cosas es un fenómeno noble y elevado, tal como nos ocurre asimismo con la “revelación” del libro sagrado de los mormones, revelación que, por lo menos desde el punto de vista de su valoración, debería ser ca-

éxito, ha resultado “natural” que una parte del mundo no-católico sostenga la existencia de tareas sociales de la Iglesia. Pero además ha marcado un espejo, una opción válida a partir de la cual las prerrogativas eclesiásticas debían socializarse y no abandonar en cambio el modelo de la prerrogativa misma. En las minorías religiosas puede verse que –al menos eso parecen mostrar algunos datos– una forma de legitimidad a partir del cual el único inconveniente de los privilegios confesiones es que no son elementos multiconfesionales. Los no-creyentes o indiferentes, que provienen de familias católicas y que se revelan contra la autoridad eclesiásticas y en muchos casos contra la idea misma de una creencia heterónoma, también piensan por momentos en que las religiones deben cumplir funciones. No les interesa tanto la idea de *anuncio evangélico* y seguramente encontremos allí fuertes sentimientos anticlericales, pero creen que las religiones están asociada a un *pietismo popular* y un *samaritanismo evangélico*, incluso no parecen creer mucho más que los católicos y evangélicos en una existencia partidaria de la política, autónoma y secular. Pueden estar de acuerdo con sacerdotes y pastores siendo candidatos políticos, y creen que la Iglesia Católica cumple funciones en la defensa de los derechos humanos y en la ayuda a los pobres.

Aquí aparecen otras dimensiones históricas del largo plazo que nos llevan a reconocer cómo se construyó la modernidad religiosa y por qué lo religioso, su lenguaje, sus apelaciones, sus actores, podía ser legítimo como matriz común y por qué la publicidad en la sociedad argentina misma tiene una fuerte marca católica. Aquí podemos citar algunos casos, como por ejemplo los religiosos de Santa Fe y una práctica misional de la evangelización que era inseparable de un criterio de sociabilidad ampliado que incluía, entre otras cosas, la nacionalización de los inmigrantes, la educación católica de los hijos de anarquistas, la inculcación de una cultura obrera, etc.

Así, la diversidad religiosa no por menos existente permite ver continuidades inter-religiosas. La relación especular nos permite plantear por qué puede darse un esquema de afinidades o contagios en los cuales no sólo un dato ineludible la existencia de muchas religiones sino las similitudes entre los diversos núcleos duros. Y aquí aparecen los temas controversiales más vinculados con el cuerpo y las disposiciones confesionales que intentan marcar una conciencia universalmente válida.

José Casanova planteaba que el denominacionalismo tal cual lo conoció Estados Unidos ha sido la mejor manera de promover el pluralismo religioso. El caso

lificada de burda “patraña”. Pero la sociología no establece tales valoraciones” (Weber, 1992, 848).

argentino demuestra no sólo los límites de su propuesta sobre un denominacionalismo global sino que en este caso es justamente una fuerte inclinación multi-confesional que no dejar de reconocer los aciertos de la Iglesia Católica lo que termina estando asociado a la diversidad religiosa. En este sentido, la propuesta de José Casanova al respecto presenta ciertos límites cuando se quiere universalizar esa dinámica denominacional. Por un lado, si las legitimidades religiosas operan en el espacio público esto no va a inhibir la proliferación de diversidades religiosas, pero no significará para nada el arribo a un régimen denominacional en los hechos. En la medida en que un catolicismo especular sea el tipo de legitimidad religiosa no sólo estaremos lejos de esta lógica sino que las anteriores pretensiones monoconfesionales, anteriores pero que permanecen en la actualidad de diversas maneras, serán sustituidas por un multiconfesionalismo que será definitorio del tipo de modernidad religiosa. Nos estaremos acercando más a los proyectos de *libertad de Iglesia* que Blancarte analiza como de la laicidad (Blancarte, 2002).

Así, puede darse un proceso de secularización, con fuertes rasgos de desencantamiento, y que no despeja para nada los avances confesionales y la necesidad de compromisos positivos entre religiones y estados modernos. En esta secularización vía catolicismo especular se puede encontrar un pieza para comprender una lógica iberoamericana para nada excepcional en momentos de comunitarismos. En el caso francés se advierta la complejidad de una dinámica con actores democráticos invitando a los creyentes a fortalecer la República, señalando ciertas debilidades de ésta, y movimientos de extrema derecha que apelan a una mezcla entre laicidad y catolicismo para detener la “islamización de Europa”.

Sería valioso analizar comparativamente cuáles resultados se plasman de las *carreras comunitaristas*. Nuestra interpretación, que encuentra lógicas religiosas especulares en distintas confesiones, no es desde ya una sentencia inapelable. Es simplemente una idea, una hipótesis menos orientada a formular un esquema predictivo que a seguir profundizando la reflexión científica que animó la realización de esta encuesta.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter 1981 [1967] *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- Blancarte, Roberto (2002) “Libertades religiosas y libertades civiles en tiempos de crisis”, ponencia, en *La religión en tiempos de crisis, II Jornadas de Ciencias Sociales de la Religión*, Buenos Aires, Nobuko.

- Casanova, José (2008) "Pluralismo religioso en el mundo de hoy", *Conferencia inaugural del Coloquio Alfa Unión Europea*, Bilbao, marzo 2008.
- Casanova, José (2008a) "Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial", *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, UAM- AEDRI, Madrid, nº 7, pp. 20- 33.
- Casanova, José (1999) "Religiones públicas y privadas", en Javier Auyero (comp.), *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Dianteil, Erwan (2008) "¿Hacia una salida de la laicidad en Francia?", en Fortunato Mallimaci (comp.), *Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos.
- Ferry, Luc y Marcel Gauchet (2007) *Le religieux après la religion*, Paris, Biblio essais.
- Gauchet, Marcel (1985) *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- Gauchet, Marcel 2007 [2004] *Un monde désenchanté?*, Paris, Pocket.
- Gentile, Emilio (2005) [2001] *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993) *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- Le Roy, Etienne (2009) "Le droit et la révolution pluraliste. A propos de l'invocation des droits de l'Homme et du recours à la justice en Amérique Latine en ce début de XXIème siècle", en Borgeaud-Garciandía Natacha, Lautier Bruno, Peñafiel Ricardo, Tizziani Ania, *Penser le politique en Amérique Latine. La récréation des espaces et des formes du politique*, Paris, Karthala.
- Mallimaci, Fortunato (1991) "Movimientos laicales y sociedad en el período de entre-guerras. La experiencia de la acción católica en Argentina", *Revista Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, nº 108.
- Mallimaci, Fortunato (2002) "Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina", en Roberto Blancarte (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México DF, El Colegio de México.
- Mallimaci, Fortunato, Humberto Cucchetti y Luis Donatello (2006) "Camino sinuosos", en Colom, Francisco y Angel Rivero (Eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Anthropos.
- Pelletier, Denis (1997) *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte.
- Rémond, René (1976) *L'anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Paris, Fayard.

- Rouquié, Alain (1994) *Autoritarismos y democracia. Estudio de política argentina*, Buenos Aires, Edicial.
- Séguy, Jean (1999) *Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Voegelin, Eric (1994) [1938] *Les religions politiques*, Paris, Cerf.
- Weber, Max (1992) [1922] *Economía y sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Zanatta, Loris (1999) *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943- 1946*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Zapponi, Elena (2008) *Pregare con i piedi. In cammino verso Finis terrae*, Roma, Bulzoni.