

Jean-Pierre Bastian
(coordinador)

LA MODERNIDAD RELIGIOSA
EUROPA LATINA Y AMÉRICA LATINA
EN PERSPECTIVA COMPARADA

Introducción

Aprender a descentrar la mirada sobre la
modernidad religiosa

En un contexto de globalización de intercambios, donde lo religioso está en plena recomposición a ambos lados del Atlántico Europa latina y América Latina-, se impone realizar análisis comparados de lo religioso con el fin de profundizar en la comprensión del tipo de modernidad religiosa que caracteriza a nuestras sociedades. En efecto, aprender a descentrar la mirada debería permitirnos examinar de manera renovada nuestras realidades y las problemáticas que éstas generan.

Podríamos de tal suerte preguntarnos si la Europa secular constituye una gran excepción en materia de secularización de lo religioso o bien, al contrario, si constituye el paradigma de las evoluciones internacionales. Mediante vastas comparaciones entre las esferas culturales del sur de Europa y las de Centro y Sudamérica se tratará de comprender la especificidad de las evoluciones partiendo de un espacio religioso delimitado por la latinidad.

La existencia de una "latinidad", cuando se concibe de manera demasiado abarcadora y generalizadora, es ciertamente problemática tanto en lo que concierne a Europa como a América. No obstante, el concepto de latinidad remite en el aspecto religioso a sociedades conformadas por una relación constituida por el catolicismo y por el desarrollo de una modernidad de ruptura con la tradición religiosa dominante. Esto se ha traducido en un agudo conflicto entre la Iglesia católica y el Estado, que definió un tipo de modernidad en el que dominó la laicización del espacio político y social, al contrario de la modernidad

de continuidad que caracterizó a la Europa religiosa plural o a los Estados Unidos, donde el protestantismo permitió tejer un proceso de secularización desde el interior de lo religioso atenuando considerablemente los conflictos entre Iglesias y Estado. Al parecer, en las sociedades moldeadas por un catolicismo hegemónico, se desarrolló una tensión estructural desde el momento en que los principios de la modernidad liberal fueron rechazados y combatidos por el aparato católico. Este enfrentamiento caracteriza tanto lo que podemos llamar Europa latina como América Latina, subcontinentes donde el catolicismo ha conformado en buena medida las mentalidades y los comportamientos.

Esta obra da cuenta de un coloquio internacional¹ y pretende abordar el problema de las relaciones entre religión y modernidad a partir de esa tensión estructurante en un espacio geopolítico determinado. Examina algunos conceptos que la sociología de las religiones ha configurado sobre el tema. Para lograrlo, se constituye en torno a tres ejes. En primer lugar, un eje sociohistórico que busca analizar los procesos de laicización de los siglos XIX y XX, y comprobar la utilidad del concepto de “umbral de laicización” elaborado por Jean Baubérot para comprender de manera ideal-típica las relaciones entre Iglesia católica y Estado en Francia. Un segundo eje tiene como propósito reconsiderar el análisis de la modernidad religiosa en términos de secularización con el fin de captar los nuevos despliegues y recomposiciones de lo religioso. Finalmente, un último eje busca tomar en cuenta las dinámicas de internacionalización y transnacionalización de lo religioso, así como reflexionar sobre el establecimiento de redes de lo religioso a manera de desterritorialización y dislocación de las prácticas y de las creencias.

Diferentes grados y niveles de laicización

El enfoque de los procesos de laicización planteado de manera comparativa aborda los contextos francés, italiano, español y belga. Se apreciará que el paradigma francés propuesto por Jean Baubérot, con sus tres umbrales sucesivos de laicización, se desarrolla según un esquema lineal: laicización mediante la pluralidad de lo religioso, lucha por la laicización seguida por un pacto laico cuya linealidad no vuelve a aparecer en los demás contextos. En España, a pesar de que con el

¹ Coloquio “Europa latina-América Latina: la modernidad religiosa en perspectiva comparada”, organizado por el Centro de Sociología de las Religiones y de Ética Social (CSRES) de la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo y la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA), en Estrasburgo, del 4 al 6 de octubre de 1999.

“sexenio revolucionario” de 1868 se había dado un paso radical, los retrocesos no se hicieron esperar y duraron hasta el final del régimen franquista. Sólo hasta ese momento España se precipitó en una laicización pluralista, aunque ello no significara el fin del estatus de culto privilegiado otorgado al catolicismo. También en el caso italiano la Iglesia conserva un estatus de culto reconocido y la laicización es parcial. Finalmente, en el contexto belga se estableció un proceso totalmente original mediante la “pilarización” de la sociedad civil con un reconocimiento de los distintos movimientos religiosos y laicos regulados por el Estado. Es por ello que Jean Baubérot llega a evocar “diferentes grados o niveles” de laicización que hacen del caso francés una excepción, en el cual ciertos rasgos y ciertos límites vuelven a encontrarse de manera ecléctica en los demás contextos. El revelador franco-masón examinado en los contextos italiano (A. Mola), español (J. A. Ferrer Benimeli) y belga (L. Nefontaine) permitirá al lector profundizar en esta simetría de los procesos de laicización.

En cuanto a América Latina, F. Mallimaci no retoma el concepto de umbrales, sino que trata de subrayar una serie de etapas que marcan la evolución de las relaciones entre catolicismo y Estado. Empieza despejando una etapa –1880/1930- en la que el liberalismo impone una secularización autoritaria. Sigue con otra etapa en la que el catolicismo integral llevó a cabo un proyecto de nacionalización católica y de catolización cultural de las sociedades entre 1930 y 1980, el catolicismo se vio así incorporado a las gestiones reformadoras del Estado. Una tercera etapa, la actual, es la de la globalización con una lógica de mercado que pluraliza y privatiza lo religioso. En el análisis de los casos estudiados -México (R. Blancarte), Uruguay (A. M. Bidegain) y Colombia (R. de Roux)- se subraya también la diversidad de los procesos históricos. Si bien el caso mexicano es el más cercano al modelo francés, con un proceso lineal de laicización que atraviesa por tres momentos claves distinguibles, no sucede lo mismo por ejemplo en el caso de Colombia, en el que, en cambio, como en el caso español, los retrocesos han sido frecuentes después de las tentativas de laicización impuestas por las armas liberales.

Todo parece indicar que es posible encontrar en los dos espacios geopolíticos estudiados cierto paralelismo en el sentido en que un país (Francia/México) es portador de un radicalismo laicizante y se vuelve de alguna manera emblemático de un proceso cuyos ritmos y modalidades difieren considerablemente de un contexto sociopolítico a otro, tanto en el interior de las regiones consideradas como de un espacio regional al otro. Sin embargo, la lógica de laicización propia de las sociedades donde domina el catolicismo está muy presente en ambos lados del Atlántico. No obstante, la resistencia de los actores religiosos a la laicización se ha

manifestado en un lapso de tiempo mayor en América Latina, probablemente debido a la fuerza de los comunitarismos y a las condiciones socioeconómicas (pobreza endémica) y socioculturales (analfabetismo) que hacen de lo religioso un factor revelador que es posible movilizar contra cualquier política de modernización promovida desde arriba. Mientras la noción de “pacto laico” caracteriza las relaciones religión-Estado en la modernidad tardía europea, y vacía el concepto de laicidad de una parte de su esencia, América Latina sigue en una situación de pluralismo reciente en la que el Estado elabora actualmente los mecanismos de regulación de lo religioso teniendo en cuenta un catolicismo que juega en el doble plano de la sociedad civil (nacional-catolicismo) y de los aparatos diplomáticos (concordatos) para tratar de mantener una hegemonía parcialmente amenazada por los nuevos movimientos religiosos de tipo pentecostal. D. Menozzi retoma esta discusión destacando el desfase temporal de los procesos de laicización y la diversa adhesión de los actores sociales a un “pacto laico” de ambos lados del Atlántico. Con justa razón, también examina la realidad de las permanencias antilaicizantes, más allá de los efectos superficiales.

Los nuevos despliegues de lo religioso

El paradigma de la secularización, que durante largo tiempo implicó el análisis de la modernidad religiosa, tendía a subrayar los fenómenos de racionalización y de individualización. A estos últimos se les asignaba un carácter unívoco e irreversible, y se suponía en consecuencia que se daría rápidamente el paso de la privatización de lo religioso a su anulación. En esto se observan fenómenos que, por lo menos a primera vista, no encajan bien en el paradigma al que se hace referencia. No sólo la multiplicación de las sectas y de los “nuevos fenómenos religiosos” podría constituir un indicativo del resurgimiento de fuentes emocionales, que se pensaba agotadas, sino las propias tradiciones religiosas “históricas”, cuando no las instituciones que las regulan, a veces parecen prestarse a diversas empresas de movilización de la creencia con fines de afirmación identitaria colectiva. En el primer caso, la racionalidad “científica” parece chocar con otra, la emoción, en la que por mucho tiempo se creyó ver el “fondo primitivo” de la religión; en el segundo caso, la racionalidad “política” parece insuficiente para canalizar los miedos y las pasiones avivadas por el incremento de la competencia de los grupos sociales y de las sociedades en el espacio de una tierra “acabada”.

¿La lógica de esa nueva propagación de lo religioso invalida el paradigma de la secularización o sólo obliga a enriquecer la explicación a

la que pertenece? ¿Deberíamos, incluso, hablar de “posmodernismo”, o estamos ante una crisis de modelos demasiado estrechos, positivistas o específicos de racionalidad? Suponiendo que surgieran nuevas formas y criterios de racionalidad, ¿irían a la par de nuevas regulaciones del campo religioso, de las que, por lo pronto, se verían sobre todo sus modificaciones?

Una de ellas, la pluralización religiosa, es sin lugar a dudas el rasgo común de la modernidad religiosa en el espacio de la latinidad, R. Campiche intenta englobar los principales rasgos del nuevo despliegue de lo religioso en la Europa latina en un contexto de pluralidad, rasgo que refuerza el carácter opcional de lo religioso en un ámbito que deja a las iglesias sin el papel societal. Ante la desregulación religiosa subraya, para empezar, ese primer rasgo de la modernidad religiosa que lleva al Estado a redefinir su relación con lo religioso. Se trata de examinar de nuevas maneras el papel regulador del Estado en un contexto en el cual apareció una pluralidad de agentes reguladores de lo religioso (medios de comunicación, familia, organizaciones religiosas...). Sin embargo, el Estado sigue siendo el principal agente de regulación debido a su papel de poseedor del uso legítimo de la violencia simbólica. La naturaleza, el alcance y el control del nuevo despliegue religioso dependen, por lo tanto y en buena medida, de la elección que haya hecho el Estado. Dos modalidades diferenciadas pueden aparecer en la medida en que el Estado pueda establecer lo que es “religiosamente correcto” al definir, por ejemplo, los movimientos considerados como “peligrosos” o al favorecer la coexistencia creando las condiciones de la tolerancia.

Después, pone de relieve un segundo rasgo de la modernidad religiosa, el carácter facultativo de las instituciones religiosas y la construcción de identidades religiosas individuales, independientemente de las instancias tradicionales normativas. Esta religión a la carta remite a un tipo de actor predominante al que puede llamarse “humanista religioso”. El factor analítico seleccionado que busca identificar la religión de los jóvenes europeos en la actualidad (Y. Bizeul, J. Elzo Imaz) subraya únicamente la evolución masiva de los comportamientos. Así, los estudiantes de la Universidad de Nancy, a los que A. Delestre les aplicó la encuesta, provienen en su mayoría del catolicismo. Pero incluso cuando las prácticas y las pertenencias religiosas son extremadamente débiles, ello no impide que tres cuartas partes de los jóvenes europeos sigan adhiriéndose a convicciones religiosas. De ahí la actual lógica del nuevo despliegue: por un lado, se acentúa un proceso de interiorización y de desinstitucionalización de lo religioso; por otro, la religión ha dejado por completo de ser el elemento organizador. Pero, aunque su papel sea secundario, sigue siendo una dimensión de la reconstrucción de la realidad sociocultural que no puede soslayarse.

La recomposición religiosa de América Latina abordada por Jean-Pierre Bastian aparece a la vez como contrapunto y como paralelismo. De entrada habría que subrayar el carácter contradictorio de la modernidad religiosa latinoamericana, que es parte de una doble dinámica de laicización autoritaria -a través del aparato de Estado, que no ha tenido más que un efecto restringido en la pluralización religiosa-, y de una desregulación generalizada mediante los movimientos religiosos pentecostales, cuya dinámica está ligada a las transformaciones económicas de los años cincuenta, con las migraciones y la creciente urbanización consiguientes. Un primer rasgo de las recomposiciones que están teniendo lugar es el despliegue de una lógica de mercado que favorece la concurrencia religiosa, desestabiliza a la Iglesia católica y "latiniza" especialmente los movimientos religiosos pentecostales. Esta pluralización no se basa, como en el contexto europeo, en una individualización de los actores religiosos, sino en la creación de poderosos actores colectivos en competencia. En la región latinoamericana, este proceso no se efectúa mediante un movimiento de repliegue de lo religioso hacia el espacio privado, sino, por el contrario, en un movimiento de conquista del espacio público. Los diferentes actores religiosos se movilizan en torno a partidos políticos confesionales. Un movimiento de este tipo debería llevar al Estado a asumir un papel regulador mayor, sea en el sentido de una pluralización limitada o, por el contrario, en una tolerancia más afirmada. Podría hablarse, sin lugar a dudas, de una modernidad religiosa paradójica en el sentido de que el paradigma de la secularización es problemático. Los estudios de caso seleccionados relativos a los contextos brasileño (M. Aubrée) y guatemalteco (S. Pédrón-Colombani) permiten sostener lo observado sobre la pluralización y sobre las relaciones privilegiadas entre los nuevos movimientos religiosos pentecostales y la política.

La modernidad religiosa en la latinidad se despliega, por lo tanto, de manera unívoca en el sentido de la pluralización y de manera diferenciada en lo relativo a la formación de los actores religiosos y de su relación con la sociedad. En una Europa marcada por la privatización y la desinstitucionalización religiosa, lo religioso aparece más como un receptáculo de memoria o como un fondo simbólico, eventualmente modificable en términos individuales. Aunque resulte insoslayable, es sólo un elemento más entre otros de las lógicas simbólicas de legitimación social. En cambio, en América Latina lo religioso institucional sigue siendo un actor social central. Aunque se pluralice, sigue siendo capaz de intervenir en la esfera pública, y ello aun cuando ya no existe, salvo en algunos casos, un Estado confesional. En un intento por retomar el argumento en sentido crítico, A. Touraine plantea un examen pertinente en torno a la oposición entre individualismo y comunitarismo. En su

respuesta considera que América Latina avanzaría hacia un horizonte individualizante, aunque conservando las representaciones comunitarias, lo cual finalmente llevaría a las sociedades latinoamericanas a alcanzar las dinámicas europeas a largo plazo.

Las redes religiosas

El hecho religioso pertenece a lo internacional, y la internacionalización, a un regreso de los efectos en lo religioso. En una economía religiosa desregulada, los dispositivos simbólicos circulan libremente. Al parecer, los europeos se prestan con interés creciente a nuevos acomodos, e incluso a combinaciones religiosas que se alimentan de las prácticas y de los símbolos disponibles de diversas tradiciones. Los latinoamericanos también se muestran receptivos a prácticas y creencias externas. Estos procesos son con frecuencia fruto de la difusión mediante redes de escala internacional. La red designa movimientos débilmente institucionalizados que reúnen a individuos y a grupos en una asociación cuyas formas son variables. ¿De qué manera las empresas religiosas latinoamericanas logran exportar sus creencias y sus modelos hacia una Europa latina, donde pueden apoyarse en las diásporas ibéricas o antillanas? En cambio, las iglesias europeas frecuentemente han manifestado interés por una región del mundo donde predominan las referencias cristianas y han enviado generaciones de misioneros. Las facultades de teología y las universidades europeas han sido, sin duda, lugares de formación privilegiados para intelectuales y clérigos latinoamericanos católicos y protestantes. ¿Cuál ha sido su efecto en la constitución de redes? ¿Es posible dar cuenta de una lógica del establecimiento de redes y de sus efectos en el campo religioso? Un elemento esencial caracteriza la red: su estructura descentralizada que alienta la multiplicación no jerarquizada de los participantes y la posibilidad de eludir las instituciones que la hicieron nacer. La tensión entre la red y la institución, entre la esfera transnacional y el poder local y nacional, es uno de los aspectos de la dinámica de la red que permite a nuevos actores afirmarse. ¿La internacionalización de las creencias contribuye a atenuar las especificidades de las tradiciones religiosas nacionales y su potencial identitario? De manera más específica, el desarrollo de redes culturales internacionales, por ejemplo el llamado movimiento de la teología de la liberación, ¿serviría como factor analítico privilegiado de esta función específica de elusión de la institución que puede favorecer a la red?

A partir de estas preguntas, A. Colonomos trata de detectar las lógicas que dan cuenta de las dinámicas de internacionalización de los pentecostalismos, específicamente en el suelo americano. Con este fin,

opone el concepto de red al de institución. Mientras la red es horizontal, escasamente jerarquizada, centralizada de manera imperfecta y favorece una regulación del poder mediante el carisma, la institución promueve un orden vertical y jerarquizado y estimula las regulaciones burocráticas. Esta figura puede presentar dos casos, sea en sentido de la rivalidad entre redes e institución, sea en el de complementariedad. Los pentecostalismos latinoamericanos son expresiones características de la lógica de red, en el sentido de una oposición a los protestantismos institucionales y en el sentido de una oposición político-religiosa internacional capaz de romper los lazos que unen a iglesias católicas con Estados. Las redes desembocarían en el establecimiento de un pluralismo competitivo. Servirían como estructura de mediación capaz de “dar poder” (*empower*) a actores sociales que hasta entonces se hallaban en posiciones sociales subalternas, e introducirlos en una “sociedad civil global”.

El movimiento de la teología de la liberación sirve como factor analítico cuyo fin es ubicar esas lógicas de red. Todo parece indicar que en la génesis del movimiento hay una oposición estructurante institución-red, como lo demuestran con gran claridad tanto A. Corten como P. Sauvage en el contexto de conflicto político exacerbado que tuvo como marco la Guerra Fría, y del que Chile, en los años setenta, fue un caso emblemático, como lo subraya J. Matas. La red se constituye a través de un nuevo lenguaje y mediante núcleos ecuménicos de transmisión poco rígidos del tipo ONG que se hallan en las fronteras de la institución católica. El ocaso que parece sufrir la red en la actualidad está, sin duda, condicionado por el fin del conflicto político-ideológico que servía de soporte a la oposición institución católica-red de la teología de la liberación. La red, por lo tanto, es un espacio precario y provisional, aun cuando puede pretender instituirse o redefinirse en el marco de la internacionalización actual.

Como conclusión a esta obra, O. Tschannen retoma los elementos más significativos para la discusión de la teoría de la secularización que ha tratado de explicar el devenir de lo religioso en la modernidad. Después de traer a cuenta los principales rasgos del paradigma de la secularización, destaca tres factores analíticos de los procesos actuales.

En primer lugar, el pentecostalismo, que aparece como un movimiento religioso que contribuye a la conformación de una trascendencia de mucha menor amplitud que el catolicismo y, al romper las solidaridades tradicionales, favorece un avance de la secularización en América Latina. Luego, la religión de los jóvenes europeos, que muestra que la secularización es bastante real, pero también permite observar una búsqueda de identidad, un uso de la religión que funciona como “gran relato personal”, lo cual suple, de esa manera, la ausencia de integración

social y el fracaso de los grandes relatos colectivos. Finalmente, la relación de lo religioso con el espacio público, que denotaría en América Latina cierta fragilidad de la laicidad, mientras que en Europa la laicidad entraría en crisis.

A partir de ello propone construir un enfoque “modular” de la noción de secularización al distinguir cuatro variantes de un paradigma que sigue sirviendo para explicar las evoluciones actuales: la secularización de la esfera pública; la secularización de la esfera pública acompañada de una fuerte comunitarización religiosa; la secularización de la esfera pública acompañada de una religiosidad comunitaria fuertemente marcada por lo mundano, y finalmente, la secularización parcial de la esfera pública acompañada de una fuerte comunitarización religiosa, a veces de tipo mundano. El análisis comparado Europa latina-América Latina debería, por lo tanto, favorecer la reconstrucción modular del concepto de secularización y permitir superar los límites de una discusión que tiende a tomar visos ideológicos, en la medida en que se resumiría a poner a los partidarios de la secularización contra los de la “deseccularización”.