

CAPITULO IV

CAPITULO IV
DEBATE SECULARIZACIÓN – DESECULARIZACIÓN
SEGUNDA PARTE: LOS DEFENSORES DE LA SECULARIZACION ORTODOXA

I.- INTRODUCCIÓN

De cara a enfrentar los embates sufridos por la teoría clásica de la secularización no han faltado quienes hayan salido en su defensa. La tutela de este paradigma ha estado en manos de un grupo minoritario de sociólogos, que convencidos del carácter secular del mundo moderno, le siguen utilizando como referencia explicativa aunque con algunas reservas y modificaciones. Tal es el caso de los británicos Ronald Inglehart, Pippa Norris y David Bruce, quienes representan los máximos defensores de la secularización ortodoxa.

De este modo, en el intento de continuar develando la trayectoria de este debate, en el presente capítulo reflejaremos la otra cara de la discusión en torno a la secularización, es decir, los argumentos de aquellos para quienes la misma constituye una característica esencial de las sociedades modernas. Desarrollaremos estas perspectivas, las cuales siendo defensoras del paradigma tradicional, lo asumen introduciendo algunos límites y nuevas variables explicativas que redefinen el modelo clásico de la secularización.

Finalmente, expondremos algunas perspectivas teóricas que representando una síntesis y refinación de este debate nos serán de mucha ayuda para trazar algunas conclusiones sobre el cambio religioso en el mundo actual. Ello, como puerta de entrada a nuestro análisis subsiguiente, referido a la importancia que tienen estos procesos en la configuración de la política actual.

II.- LOS DEFENSORES DE LA SECULARIZACIÓN ORTODOXA

Del mismo modo que la crítica al paradigma de la secularización ha generado nuevos enfoques de explicación a los cambios religiosos, su defensa también ha estimulado la generación de nuevos modelos que, defendiendo la idea del paradigma originario, introducen nuevos elementos de explicación.

Tal es el caso del modelo de secularización propuesto por los británicos **Ronald Inglehart y Pippa Norris** (2004), en su estudio titulado: *Sagrado y Secular: La Religión y la Política Mundial*, en el que intentan demostrar que: "el proceso de secularización, entendido como la erosión de prácticas, valores y creencias religiosas, se ha producido sobre todo entre los segmentos sociales más prósperos de las naciones postindustriales, ricas y seguras" (Norris e Inglehart, 2004, p. 4, en Valeriano, 2006, p. 17, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

La tesis formulada por Norris e Inglehart trata de vincular el nivel de secularización de las sociedades con factores como el crecimiento económico, la igualdad socio-económica y el desarrollo humano. Es decir, para ellos, la secularización de las conciencias es un hecho real, y la misma está relacionada con los sentimientos de vulnerabilidad a riesgos físicos, personales y de la sociedad en su conjunto. De tal modo, que los niveles altos o bajos de estos factores inciden directamente en los niveles de secularización de las diversas sociedades.

En este sentido, se sostiene, por ejemplo, que altos niveles de seguridad existencial significaran una erosión de los valores, creencias y prácticas religiosas dentro de una sociedad. Mientras, inversamente, la pobreza, las desigualdades económicas y las fallas en el desarrollo humano, generan un clima social de incertidumbre cuyo resultado es el aumento de la religiosidad.

De igual modo dentro de este enfoque se introducen otras variables como las tasas de fertilidad para explicar el grado de secularidad. Así, se argumenta que mientras las tasas de fertilidad sean bajas y las familias tengan mayor acceso a la planificación familiar la importancia de la religión es mucho menor. A diferencia de los países pobres en los que la planificación familiar es escasa, en cuyo caso la religión juega un papel de gran importancia en el reforzamiento de la estructura familiar.

Valiéndose de datos de setenta países que presentan distintos grados de desarrollo, Norris e Inglehart aceptan la tesis de la secularización, agregándole a la misma dos dimensiones que la redefinen: La primera, que los niveles de secularización están vinculados con los del desarrollo de una sociedad, a través del surgimiento de la seguridad existencial; y la segunda, referida a que no consideran, como si lo hacían los defensores clásicos del paradigma, que el desarrollo y la secularización sean un proceso lineal o universal.

Otro intento de defensa del paradigma lo encontramos en el enfoque de la diferenciación, el cual parte por considerar la distinción entre la secularización a nivel individual y al nivel societal. Para este enfoque no existe duda del declive de la importancia social de la religión, a pesar de que la misma sigue siendo relevante a nivel individual. Para **Bryan Wilson**, uno de sus exponentes, no se necesita que la mayoría de los individuos hayan perdido todo su interés en la religión. Sostiene que lo más importante es que la misma deje de ser significativa en el funcionamiento de la sociedad.

Simplemente, desde este enfoque, asumiendo el proceso de secularización desde un punto de vista cualitativo, se defiende la idea de que la religión se ha diferenciado del resto de la estructura social más amplia, lo cual corrobora su declive en la sociedad, a pesar de que pueda tener alguna importancia en los valores personales de los actores sociales.

Dicho esto, destaca entre las posturas más firmes de este enfoque, el trabajo de británico **Steve Bruce**, quien se ha dedicado a contrargumentar las críticas – ya expuestas – que sociólogos como Hadden y Stark han formulado sobre el paradigma. Para ello ha recopilado y sistematizado un importante conjunto de evidencia empírica que refuta, según sus argumentos, las posturas asumidas por los críticos. Bruce afirma estar del lado correcto del debate en torno a la secularización, cuando afirma:

A medida que se industrializaban, las sociedades se dividían entre los verdaderos creyentes y los que dejaban de serlo. La cosmovisión religiosa cedió el paso a una cultura pública crecientemente secular. Hacia la mitad del siglo XIX, la religión se había separado tanto de la vida cotidiana que sus partidarios podían ser contados. Sea lo que sea lo que contemos, afiliación, asistencia, ceremonias religiosas para marcar los ritos de paso, o los indicadores de creencia, ha habido un gran descenso en todos los indicadores religiosos (Bruce, 2006, p. 414, en Valeriano, 2006, p. 17, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Partiendo de la complejidad de las relaciones entre modernización y religión Bruce considera imposible hablar de un teoría de la secularización unificada. Combinado aportaciones de clásicos como Durkheim y Weber, y de otros como Berger, Wilson y Martin, elabora un modelo sintético que corrobora el carácter secular del mundo moderno. De este modo, Bruce defiende la ortodoxia, pero en el contexto del marco cultura occidental.

Para Bruce, existen tres factores elementales que explican la indiferencia hacia la religión, tales como son el monoteísmo, la Reforma Protestante y el individualismo moderno. De estas tres fuentes principales se derivan otros factores importantes en la explicación de la secularización, como lo son la tecnología y la industrialización, el relativismo cultural y la diferenciación estructural (En Valeriano, 2006, p. 18, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Con su modelo de análisis – que no hace más que sintetizar los argumentos sobre los cuales nace el paradigma –, Bruce se dedica a cuestionar la teoría económica de la religión, y más específicamente los argumentos de Roger Stark. En este último sentido, señala que la relación que se hace desde esta teoría entre la vitalidad religiosa y el pluralismo social no arrojan los resultados esperados por la misma.

Además de ello acota, respecto de lo señalado por la teoría económica sobre los bajos niveles de participación religiosa en Europa que: “en Europa la identificación religiosa es mucho mayor en países monopolizados por una iglesia – como Irlanda y Polonia, por ejemplo- que en países más plurales y diversos, como Gran Bretaña. O, comparando los países bálticos, en Lituania, abrumadoramente católica, la identificación religiosa es mayor que en Letonia y Estonia, más diversas” (En Valeriano, 1998, p. 18).

En consecuencia, para Bruce: “cualquier apoyo puntual que pueda encontrar la teoría de la elección racional relacionando la diversidad y la

vitalidad religiosa mediante una comparación de varios países en un momento dado, queda cuestionado por los estudios diacrónicos realizados para un país en concreto. En la medida en que las sociedades se hacen más diversas, devienen más seculares (2006, p. 427, en Valeriano, 2006, p. 18, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Por lo demás, Bruce no está de acuerdo con la estrategia de aplicar los principios de la elección racional a la religión; ésta no es una preferencia, sino una identidad heredada, que de ser cambiada por el individuo, éste mismo debe pagar un costo personal. Y contradictoriamente a lo que postula la teoría económica, afirma que solo en las sociedades altamente seculares, con un comportamiento religioso reducido, la gente tendrá opción a cambiar de religión (2006, p. 427, en Valeriano, 2006, p.19).

Frente al caso específico de la realidad estadounidense, que es el modelo de estudio utilizado por los críticos para avalar una supuesta desecularización, Bruce considera contrariamente que la religión en este país no tiene el protagonismo que los críticos le asignan. El cristianismo ha perdido mucho poder, incluyendo la nueva derecha cristiana, que según su juicio, realmente no ha alterado el sistema político estadounidense.

El estudio de la religión en este país tiene que contar con variables como el tipo de sistema político, que siendo federal, ha propiciado la generación de subculturas de cristianos conservadores que logran a través de una serie de

mecanismos – medios de comunicación, escuelas, universidades y empresas -- alguna hegemonía en dicha sociedad.

En relación a los señalamientos sobre el fracaso de la teoría clásica al señalar el carácter lineal entre modernización y secularización, acota que no necesariamente es así, debido a una serie de factores, propios de ciertas realidades sociales, que pueden interferir en el desarrollo paralelo de ambos procesos. De este modo, sostiene, que la religión permanecerá siempre que tengan una función social importante que cumplir:

En particular, el proceso se retrasará allí donde la religión encuentre o retenga otro “trabajo que hacer” que el de conectar a los individuos con lo sobrenatural. El proceso no tiene por qué ser gradual. En particular, la religión puede mantener su importancia en el propio proceso de la modernización, o incluso aumentarla temporalmente, en especial en etapas tempranas y medias. El desarraigo físico y cultural puede sobrellevarse mejor gracias a una religión compartida. La iglesia ofrece algo así como un grupo de apoyo que comparte sus valores y habla un idioma reconocible; al mismo tiempo, también tiene contactos con el nuevo mundo social al que se han de adaptar las nuevas generaciones de trabajadores. La religión también puede encontrar un “trabajo extra que hacer” como garante de la identidad de un grupo. Allí donde la cultura, la identidad y la autoestima de un grupo social o una sociedad se encuentren desafiadas, la secularización se inhibirá, porque la religión puede proporcionar recursos para la defensa cultural de un grupo de estatus, una etnia o una nación. Así lo atestiguan, por ejemplo, el papel jugado por el catolicismo en Polonia frente al mundo soviético y en Irlanda frente a la colonización protestante (Bruce, comentado en Valeriano, 2006, p. 20-21, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

No obstante, a pesar de que el proceso no es lineal, Bruce sostiene que es irreversible, es decir, una sociedad que este en proceso de modernizarse consecuentemente va a ser una sociedad secularizada, aunque los dos procesos no se den de forma gradual. Ello, aun con la emergencia de nuevas religiones que resulten muy llamativas; el destino de la religión es dejar de tener el poder de articular la sociedad. Lo contrario solo puede materializarse en sociedades donde no se respete la autonomía del individuo. En este sentido señala:

En Occidente, podemos cambiar de dioses igual que cambiamos de electrodomésticos, pero esto no nos va a llevar a un consenso sobre la religión como el que había anteriormente. Si permitimos que el individuo elija, los anhelos espirituales extendidos por la sociedad no van a generar una serie de creencias compartidas. No es probable que en Occidente se abandone el grado de autonomía individual actual (Bruce, en Valeriano, 2006, p. 21 <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Ya para concluir con su postura, Bruce cree que el resultado de esta serie de procesos no necesariamente tiene porque ser el ateísmo; para Bruce esta conclusión es concederle demasiada importancia a la religión. La situación real de las religiones en la modernidad se traduce en su declive de poder, prestigio y popularidad; es decir, un escenario en la que la religión pervive ante la indiferencia pública, como producto de la pérdida de su relevancia para el sistema social.

III.- UNA REFINACIÓN DE LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN: JOSE CASANOVA

José Casanova, español radicado en los Estados Unidos y profesor de Sociología de la New School University de Nueva York, en su obra *Religiones públicas en el mundo moderno* (2000) ofrece una teoría de la secularización refinada, que tiene como propósito clarificar algunos malentendidos del debate y reemplazar aspectos importantes de la discusión.

Según Casanova, el primer malentendido se refiere al término mismo de secularización, el cual es utilizado en sentidos distintos por europeos y norteamericanos. Los europeos lo utilizan en una doble acepción: la primera, para referirse al ubicuo e innegable proceso histórico de contracción del tamaño, poder y funciones de las instituciones eclesiásticas frente a otras instituciones seculares; y la segunda, para referirse al declive de las prácticas y las creencias religiosas de los individuos; para ellos ambos procesos están lógicamente conectados. (En Valeriano, 2006, p. 22, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Por su parte, los norteamericanos asumen el término secularización más relacionado con las conciencias individuales, es decir, se apegan más a la segunda concepción de los europeos, pero no porque no estén de acuerdo con la secularización de la sociedad, sino porque la dan por hecho:

Desde la independencia, Estados Unidos siempre han sido una sociedad secular. Pero no han visto ninguna evidencia de que este incuestionable hecho haya conducido a un declive progresivo de las prácticas y creencias religiosas, sino más bien al contrario. Consecuentemente, muchos sociólogos de la religión norteamericanos tienden a descartar la teoría de la secularización como un mito europeo (Casanova, 2003, p. 18, en Valeriano, 2006, p. 23<http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Otro de los malentendidos se refiere a si la secularización es un proceso específicamente occidental o cristiano, o si más bien esta relacionada con el proceso de industrialización o más específicamente con la modernización. De allí, las dificultades de cómo interpretar las relaciones entre la secularización y la modernidad fuera del marco occidental.

Esto hace que se hallen en el debate posiciones que solo son validas para Europa y otras – tal como la propuesta por la teoría económica – solo aplicables a la realidad estadounidense. Casanova ataca a tales posiciones como parroquialista o provincianistas, porque dejan en oscuridad la situación de la religión en el resto del mundo:

El modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. El paradigma alternativo americano que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados religiosos funciona relativamente bien en el caso de Estados Unidos, pero no en Europa. Ninguno ofrece una explicación válida de las variaciones internas en el marco de Europa. Y lo que es más importante, ninguno sirve mucho para abordar otras zonas y religiones del mundo. Necesitamos dirigir de nuevo

nuestra atención más allá de Europa y de Occidente, historizar y contextualizar nuestras categorías, y adoptar una perspectiva más global, lo cual debería ayudar a relativizar las pretensiones universales de evoluciones históricas particulares (Casanova, s/f, p. 74, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Dadas estas ambigüedades, Casanova propone trascender el debate en cuestión al que considera como una discusión estéril, que ha llegado a un punto muerto, planteando la necesidad de asumir una perspectiva global que permita dar cuenta de la situación real de las religiones en el mundo contemporáneo.

Para ello, traza como primera línea de la discusión disociar la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, puesto que: "el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transformación de la cristiandad occidental y pudiera no ser directamente aplicable a otras religiones mundiales con modos de estructuración de lo sagrado y lo profano muy diferentes" (Casanova, 2003, p. 23, en Valeriano, 2006, p. 23 -24, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Casanova señala que en Europa se dio el triunfo del secularismo como teoría teleológica del desarrollo religioso y ello hace que la situación europea sea incomparable. De allí, que señale: "ha sido nuestra tendencia a unir procesos de secularización a procesos de modernización, antes que a las pautas de fusión y disolución de las comunidades políticas, religiosas y sociales, es decir de iglesias, estados y naciones, lo que está en la raíz de nuestro punto muerto teórico"

(Casanova, 2003, p. 26, en Valeriano, 2006, p. 22, <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>).

Por otra parte, no está de acuerdo con hablar del resurgir de las religiones, como si previamente la misma hubiese desaparecido. Para él la situación experimentada actualmente por las religiones tiene que ver con el contexto estructural de la condición humana contemporánea. Más precisamente, según sus estudios de la materia, la evolución actual de la religión está relacionada con tres aspectos.

El primero de ellos, se refiere a la evocación por parte de la condición global de aspectos cuasi-religiosos que tienen que ver con la naturaleza de la humanidad, la correcta organización de la sociedad y del orden mundial, y la preservación de la ecología global:

... los discursos universalizantes relacionados con temas de la humanidad en su conjunto son de por sí discursos religiosos, independientemente de si se basan en fuentes tradicionales "religiosas" o en las modernas "seculares". Las visiones de la humanidad global marxista, feminista o ecologista compiten a este nivel con las visiones reformuladas del cristianismo, el islam o el budismo. Los proyectos de globalización que compiten y son rebatidos –incluyendo las guerras culturales sobre la religión y el humanismo secular– operan a este nivel. Todo lo que tiene que ver con "lo profundo de la vida" se convierte por definición en religión (Casanova, s/f, p. 74, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

En segundo lugar, Casanova señala que los procesos de globalización tienden a exacerbar las cuestiones de identidad común, individual y colectiva. La conciencia reflexiva de un mundo global conduce a la relativización de la identidad personal del propio yo en relación a la existencia de una humanidad global: "Hoy, como siempre, la religión está intrínsecamente unida a procesos de formación de identidad individual y colectiva, ya sea en la forma de reafirmación y reconstrucción de identidades religiosas tradicionales como en la construcción de otras nuevas" (Casanova, s/f, p. 75, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

En último lugar, la situación actual de las religiones está dada por la relativización de la nación considerada como comunidad fundamental. De ello se desprende una gran acentuación de lo local y lo global sobre lo nacional; en éste contexto cobran vida las religiones mundiales que se constituyen como sistemas culturales significantes y comunidades imaginadas como transnacionales que compiten con las identidades nacionales.

Ahora bien, saliendo de las condiciones estructurales a las que Casanova atribuye la razón de la actual evolución de las religiones, y ya pasando a su postura sobre el fenómeno en sí, Casanova frente a interpretaciones como la del retorno de lo sagrado o la de la desecularización, prefiere referirse a la desprivatización de la religión. Terminó este, que le permite abordar tres cuestiones clásicas de la teoría tradicional de la secularización, tales como lo son

la emancipación de las esferas seculares de la religión, la privatización de la religión, y finalmente el declive general de las creencias y practicas religiosas.

En este ultimo sentido, lo primero que señala es que la interconexión de estos tres procesos se da forma inteligible solo en el contexto europeo, pero no en otros como en los Estados Unidos, donde la separación del Estado de las Iglesias, no conllevó ni a la privatización de la religión ni al declive de la misma.

Para Casanovas desde los años ochenta la humanidad asiste a un desprivatización de la religión. Luego de haber resistido las religiones décadas de marginación producto de las fuerzas secularizadoras, las mismas emergen para recuperar sus espacios de cara a enfrentar los embates generados por la modernidad:

Lo que era nuevo en los 80 fue el hecho de que las tradiciones religiosas de todo el mundo –protestantismo, catolicismo, judaísmo, islam, hinduismo y budismo– rechazaran aceptar los roles marginales y privatizados que habían reservado y prescrito para ellas las teorías de la modernidad, teorías políticas liberales. Por todo el mundo las religiones están entrando en la esfera pública y en el campo de batalla de la protesta política no sólo para defender su feudo tradicional –como hicieron en el pasado– sino también para participar en las mismas luchas de cara a definir y sentar las fronteras modernas entre las esferas privada y pública; entre legalidad y moralidad; entre familia, sociedad civil, economía y estado; entre naciones, estados y civilizaciones en el sistema global emergente (Casanova, s/f, p. 76, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Consecuentemente la desprivatización de las religiones se traduce en una participación importante de las mismas en la esfera pública; es decir, las religiones se politizan a nivel global, como la nueva condición que deben asumir ante las situaciones generadas por la globalidad. No obstante, Casanova es enfático al señalar, que la politización de las religiones no genera ni una resacralización de la sociedad, ni un cambio en la cultura política secular.

Con estas observaciones José Casanova no solo depura el debate en torno a la secularización, acotando los puntos débiles y las inconsistencias terminológicas y teóricas del mismo, sino que formula una versión más refinada de esta teoría, en donde asumiendo un enfoque global y comparativo, entiende el carácter complejo que asume en la actualidad el hecho religioso.

Se entiende así, que el estudio de la religión no se puede asumir de forma lineal y universalizante, sino que el cambio religioso asume sus propias particularidades según las diferentes áreas del mundo. De tal modo, que la historia, la cultura, la naturaleza y génesis de las creencias religiosas, y las formas que asume en cada realidad social el proceso de modernización, entre otros, son elementos determinantes de la evolución, expresión, importancia y papel desempeñado por las religiones en un determinado escenario social tanto a nivel societal como a nivel individual.

Finalmente, como si esta labor clarificadora fuera poca, con su idea de la desprivatización de la religión pone en claro la repolitización de las mismas, las

cuales están llamadas a ejercer un importante papel en la esfera pública global y doméstica. Con ello abre el debate sobre el papel de las religiones en la política mundial, y por ende obliga a repensar los supuestos seculares derivados de las teorías de la modernidad y de las políticas liberales:

Hoy en día debería ser prioritaria en la agenda de las ciencias sociales la tarea de elaborar una sociología y una antropología reflexivas del secularismo. En efecto, es destacable que la tendencia posmoderna de la deconstrucción del racionalismo ilustrado y de las grandes narrativas teleológicas, todavía no haya dirigido una mirada crítica hacia el autoexamen reflexivo de sus propias premisas secularistas. El discurso hegemónico del secularismo todavía espera su deconstrucción genealógica (Casanova, s/f, p. 76-77, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

IV.- RESUMEN

De cara a enfrentar las críticas formuladas a la teoría tradicional de la secularización, surgen nuevos modelos de explicación, que con el objetivo de defender al paradigma tradicional, introducen nuevas variables, salvedades y excepciones, que validan según sus defensores la idea originaria de esta teoría.

Uno de los modelos más interesantes está representado por los trabajos de Norris e Inglehart, quienes tratan de vincular el proceso de secularización con el nivel o grado de desarrollo de una sociedad. De tal manera que las sociedades más desarrolladas, que presenten un fuerte sistema de seguridad social tenderán

a ser más seculares que las sociedades subdesarrolladas en donde la pobreza, los riesgos e incertidumbres sociales abocan al hombre a una mayor religiosidad.

En esta perspectiva también se inscribe la teoría de la diferenciación que tiene como máximos representantes a Bryan Wilson y Steve Bruce. Estos asumen que para avalar el proceso de secularización no importa si la religión sigue siendo relevante para los actores sociales; lo realmente trascendental es que la misma haya dejado de ser primordial para la estructura o el sistema social.

Partiendo de esta idea -- que no considera la secularización de las conciencias individuales --, se desarrollan un conjunto de críticas a los acusadores del paradigma, poniendo énfasis en los supuestos de la teoría económica, la cual según los autores antes mencionados, no cuenta con datos suficientes que avalen su teoría sobre el cambio religioso.

Más allá de los impases de este debate, surge una tercera postura representada por el español José Casanova quien cumple con la importante labor de refinar la teoría de la secularización, aclarando confusiones terminológicas e incongruencias teorías que, según su criterio, han conducido al debate y a los debatientes a un punto muerto.

Casanova señala los malentendidos respecto al termino mismo de la secularización y también acota la confusión sobre si considerar a la secularización como un proceso relacionado netamente con la cristiandad europea o como un

fenómeno que tiene que ver más con el proceso de modernización. Tales inconsistencias conducen a que de este debate se produzcan dos alternativas explicativas que solo son aplicables al contexto europeo o al contexto norteamericano, dejando sin explicación la situación global del cambio religioso.

En base a ello propone replantear el debate, disociar algunas variables – tales como secularización y modernidad, y asumir un método histórico y comparativo que permita dar cuenta de la secularización o de la desecularización no de forma universalista, sino atendiendo a los contextos propios, que hacen de la evolución de la religión un proceso particular de cada una de las realidades sociales.

CAPITULO V

CAPITULO V

RELIGIÓN Y POLÍTICA CONTEMPORANEA

I.- INTRODUCCIÓN

Una vez visto el debate en torno a la secularización de las sociedades, labor ésta que nos permitió exponer algunos argumentos teóricos que avalan la suerte de proceso desecularizador en el contexto de algunas sociedades, en el presente capítulo nos proponemos trazar la importancia de estos procesos para la Ciencia Política contemporánea.

Este objetivo no será alcanzado haciendo un estudio detallado y exhaustivo de las relaciones entre la religión y la política actual, sino que, más bien, trazaremos de forma muy general algunas conexiones entre ambas dimensiones, que llaman a repensar sobre los fundamentos seculares de la política y el Estado.

Este estudio lo estructuraremos haciendo, en primer lugar, un análisis del impacto actual de la religión en la configuración de la política mundial y de las Relaciones Internacionales como disciplina, para luego exponer algunos ejemplos de la influencia de la misma a nivel de la política doméstica de los Estados.

II.- RELIGIÓN Y RELACIONES INTERNACIONALES

Luego de muchos siglos de divorcio entre la política y la religión, el mundo contemporáneo asiste a una indiscutible repolitización de la religión, la cual reaparece luego de siglos de alejamiento e indiferencia pública, a cumplir un papel de suma importancia en la política mundial.

En el ámbito de la Ciencia Política las discusiones sobre los nexos entre ambas dimensiones son de vieja data. No obstante, luego de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) pierde relevancia el estudio de la religión como variable importante de la política mundial. Va a ser después de la Guerra Fría (1989), y más precisamente, posterior a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002, que resurge el interés por estos nexos a nivel de los discursos políticos y académicos.

El punto de partida de este renovado interés es el reconocimiento de que resurgimiento global de la religión -- que genera un aumento de las creencias, prácticas y discursos religiosos en la vida pública y privada, además de propiciar el papel creciente de individuos, grupos no gubernamentales, partidos políticos, comunidades y organizaciones religiosas en la política doméstica de los Estados Nación --, tiene implicaciones significantes para la política internacional, al punto de ponerse en duda el carácter secular de la misma (Adaptado de Thomas, 2005, p. 26).

El elemento histórico que marca el origen de la secularización en la práctica de las relaciones internacionales es la Paz de Westfalia (1648), que significó la separación entre la autoridad espiritual y la temporal. Así, nace el Estado – Nación como entidad política soberana, independiente de la autoridad espiritual. A partir de este momento, se sostiene que surge un nuevo sistema mundial basado en las siguientes reglas:

- Los Estados son el cuerpo político legítimo en el sistema internacional.
- Los Estados dejan de buscar cambiar las relaciones entre la religión y la política de otros Estados.
- Los Estados juegan un papel mucho menos importante en el bienestar de la religión que antes de Westfalia.

No obstante, más que reconocer la importancia del Estado soberano como la autoridad máxima del sistema internacional, la verdadera importancia de la síntesis de Westfalia es la idea de que los Estados forman un sistema político mundial, basado en el derecho internacional y el balance de poder; que constituyen una ley y un poder que opera más arriba de los Estados, y de los que depende la estabilidad del sistema internacional (Gross, 1968, p. 54-55).

De este modo, luego de haber constituido la religión una "causa belli" entre y dentro de los Estados, luego de Westfalia, muchos argumentan que sucede un periodo de disminución del protagonismo de la religión en los conflictos entre Estados. De hecho, de acuerdo con el analista Holsti, en el

periodo que va desde 1648 hasta 1731, solo se van a dar tres guerras en las que la religión jugó un factor importante; estas guerras se dieron entre europeos y musulmanes.

Sin embargo hay que acotar que la religión seguía estando presente ideológicamente en el ámbito de la política y del Estado. En efecto, si bien la Paz de Westfalia significó formalmente el momento fundacional del Estado Nación y del orden mundial moderno secularizado, ello no implicó que la religión haya desaparecido del escenario internacional y que haya dejado de cesar en su influencia. Todo lo contrario, la religión como una dimensión ineludible de la vida del hombre siguió existiendo y ejerciendo un papel de primer orden tanto en lo interno de los Estados como a nivel transnacional. De allí, que partamos de la idea de que la Paz de Westfalia significó una separación parcial pero no total, o mejor dicho, una separación aparente entre la dimensión terrenal y la espiritual.

Efectivamente, el complejo nudo entre la Iglesia y el Estado no quedaría disuelto a partir de 1648. El mejor ejemplo de ello, lo constituye la existencia de los Estados pontificios (estos existieron en Italia hasta el siglo XVIII), en los cuales las autoridades religiosas siguieron ejerciendo funciones temporales. Pensemos de igual forma, en el papel cohesionador que jugó la religión en la gesta conquistadora como colonizadoras de almas, o en la oposición ejercida por la cristiandad europea contra el Islam que se extiende hasta el siglo XIX; ejemplo éste que demuestra como los conflictos interreligiosos siguieron su continuidad luego de 1647.

De igual forma, la permanencia de la religión se corrobora cuando se devela el relevante papel que jugó en la génesis de la actual sociedad internacional. En efecto, la expansión de la sociedad internacional europea que tuvo lugar en el siglo XIX y XX al resto del mundo no solo fue de carácter político, económico y militar, sino que también constituyó un encuentro de civilizaciones y de sus respectivos sistemas culturales. De allí, que los principios religiosos, sobre todo el principio cristiano, siempre estuvo presente en la constitución del orden internacional y fue un criterio legitimador para pertenecer a la misma:

No es difícil, por lo tanto, observar que el proceso que dio una dimensión mundial a la sociedad internacional estuvo fuertemente marcado por una frontera identitaria (cristiana) que, una vez más, en el escenario internacional, imponía la articulación dentro-fuera como lógica de las relaciones internacionales. El elemento religioso estaba entre los criterios que manejaban los juristas del siglo XIX para determinar los principios del orden internacional y, con ello, los principios de pertenencia legítima a la sociedad internacional. En este sentido, es especialmente ilustrativo el caso del Imperio Otomano. Clasificado legalmente en la categoría de *pueblo semicivilizado* —y, por lo tanto, con el reconocimiento de un grado de soberanía limitada—, fue admitido en la sociedad internacional en 1856. Asimismo, entre los restantes pueblos identificados como *semicivilizados*, Japón solicitó la revisión de los tratados desiguales con Occidente en 1868 y entró a la sociedad internacional a finales del siglo XIX, siendo el primero de los estados de civilización no cristiana que se integró plenamente en la familia de las naciones civilizadas, aun entrando después que el Imperio Otomano. Igual ocurrió con China que pasó a formar parte de la sociedad internacional a finales del siglo XIX (Iranzo, 2006, p.57 <http://www.ucm.es/UCM/revistas/cps/15784576/articulos/.PDF>).

Otro elemento que reafirma como la paz de Westfalia no represento el transito inmediato de la Cristiandad Europea a la Europa secularizada, se encuentra en los limites de la anulaci3n de la religi3n como causa de guerra. En efecto, a pesar de que este acontecimiento hist3rico anula a la religi3n como "causa belli", instaur3ndose con ello el principio de no intervenci3n en los asuntos internos, la superioridad jur3dica europea llevara en el siglo XIX a formular la intervenci3n para la protecci3n de minor3as cristianas como causa de guerra justa.

Ejemplo de ello, fueron las intervenciones humanitarias llevadas a cabo durante el siglo XIX en el imperio Otomano para la protecci3n de colectivos que no eran sus nacionales, sino que eran los blancos cristianos. Por el contrario, los programas contra los jud3os no provocaron ninguna intervenci3n por parte de los poderes europeos, como tampoco las masacres llevadas a cabo por Rusia contra los turcos en Asia Central en 1860 u otros asesinatos en masa que han marcado la historia (Adaptado de Iranzo, 2006, p. 59, <http://www.ucm.es/UCM/revistas/cps/15784576/articulos/.PDF>).

Finalmente, la naciente sociedad de Estados se conglobera en torno a tres tratados que ten3an un claro velo religioso. Tal es el caso del mismo Tratado de Westfalia que a pesar de haber inaurado un orden pol3tico "secular", se habr3a con una alusi3n a la Sant3sima Trinidad; en el Tratado de Utrecht (1713), la Rep3blica Cristiana aparecer3a mencionada por 3ltima vez como unidad hist3rica y cultural y, finalmente, el gran Congreso de Viena (1815) cl3max de la sociedad

européa decimonónica, estaba exclusivamente reservado para los poderes europeos y cristianos (Adaptado de Iranzo, 2006, p. 60).

Estos elementos nos permiten reafirmar que luego de Westfalia el hecho religioso persiste en el ámbito político, de tal modo que el rol de ambas esferas solo está aparentemente separado. La religión y la política o la Iglesia y el Estado siguen manteniendo relaciones, nexos, encuentros y desencuentros, según los distintos escenarios sociales, lo único es que luego de 1648 tales nexos se redimensionan en tanto que la religión pasa a ser más que un instrumento de la política, la principal herramienta justificadora del Estado.

No obstante estas observaciones sobre los límites reales de esta separación, la "Síntesis de Westfalia" marca formalmente el momento fundacional de las Relaciones Internacionales modernas, basadas en la concepción de un orden mundial secularizado moderno: "Con el fin de las guerras de religión y la firma de los Tratados de Münster y Osnabruck (1643- 1648), el principio formulado en la Paz de Augsburgo (1555), *cujus regio ejus religio*, adquiría estatus legal, proclamando con fuerza de ley que la religión quedaba, desde entonces, relegada a los asuntos internos de los Estados emergentes y supeditada a la decisión de los príncipes" (Iranzo, 2006, p. 51).

Así, en el ámbito teórico ello va a determinar el surgimiento de las Relaciones Internacionales como una disciplina positivista y por ende esencialmente secular, para la cual la religión es un factor –premoderno, difícil de

articular teóricamente, y cuyo estudio y efectos debían ser silenciados. Estas condiciones epistemológicas definirían la evolución de la disciplina y su forma de captar la realidad internacional.

Esta última va a ser interpretada bajo dominio explicativo del paradigma realista y su visión estatocéntrica de las relaciones internacionales; el cual enfatizando en los actores Estados, resta importancia al contexto histórico, la cultura, la identidad, y por tanto la religión, en el estudio de la realidad internacional.

Paralelo al enfoque realista dominante, emergen otras teorías tales como la idealista o la de la interdependencia, que intentan focalizar la importancia de otros factores y de otros actores más allá de los Estados en la configuración de la política mundial. No obstante, ninguno de ellos hace una verdadera consideración de la importancia de la religión en el desarrollo de la política exterior, incluyendo a los análisis marxistas y neomarxistas que no se alejan de la visión secularizada de esta última.

Esta tendencia secularizadora se enfatiza mucho más con la llegada de las teorías de la modernización que alcanzaron a ser moda en los años cincuenta y sesenta en los Estados Unidos de América y otros países del mundo. Estas enfatizaban la pérdida de importancia de la religión en los países del "tercer mundo", los cuales pronto se harían seculares con los procesos de industrialización, urbanización, nacionalización y protagonismo de la ciencia. Esta

secularización minaría no solo el sistema de creencias, sino su expresión externa y manifestaciones publicas.

No obstante, no se trata simplemente de que tales enfoques minimizaran a priori el papel la religión en el curso de la politica mundial, sino que más bien estos estaban avocados al estudio de la realidad internacional del momento. El siglo XX fue un siglo marcado por dos grandes enfrentamientos mundiales que culminan para dar lugar a la Guerra Fría. Durante esta guerra la preocupación fundamental en el sistema internacional era la seguridad, la posibilidad eventualmente asegurada de una destrucción en manos de las dos superpotencias rivales de entonces – Estados Unidos y la Ex Unión Soviética --. Ello hace que la disciplina pusiera énfasis en el estudio específico de ese aspecto de la realidad internacional, perdiendo fuerza la observación de otros fenómenos, procesos y hechos internacionales, entre los que se encontraba la religión.

Con ello, queremos decir, que la religión siempre estuvo presente en el sistema internacional, lo único que con una dimensión menos intensa que otros fenómenos que ocupaban la mirada y la atención de la disciplina. Es por ello que, como ya habíamos señalado, va ser la culminación de la Guerra Fría (1989) lo que conlleva a la disciplina a un paréntesis de su déficit explicativo, porque es a partir de la finalización la misma que la disciplina comienza a centrar su mirada sobre otros fenómenos, entre ellos el religioso, que ya venia asumiendo por si solo un importante dinamismo.

Esta mirada sobre la religión se vuelve aun más aguda luego de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002, que evidencian la importancia demostrada por las identidades religiosas en la reconfiguración del orden político mundial de entonces. A partir de allí, se toma conciencia del vacío teórico y de la necesidad de ser creativos.

En este último sentido, es importante acotar los aportes de Samuel Huntington quien con su teoría del *Choque de Civilizaciones* (1993) avizora la importancia de las civilizaciones, es decir, de culturas más o menos cerradas con tradiciones impermeables, en los conflictos que caracterizarían al siglo XIX. Para Huntington luego de la Guerra Fría las civilizaciones se constituirían en los actores políticos más importantes del escenario internacional y los conflictos a partir de entonces no serían ni entre ideologías políticas ni entre Estados Nación:

Los estados-nación seguirán siendo los actores más poderosos del panorama internacional, pero los principales conflictos de la política global ocurrirán entre naciones y grupos de naciones pertenecientes a diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política global. Las fallas entre las civilizaciones – de carácter religioso -- serán los frentes de batalla del futuro (Huntington, S, 1997, p. 440).

Consecuentemente, se reconsidera el estudio de la religión en el ámbito de las Relaciones Internacionales, se reconoce que el estudio exclusivo de los intereses y poderes de los Estados son insuficientes para comprender la variedad de los fenómenos internacionales, y que los acontecimientos develaban la

importancia del estudio de la identidad y de la cultura en el curso de los asuntos mundiales; la religión se convierte entonces en una variable fundamental como formadora de estas dos dimensiones.

Partiendo de ello, la religión se constituye para las Relaciones Internacionales en un factor que por el momento no podría ser olvidado. En consecuencia: "los resortes religiosos de la actual política internacional someten a los teóricos a un doble desafío: primero, el reconocimiento de la religión como factor constitutivo y explicativo de las Relaciones Internacionales y segundo, y más importante, bajo qué lectura van a introducir el factor religioso en caso de reconocer su alcance explicativo" (Iranzo, 2006, p. 41).

Por lo demás, esta toma en cuenta de la religión obliga a la disciplina a repensar sus propias categorías, tales como el concepto de sociedad internacional, Estado y orden mundial, que habiendo sido concebidos en términos netamente seculares, ahora se ven atravesados, por diversas y encontradas variables culturales, identitarias y por ende religiosas que les alteran, dificultado su comprensión.

Toda esta revisión que se hace a lo interno de la disciplina, no es más que el reflejo mismo de la evolución experimentada por la religión desde la emergencia del mundo moderno; evolución ésta que sin pretenderlo determino no solo el nacimiento de la sociología sino el resto de las disciplinas sociales, las cuales habiendo nacido fundadas bajo el principio de la secularidad se ven

obligadas -- a fuerza de la voz insilenciable de los hechos -- a repensar el lugar que le han adjudicado al estudio de la religión.

Además de estas referencias históricas y teóricas que permiten en algo cuestionar los orígenes "seculares" de la sociedad internacional, a continuación propondremos una suerte de lista en la que expondremos, a groso modo, algunos factores estructurales que nos permiten avalar la importancia de la religión en la política mundial contemporánea:

- El resurgimiento global de la religión y sus implicaciones significantes en la política internacional. Se trata según Robert Wuthnow de un proceso de "reestructuración de la religión" a un alcance global, que se traduce en el ámbito político en una importante participación de comunidades y organizaciones religiosas en la política domésticas de los Estados con implicaciones significantes en la política internacional de los mismos.
- El resurgimiento al nivel mundial del fundamentalismo religioso. Los movimientos fundamentalistas constituyen proyectos de base religiosa destinados a restaurar lo que se da por sentado en la conciencia del individuo y por tanto, necesariamente en su entorno social y/o político. Los proyectos fundamentalistas abundan en el mundo no occidental, por ejemplo, en Rusia existen agrupaciones bastante grandes que desearían establecer un régimen donde, una vez más, se unificaran la Iglesia y el Estado (una versión radical de lo que en el pensamiento político ortodoxo se

ha denominado *sinfonía*). De igual modo, grupos influyentes en Israel quisieran dar una nueva forma a la sociedad de manera que toda su estructura política se basara en la ley religiosa, como un Estado *haláquico*. Grupos aun más influyentes en India aspiran a reemplazar su constitución secular por el *Hindutva*, concebido como un hinduismo coercitivo impuesto a todos los ciudadanos, incluida la numerosa minoría musulmana.

- No obstante los movimientos fundamentalista del mayor alcance global son el islámico y el evangélico. En relación al fundamentalismo Islámico, encontramos que el mundo musulmán esta constituido aproximadamente por 1,1 mil millones de personas ubicadas en los cinco continentes. La importancia que asume el fundamentalismo islámico en la política global radica en las facciones más extremas del islamismo y su choque frontal con el paradigma de la modernidad. Y lo que es sumamente importante hoy en día, la ideología islámica procura crear un Estado teocrático basado en la ley islámica, un Estado de la *sharia* impuesto a toda la sociedad. En su versión más ambiciosa éste es el sueño *yihadista* de un califato renovado que abarque la totalidad del mundo islámico (y, como resulta imaginable, también territorios que alguna vez fueron musulmanes, por ejemplo los Balcanes y "Al-Andalus").
- La emergencia de nuevos movimientos religiosos, que se constituyen como fuentes importantes de identidad colectiva, pero también en focos de intolerancia y violencia política. Tal es el caso de los movimientos religiosos

militantes extremos considerados como "organizaciones políticamente activas basados en creencias religiosas cuyos miembros son fanáticamente devotos a la promoción de sus creencias religiosas" (Kegley y Wittkopf, 2000, p. 220). Los internacionalistas consideran que estos actores religiosos tienden a estimular cinco tipos específicos de actividades internacionales:

1. El irredentismo: es decir, esfuerzos de grupos religiosos y etnonacionalistas para ganar el control del territorio por la fuerza, con el fin de unificar un grupo anteriormente separado por fronteras y muy a menudo establecidos por los poderes coloniales en el pasado.
2. La secesión o las rebeliones separatistas: llevadas a cabo por minorías religiosas o étnicas que luchan por lograr su independencia de un Estado ya existente, haciendo en algunos casos uso de las armas. Ejemplos de este tipo de acción sería países como Nigeria, Líbano, Costa de Marfil y Uganda, en el que existen este tipo de facciones religiosas.
3. La migración: llevada a cabo por minorías religiosas escapando de la depresión y de persecuciones religiosas en sus países de origen.
4. La creación de comunidades o diásporas: comunidades de inmigrantes viviendo dispersas de sus países madres pero que aun

mantiene la identificación con ellos en aspectos como la política, la economía, la sociedad y lo más importante la vinculación emocional. Estas comunidades han hecho uso de la tecnología de la información para mantener comunicación con otras poblaciones. Ejemplo, las comunidades judías establecidas en países de Europa.

5. El uso de la violencia extrema a través del terrorismo internacional.

Finalmente, y dejando de lado los elementos estructurales que dan cuenta de la importancia del factor religioso en el escenario internacional, para pasar a hechos facticos que corroboran que las guerras religiosas no son un elemento de la pre-modernidad, nos parece importante citar a Ignacion Ramonet cuando afirma:

Los principales conflictos que han enlutado el planeta son en parte conflictos religiosos, tales como: El conflicto de Kosovo entre ortodoxos y musulmanes, Cachemira entre musulmanes e hindúes, y Chechenia entre ortodoxos y musulmanes. Otros conflictos endémicos característicos de este cambio de milenio tienen la misma connotación: Próximo Oriente entre musulmanes y judíos; el caso de los Balcanes entre ortodoxos, católicos y musulmanes; Afganistán entre fundamentalistas islámicos, y musulmanes moderados; el Sur de Sudan entre musulmanes y cristianos; Argelia entre fundamentalista islámicos y musulmanes moderados, entre otros. (s/f, s/p, <http://www.iglesiaviva.org/220/220-41-RAMONET.pdf>)

Conflictos como estos son expresión de la continuidad e influencia del factor religioso en la dinámica de las relaciones internacionales. Es indiscutible que desde siempre las religiones han constituido factores importantes de la política mundial, pero en la actualidad más que nunca -- dado el redimensionamiento y las transformaciones operadas en lo interno de las religiones -- el escenario internacional asiste a un rearme de las identidades religiosas y étnicas, que se constituyen en estructuras capaces no solo de proponer a cada individuo una filosofía de vida, -- ante el quiebre de valores y las incertidumbres de la vida--, sino de asumir un activismo político dispuesto a conquistar el poder aunque sea por las armas y la violencia.

Tabla # 5

Conflictos Actuales con una Dimensión Religiosa

	Actores	Año
Filipinas	Insurrección Islámica	1970
EUA	Afganistán	1980
Sudán	Darfur	1983
Sri Lanka	Guerra Civil	1983
Uganda	Conflicto Civil	1984
Somalia	Guerra Civil	1991
Argelia	Insurgencia Islámica	1992
Rusia	Insurrección Chechenia	1992
Nigeria	Desordenes Religiosos	1997
Costa de Marfil	Rebeldes Islámicos	2002
Pakistán	Guerra de Waziristan	2003
Tailandia	Rebeldes Islámicos	2001
EUA	Irak	1990
Yemen	Sheik al-Houti	2004
Israel	Líbano- Hezbola	2006

Fuente: Kirby, R, 2006, p. 20

II.- RELIGIÓN, ESTADO Y SOCIEDAD

De igual forma como la evolución del hecho religioso ha generado un viraje en la disciplina de las Relaciones Internacionales, producto de la importancia que asumen las identidades religiosas en la configuración de la misma, a nivel interno de los Estados el reflujó de las religiones se traduce en nuevas formas de articulación entre la religión, el Estado y la sociedad.

En efecto, las transformaciones que experimenta el hecho religioso se reflejan en lo interno de los Estados en el surgimiento de nuevos mecanismos de interacción e incidencia de las religiones en el ámbito público, lo cual se traduce en un importante rol socio-político ejercido por las religiones en los distintos contextos sociales.

Desde una visión global, este proceso de politización es considerado e interpretado como la respuesta religiosa a los cambios y transformaciones que ha implicado el advenimiento del mundo globalizado. Ante tal escenario, como ya lo habíamos señalado en capítulos anteriores, las religiones asumen un importante protagonismo en la esfera pública nacional, no solo en la defensa de su propia tradición, sino en las luchas de cara a definir y sentar las fronteras modernas entre las esferas privada y pública; entre legalidad y moralidad; entre familia, sociedad civil, economía y Estado.

Tal es el caso, del pentecostalismo que ha generado una verdadera revolución cultural, dados los alcances sociales, económicos y culturales que ha suscitado el surgimiento de una clase media protestante emprendedora y cada vez más influyente en el ámbito sociopolítico de las sociedades donde opera.

Vista su relación positiva con la cultura global emergente, principalmente en cuanto a sus consecuencias psicológicas y morales, tales como la de propiciar una religiosidad individualizada, que se mide en contra de las colectividades y las jerarquías tradicionales, es considerado como una dinamita cultural, razonablemente temida por aquellas sociedades que mantienen una cultura tradicional:

Por lo menos en Latinoamérica, el pentecostalismo constituye con razón una "escuela de capitalismo" (y por tanto un vehículo para la movilidad social en una economía modernizante), y quizás incluso una "escuela de democracia" (muchos gente que nunca ha tenido voz propia, aparece creando y manteniendo instituciones propias). Thabo Mbeki, el presidente de Suráfrica, ha hablado de un "Renacimiento Africano". Sería un curioso giro de la historia si este renacimiento estuviera constituido esencialmente por una religión que empezó en Los Ángeles (Berger, s/f, p. 68, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

En otros supuestos las religiones operan resentando una cultura alternativa a la cultura global emergente, tal como es el caso de Islam, el cual se globaliza como un fenómeno popular y de elite. Demás está acotar la importancia política del islamismo, si se toma en cuenta la trascendencia que asume a nivel global el

extremismo islámico y su choque frontal con el paradigma de la modernidad. De este modo, las comunidades musulmanas traspasan sus propias fronteras, ofreciendo a otros entornos sociales alternativas de Estado, política y religión, en fin proponiendo una modernidad alternativa a la modernidad inspirada en la cultura occidental.

Por su parte, el catolicismo, a través de las actividades de la Iglesia Católica se globaliza impactando en las sociedades tanto a nivel de las elites como a nivel popular. A nivel de las elites, hayamos el Opus Dei de considerable influencia política en países latinoamericanos, al estar históricamente ligado con partidos políticos de derecha; y a nivel popular a través de la existencia de movimientos tales como los Legionarios de Cristo, Comunión, y Liberación que cuentan con gran apoyo e interés dentro de los mismos.

En este orden de ideas, se considera que en los procesos de consolidación de las democracias el papel desempeñado por la Iglesia Católica y demás movimientos religiosos católicos ha sido determinante, a tal punto que Samuel Huntington y otros pensadores afirmen que la tercera ola de democratización fue eminentemente católica:

Esto podría verse claramente como un ejemplo de la globalización del catolicismo, o como un acuerdo por parte del catolicismo con lo que la teoría del "gobierno mundial" –de John W. Meyer y otros– define como la difusión global de modelos culturales de acción política y la institucionalización hegemónica global de los principios de los derechos humanos, las normas

democráticas, y los procesos y modelos de crear constituciones (Casanova, s/f, p. 74, <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>).

Más allá de la globalización de estas religiones y del impacto socio político que las mismas han generado en los distintos Estados, los nuevos movimientos religiosos representa un escenario rico de interacciones de las religiones en el ámbito público. A pesar, de que la naturaleza de su relación con la sociedad tiende a ser por lo general acrítica, tendiendo a adaptarse con mucha facilidad al *status quo*, ello no descarta que algunos asuman actitudes contraculturales de suma importancia.

Es indiscutible el influjo creciente que ejercen los mismos en la orientación de las actitudes y opciones sociopolíticas de sus miembros, bien sea para eliminar en ellos las inquietudes sociales y políticas o para intensificarlas; ejerciendo un rol importante en la lucha por la defensa de los derechos humanos, en la transformación de las estructuras sociales, económicas y políticas injustas, y en el rechazo de valores culturales determinados, legislaciones nacionales y políticas de gobierno.

Tal ha sido el caso de los Cristadelfos y los Testigos de Jehová, que se caracterizan por ser grupos religiosos pacíficos, que se niegan a apoyar o a formar parte de ocupaciones de carácter militar. Mientras otros, apoyan agendas políticas muy fuertes como es testimonio de ello, la reelección de George W. Bush en el 2004, quien contó con el poder de los votos de los grupos evangélicos

conservadores sobre todo del centro del país (Adaptado y traducción propia de Scotland, 2005, p. 8).

Otros movimientos, han desarrollado a partir de sus creencias y valores religiosos organizaciones políticas como es el caso del grupo religioso japonés Aum Shinrikyo y su organización Partido Supremo de la Verdad, y el grupo Hindú Meditación Trascendental y la conformación del Partido de Derecho Natural, que fue creado con el único fin de influir en el apoyo o desafío de políticas de gobiernos nacionales. También destaca el grupo The Branch Dadvians y The Family, ambos de origen estadounidense, y Osho Internacional de origen Hindú, que asumen una visión más liberal de los valores sociales, al promover dentro de sus miembros el libertinaje sexual (p. 8).

De igual forma, las organizaciones religiosas gozan de gran poder en moldear el debate público y las políticas gubernamentales. De ello son ejemplo los partidos nacionalistas Hindúes en la India; los movimientos islámicos en Turquía; los cristianos ortodoxos en Rusia; los cristianos conservadores en los EEUU; los judíos ultra ortodoxos y los nacionalistas ortodoxos en Israel; y los evangélicos en América Latina.

Estos grupos han llegado a tener una gran influencia sobre temas sociales como leyes sobre el matrimonio, la educación, las políticas exteriores, las minorías religiosas y las instituciones del Estado; además de la influencia demostrada en la configuración de las políticas de los Estados en el sistema mundial.

En este último sentido, precisemos el papel desempeñado por la Iglesia Católica después del Vaticano II y su abrazo a los derechos humanos y la democracia, en el proceso de democratización en Polonia, España, Portugal, las Filipinas y varios países de América Latina. En otro contexto, acotemos el poder ejercido por las comunidades judías en los Estados Unidos en controlar el sistema político norteamericano y legitimar la política exterior estadounidense proisraelí. O finalmente el rol que desempeñan organizaciones islámicas musulmanas como la Hermandad Musulmana en proveer servicios sociales en varias naciones.

Pero más allá de moldear las políticas internas y externas de los Estados, las religiones también influyen en la elaboración de sus constituciones políticas. Ello no solo ha ocurrido en el mundo islámico, en donde la religión es ley de la nación, sino en varios países donde la "Saria", es decir, la ley islámica, ha llegado a ser "la ley pública", como por ejemplo, en Sudan, Irán, Arabia Saudita, Pakistán, Malasia y en doce estados de Nigeria. Y en el contexto del mundo occidental, es muy importante acotar, las presiones del Vaticano porque se reconozca a Dios en el proyecto de constitución de la Unión Europea.

Más allá del impacto de las religiones establecidas y de los nuevos movimientos religiosos en la esfera pública, no podemos dejar de lado el papel desempeñado por los movimientos religiosos militantes extremos que sirven en lo interno de los Estados como mecanismos de control ante diversas situaciones. Primero, frente a gobiernos considerados como corruptos y demasiados seculares; segundo, contra las fallas de los mismos en atender las necesidades básicas de la

población; tercero, en pro de la estatalización de la religión; cuarto, en la marginación de propuestas políticas que no son consonas con sus creencias religiosas; y quinto, en el uso de la violencia y de la coerción para lograr sus fines.

Hechas estas consideraciones, se contextualiza la puesta en escena de la religión y su clara incidencia en tres aspectos que están profundamente asociados al paradigma político de la modernidad, tales como:

- La no-desaparición gradual de la religión de la escena pública, la cual se esperaba dada la institucionalización de esferas laicas de participación y representación social y política o a la secularización de la conciencia individual;
- El fracaso de las utopías secularizadas en su intento de construir alternativas históricamente victoriosas y aseguradoras de la libertad; y finalmente;
- La desagregación de la zona de consenso moral y político que le daba plausibilidad a las ideas de emancipación y progreso bajo la modernidad, fragmentando el cotidiano y las estructuras macrosociales en microesferas de fruición o vivencia comunitaria (cp. Lambert, 1999; Laclau, 1996; Touraine, 1994; 1999; Melucci, 1996:163-75, Citado en Burity, s/f, p. 3, <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity10.doc>).

Todo ello nos lleva a precisar el nuevo carácter que asumen las relaciones entre política y religión en las sociedades actuales. Reconociéndose, que si bien es cierto, hoy día es más difícil evidenciar el influjo legitimador de la religión sobre la política, ello responde a las complejas transformaciones que la misma ha experimentado en el contexto de la globalidad; permitiéndole liberarse de cualquier compromiso político y posibilidad de instrumentalización, profundizando su potencial crítico en defensa del hombre. En palabras de J. M. Mardones, "la modernidad secularizada puede ser así la gran ocasión para que la religión muestre su lado crítico, desinteresado y militante, en pro del hombre" (En Sánchez, C, 1998, p. 183).

IV.- RESUMEN

Los procesos de cambio religioso han hecho una exigencia para la Ciencia Política en general y para las Relaciones Internacionales como disciplina independiente reconocer el papel otorgado a la religión en sus ámbitos de estudio.

A pesar de la concepción netamente secularista del orden internacional con la que nace la disciplina de las Relaciones Internacionales, el fin de la Guerra Fría y más precisamente los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002, invitan a la disciplina a reconocer la importancia de la religión en curso de la política

mundial y a replantear los supuestos seculares de categorías como Estado, sociedad internacional y orden mundial.

A lo interno de los Estados el cambio religioso se ha traducido en la emergencia de nuevos mecanismos de articulación entre la religión, el Estado y la sociedad. Se trata de un proceso en el que las religiones se politizan ejerciendo un importante protagonismo en la esfera pública de las sociedades donde operan, apoyando o desafiando gobiernos, proyectos políticos, legislaciones y más ampliamente paradigmas de vida.

La globalización de las principales religiones y la emergencia de nuevos movimientos y organizaciones religiosas de toda índole, ejerciendo un papel importante en la esfera pública internacional y doméstica, validan sin lugar a dudas el regreso de la religión al escenario de la política, y la necesidad de teorizar sus implicaciones para la política actual.

CONCLUSIONES

En el ámbito de las Ciencias Sociales la religión ha sido uno de los temas más estudiados en la historia evolutiva del hombre. Profundas reflexiones sobre el tema se han esbozado desde la filosofía, la antropología y la sociología, tratando de indagar sobre la naturaleza del fenómeno religioso y su influencia en la evolución de las sociedades humanas.

En lo que respecta a la definición del término, tal como lo afirma el filósofo alemán Murray, la religión al igual que la poesía y el resto de las cosas vivas no puede definirse. De allí, que los estudios sobre el tema han preferido el análisis de la religión desde diferentes perspectivas, ante la difícil tarea de exponer una definición universalmente satisfactoria de la misma.

Antropológicamente, la religión es considerada como uno de los tantos aspectos de la cultura que emanan directamente de las necesidades del hombre y de la naturaleza de la vida social. Desde este ámbito del conocimiento, la religión es simplemente la creencia en una fuerza o poderes mayores, que existen para garantizar el orden en la vida del individuo.

Sociológicamente, las definiciones sobre la religión han tenido como propósito desentrañar el papel que juega la misma en el individuo y en la

sociedad en general; como elemento clave de la comprensión de la acción social y de la fundación del orden social.

Dentro del ámbito de la sociología de la religión, se identifican cuatro perspectivas clásicas en cuanto al estudio de la religión se refiere. Cada una de las cuales corresponden a los trabajos de Augusto Comte, Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber, pensadores sociales a partir de los cuales se construye este campo de conocimiento, por la amplitud y profundidad con que trataron el tema de la religión y su incidencia en la sociedad.

Durkheim destacó en sus estudios a la religión como una celebración del orden social, en tanto que la misma constituye esa gran fuerza moral que hace posible la integridad del orden social necesario para la supervivencia humana. Karl Marx, la percibió como un instrumento de opresión usado por la clase gobernante para encubrir la explotación económica de las masas y conducirlos a la falsa creencia de la existencia de un orden social justo. Y Max Weber, la consideró como una fuerza promotora de cambios sociales de gran relevancia, tal como lo hizo ver en su obra "La Ética protestante y el espíritu del capitalismo", donde señala como la reforma protestante fue elemento clave de una revolución cultural que dio soporte al surgimiento del capitalismo.

No obstante las visiones encontradas que tuvieron sobre el hecho religioso, todos compartieron la idea positivista del declive de la religión con el advenimiento de la modernidad. Comte señalando que en esta etapa de la

evolución humana la religión sería reemplazada por la ciencia; Marx augurado su desaparición con la aplicación de las leyes de la historia y de la sociedad; Comte, acotando su declive como fuente de la conciencia colectiva ante la presencia de la ciencia y el derecho; y Weber pronosticando su incomoda existencia en un mundo técnico dominado por la razón instrumental.

El haber sido la religión objeto de reflexión por la naciente empresa sociológica del siglo XIX parecía pronosticar la importancia que asumiría en los próximos siglos el estudio de la misma en el ámbito de las Ciencias Sociales. Hoy por hoy las sociedades asisten a la emergencia de un escenario rico en experiencias religiosas de toda índole, que demuestran la complejidad que asume el fenómeno religioso en la actualidad.

El crecimiento de las principales religiones mundiales, aparejado al surgimiento de nuevos movimientos religiosos de toda índole, da cuenta de la presencia creciente que tiene el fenómeno religioso en las sociedades actuales. Dando lugar a la necesidad de asumir una visión más compleja en torno al papel que tienen las religiones en la configuración del mundo contemporáneo.

A pesar de haber proclamado la ilustración la muerte de Dios y haber favorecido la secularización del mundo el diagnóstico de que las religiones se convertirían en productos residuales del mundo moderno y científico, las sociedades actuales contemplan la transformación del fenómeno religioso y su incidencia en el ámbito socio- político de las mismas.

Ello abre el debate en torno al alcance de las teorías secularizadoras que auguraba la decadencia de la religión con el advenimiento de la era moderna, y los nuevos enfoques de la sociología de la religión que argumentan que en la modernidad la religión lejos de desaparecer lo que hace es experimentar todo un proceso de transformaciones que reafirman su notable presencia.

El debate en torno a la secularización comienza con el surgimiento paradigmático de la teoría de la secularización gracias a los trabajos de científicos sociales como Harvey Cox, Peter Berger, Thomas Luckman, Bryan Wilson y David Martin, quienes a partir de sus aportaciones teóricas logran la articulación de este paradigma, el cual se convertiría durante una década en el axioma central de explicación de los cambios experimentados por la religión en el contexto de la modernidad.

No obstante el predominio explicativo gozado por la teoría clásica de la secularización, a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la misma comenzó a ser cuestionada en manos de sus propios hacedores y de un importante grupo de sociólogos que nunca fueron disuadidos por los principios explicativos de la misma.

Destacan entre sus principales críticos Harvey Cox, Peter Berger, J. Hadden Rodney Stark, Laurence Ianncone y Roger Finke, quienes con sus posturas además de pretender demostrar las debilidades de la teoría de la secularización,

proponen su necesaria revisión y sustitución por otros principios explicativos que den cuenta de la verdadera situación de la religión en el mundo actual.

Dentro de este marco explicativo, no se trata de afirmar que lo secular este muriendo y que estemos asistiendo a un simple reencantamiento del mundo, ni se trata de dar respuesta a preguntas absolutas como la de si las sociedades de ayer o de hoy fueron o son religiosas o seculares. Se trata más bien, de ubicar el actual retorno de lo religioso como parte de un proceso en el que la religión encuentra nuevas formas de expresarse y de adaptarse a las transformaciones socio-culturales que han experimentado las sociedades modernas con la llegada de la globalización.

En este contexto, la religión asume un importante protagonismo tanto a nivel individual, como social, no existiendo duda alguna de que en la actualidad pervive de manera muy insistente el sentido religioso, el cual encuentra nuevas formas de expresión institucional y doctrinal que difieren ampliamente de la situación de las religiones en el pasado.

De las confusiones terminológicas y de las inconsistencias teorías del debate de la secularización se concluye la necesidad de asumir un enfoque global y comparativo, que permita captar el carácter complejo que tiene el hecho religioso en la actualidad. En base a ello se propone replantear el debate, disociar algunas variables – tales como secularización y modernidad – y adoptar un método histórico y comparativo que permita dar cuenta de la secularización o

de la desecularización no de una forma universalista, sino atendiendo a los contextos propios, que hacen de la evolución de la religión un proceso particular de cada una de las realidades sociales.

Se concluye así que el estudio de la religión no se puede asumir de forma lineal y universalizante, sino que el cambio religioso expresa sus propias particularidades según las diferentes áreas del mundo. De tal modo, que la historia, la cultura, la naturaleza y génesis de las creencias religiosas, y las formas que asume en cada realidad social el proceso de modernización, entre otros, son elementos determinantes de la evolución, expresión, importancia y papel desempeñado por las religiones en un determinado escenario social tanto a nivel societal como a nivel individual.

Jose Casanova con su idea de la desprivatización nos permite aseverar que el cambio de la religión ha implicado la repolitización de las mismas, las cuales están llamadas a ejercer un importante papel en la esfera pública global y nacional; dejando con ello claro el importante papel de las religiones en la política mundial y doméstica, y obligando repensar los supuestos seculares derivados de las teorías de la modernidad y de las políticas liberales.

En el ámbito de las Relaciones Internacionales el cambio religioso se ha traducido en una suerte de revisión de los fundamentos seculares del orden mundial. La crisis de identidades religiosas surgida luego de culminar la Guerra Fría

y los acontecimientos del 11 de septiembre de 2002 han significado un necesario giro en la disciplina.

Se entiende que el estudio reducido del Estado y de los intereses del mismo es insuficiente para dar cuenta del curso de la política mundial. La identidad, la cultura y por ende la religión asumen, de este modo, una importancia crucial en la comprensión de la variedad de los fenómenos internacionales.

Ello conduce a repensar categorías como Estado, Sociedad Internacional y Orden Mundial que, concebidos en términos netamente seculares, ahora son el escenario en el que coexisten un sin fin de identidades, muchas de ellas identidades encontradas, identidades en conflicto, que hacen difícil su comprensión teórica.

A nivel de la política doméstica hallamos nuevas formas de interacción entre la Religión, el Estado y la Sociedad. En efecto, la presencia de un increíble pluralismo religioso, develado en la emergencia de movimientos religiosos de gran variedad que ejercen un importante dominio en el ámbito público de las sociedades donde operan, al apoyar o desafiar valores culturales, legislaciones, políticas gubernamentales y más ampliamente paradigmas de vida, revela como la religión esta influyendo de forma inexorable en la configuración de la política de los diferentes Estados.

De este modo, el crecimiento y expansión de las principales religiones del mundo; la emergencia avasallante de los nuevos movimientos religiosos; los estudios teóricos y datos extraídos del debate en torno a la secularización; el concepto de privatización o politización de las religiones; y los datos facticos que denotan la presencia e influencia creciente de las religiones en la política mundial y doméstica de los Estados, nos permiten afirmar, al menos de manera parcial, nuestra hipótesis de investigación, de acuerdo con la cual queda en evidencia que *la religión sigue siendo una variable importante en la configuración de la política contemporánea como resultado del proceso de desecularización que experimentan algunas sociedades a nivel mundial.*

Por lo demás, queda anunciar que la fuerza insilenciable de los hechos invitan a todas las Ciencias Sociales fundadas bajo los términos reduccionistas del paradigma positivista, a retomar el estudio de la religión como una variable importante en sus diferentes ámbitos.

Para la Ciencia Política significa reconocer que el divorcio forzoso de la religión y la política la han convertido en una ciencia que, a fuerza de considerar a la religión como un elemento pre-moderno, ha silenciado episodios de suma importancia de la historia política de la humanidad. Asumir la idea de una secularización completa de la política, y por ende del Estado, ha distorsionado la investigación inteligente de la política contemporánea.

En base a ello queda una ardua labor para los politólogos de reinventar los conceptos, categorías, teorías y modelos de análisis de la política; entendiendo que el carácter secular de nuestro objeto de estudio tiene límites, y que por tanto nuestra ciencia debe asumir nuevos paradigmas epistemológicos que nos permitan lograr la visión más acertada de la realidad.

Finalmente, haber tocado un tema tan sociológico como éste nos invita a asumir una nueva visión sobre nuestro futuro inmediato. Lo esperado en las sociedades modernas desde el surgimiento de la racionalidad se ve completamente negado, dado que muy por el contrario de significar la modernidad la caída de los dioses, al parecer ésta los ha llevado a otro estadio en la vida del hombre, en la cual si bien la identidad religiosa no constituye un tema de debate público, si constituye un elemento fundacional de las intenciones más recónditas y determinantes de la acción social y política contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N (dir). (1997), **Diccionario de Filosofía**, Bogota: Fondo de Cultura Económica.

Arnaiz, A. (1999), **Ciencia Política. Estudio Doctrinario de sus Instituciones**, México, D.F: Universidad Autónoma de México.

Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), **Diccionario Léxico de la Política**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Bellah, R. (1964), "**Religious Evolution**". En American Sociological Review 29, pp. 358-314.

Berger, P. L. (1967), **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, Nueva York: Traducción [El Dosel Sagrado, España: Kairós]

_____ (1999), **The Secularization of the World. Resurgent Religion and World Politics**, Washington, D. C: Ethics and Public Policy Center.

Berger, P y Luckmann, T. (1997), **Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. La Orientación del Hombre Moderno**, España: Paidós

Blancarte, R. "**Religión**". Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D.F: Fondo de Cultura Económica, pp. 639-642.

Bobbio, N., Matteucci, N, y Pasquino, G. (2000), **Diccionario de Política**, México D.F: Siglo Veintiuno Editores.

Boissieu, C (dir). (2004), **Colección Larousse. El Mundo Contemporáneo: Religiones en el Mundo ¿En que Creemos?**, México D.F: Ediciones Larousse.

Bruce, S. (2001), "**Christianity in Britain, R. I. P**", Sociology of Religion, 62 (2), pp. 191-203.

_____ (2006), "**Secularization**" en R. Segal (comp.), The Blackwell Companion to the Study of Religion, Malden: Blackwell.

Burdeau, G. (S/F), **El Estado**, Madrid: Seminarios y Ediciones, S. A.

Calhoun, G., Light, D, y Séller, S. (1991), **Sociología**, Madrid: Mc Graw Hill.

Calhoun, G., Light, D, y Séller, S. (2000), **Sociología**, Madrid: Mc Graw Hill.

Casanova, J. (1994), **Public Religions in the Modern World**, Chicago: University of Chicago Press [*Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC].

Cisneros, I. "**Ciencia Política**". Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D.F: Fondo de Cultura Económica, pp. 41-44.

Chalboud, R. (1999), **Estado y Política. Derecho Constitucional e Instituciones Políticas**, Caracas: Ediciones Liber.

Chittister, J y Martin, M. (1983), **Fath & Ferment**, Minneapolis: Augsburg.

Cogley, J. (1968), **La Religión en una Época Secular**, Caracas: Monte Ávila Editores.

Comte, A. (1968-1970), "**Curso de Filosofía Positiva**", En Ouvres, Vol VII, Paris: Antropos.

_____ (1998), **Discurso sobre el Espíritu Positivo**, Madrid: Alianza

_____ (S/F), **Catecismo Positivista**. Andrés Bilbao (Trad), Madrid: Ed. Nacional

Cox, H. (1966), **The secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective**, Nueva York: Macmillan.

_____ (1995), **Fire from Haven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century**, Massachusetts: Addison-Wesley

Davie, G. (1990), "**Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?**", Social Compass 37: 455-69.

Dahrendorf, R. (2006), "**El Fin del Secularismo**", El Nacional, p. 3

Durkheim, E. (1947), **The Elementary forms of Religious**, Nueva York: Free Press. (Trabajo Original Publicado en 1912).

Durkheim, E. (1991), **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**, Madrid: Alianza

Estruch, J. (1994), "**El Mito de la Secularización**". En Diaz- Salazar, R; Giner, S; y Velasco, F (eds). Formas Modernas de la Religión, Madrid: Alianza, pp. 267-281.

Ferrarotti, F. (1994), **El Destino de la Razón y las Paradojas de lo Sagrado**. En Diaz-Salazar, R; Giner, S; y Velasco, F (eds). Formas Modernas de las Religión, Madrid: Alianza.

Ferrater, J (dir). (1980), **Diccionario de Filosofía**. Madrid: Alianza Editorial.

Finke, R. (1997), **"The consequences of religious competition: Supply side explanations for religious change"**. En Rational Choice Theory and Religion. Lawrence Young, ed. Nueva York: Routledge.

--- (1990), **"Religious deregulation: origins and consequences"**. Journal of Church and State, 32, pp. 609-626.

Finke, R, Guest, A y Stark, R. (1996), **"Pluralism and religious participation, New York: 1855-1864"**. American Sociological Review, 61, pp. 203-218.

Gelles, R y Levine A. (2000), **Sociología**, México D.F: Mc Graw Hill.

Giddens, A. (1992), **Sociología**, Madrid: Alianza Editorial.

Hadden, J. (1987), **"Toward Desacralizing Secularization Theory"**. Social Forces 65 (3).

Herskovits, M. (1969), **El Hombre y sus Obras. La Ciencia de la Antropología Cultural**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Huntinton, S. (1997), **El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial**, Madrid: Paidós.

Iannaccone, L. (1998), "**Introduction to the Economics of Religion**". Journal of Economics Literature, Vol XXXVI, pp. 1465-1496.

Inglehart, R. y P. Norris. (2004), **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide**, Cambridge: Cambridge University Press.

Jellinek, G. (1999), **Teoría General del Estado**, México D:F: Oxford University Press.

Lawson T., Jones, M, y Moores R. (2000), **Advanced Sociology through Diagrams**, Oxford: Oxford University Press.

Lowy, O. (1999), **Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina**, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Luckmann, T. (1963), **Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft**, Freiburg: Rombach. Traducción [La religion invisible, Salamanca: Sígueme].

_____ (2001), "**Berger and his collaborator(s)**". En Woodhead, L. y otros (comps.).

Maduro, O. (1977), **Marxismo y Religión**, Caracas: Monte Ávila Editores

Macionis, J, y Plumier, K. (1999), **Sociología**, Madrid: Prentice Hall.

Mardones, J. M. (1994), **Las Nuevas Formas de la Religión**, Navarra: Verbo Divino.

Martin, D. (1978), **A General Theory of Secularization**, Londres: Blackwell.

_____ (2005), **On Secularization: Towards a Revised General Theory**, Aldershot: Ashgate.

Marx, K. (1844), **Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel** Nueva York: Mc Graw-Hill.

Micklem, N. (1953), **La Religión**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Murray, S. (1968), **Religión y Política en los Estados Unidos de América**, Buenos Aires: editorial Paidós.

Neira, E. (2004), **El Saber del Poder. Introducción a la Política**, Venezuela: Universidad de los Andes.

Nimkoff, M. y Ogburn, W. (1968), **Sociología**, Madrid: Aguilar, S.A.

Oviedo, Ll. (1990), **El Problema de la Secularización**, Madrid: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

Prades, J. (1987), **Lo Sagrado. Del Mundo Arcaico a la Modernidad**, Madrid: Ediciones Península.

Ritzer, G. (2001), **Teoría Sociológica Clásica**, Madrid: Mc Graw Hill

_____ (2002), **Teoría Sociológica Moderna**, Madrid: Mc Graw Hill

Russell, B. (1951), **Religión y Ciencia**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Salvat, M (Dir). (1973), **Enciclopedia SALVAT de Grandes Temas, Las Religiones en el Mundo Actual**, Madrid: Salvat Editores.

Sills, D (dir). (1976), **Enciclopedia de las Ciencias Sociales**, Madrid: Ediciones Aguilar.

Scotland, N. (2005), **A Pocket Guide to sect & New Religions**, Oxford: Lion Hudson.

Stark, R. (1999), "**Secularization, R.I.P**". En Sociology of Religion, 60 (3), 249-273.

_____ (2006), **The Victory of Reason: How Christianity, Freedom, and Capitalism Led to Western Success**, New York: Random House.

_____ (2006), **An Economics of Religion en R. Segal (ed.)**, The Blackwell companion to the study of religion, Malden: Blackwell.

Stark y Bainbridge, W. S. (1987), **A Theory of Religion**, Nueva York: Lang.

Tortarolo, E. "**Pensamiento Laico**". Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D.F: Fondo de Cultura Económica, pp. 530-535.

Tschannen, O. (1991), "**The Secularization Paradigm: A Systematization**", Journal for the Scientific Study of Religion, 30(4): 395-415.

Vania, S. "**Modernidad**". Baca, L., Bokser-Liweraat, J y otros. (Comp). (2000), Diccionario Léxico de la Política, México D:F: Fondo de Cultura Económica, pp. 437-443.

Weber, M. (1979), **La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo**, Madrid: Península

Weber, M. (1975), **El Político y el Científico**, Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1980), **Economía y Sociedad**, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1983), **Ensayos sobre Sociología de la Religión**, Madrid: Taurus.

Wilson, B. (1969), **La Religión en la Sociedad**, Madrid: Labor.

_____ (1985), "**Secularization: The Inherited Model**," en Phillep E. Hammond, (comp.), The Sacred in a Secular Age, Berkeley: University of California.

Woodhead, L. y otros (comps.) (2001), **Peter Berger and the Study of Religion**, Londres: Routledge.

S/A. (S/F), **Enciclopedia de las Ciencias Sociales – Políticas**, Ediciones Mensajero.

Referencias Electrónicas

Berger, P. (S/F) "Las Religiones en la era de la Globalización" [http:// www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf](http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf).

_____ (07/05/2005) "Pluralismo Religioso y Democracia" [http:// www.uvm.cl/articulos.shtml?cmd%5B83%5D=i-83-c894b182d7d116a07991b6cd9ae2fdd3](http://www.uvm.cl/articulos.shtml?cmd%5B83%5D=i-83-c894b182d7d116a07991b6cd9ae2fdd3).

_____ (2005) " Pluralismo Global y Religión" [http:// www.uc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf](http://www.uc.cl/historia/vinculos/2006/fermandois_1.pdf).

Burity, J. (S/F) "Religión, Mercado y Política: Tolerancia, Conformismo y Activismo Religioso" <http://168.96.200.17/ar/libros/brasil/nabuco/joan.rtf>.

Casanova, J. (S/F) "Religiones Públicas en un Mundo Global" <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>.

Conde, A. "La Religión de la Humanidad: ¿Culminación del Sistema Positivo? Estudio sobre el Sentido de la Religión Positivista en el Sistema de Comte"
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>..

Del Pino, H (S/F) "La Secularización como Fenómeno Histórico" <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/0214400x/articulos/CHCO9292110177A.PDF>

Enciclopedia Wikipedia. (2004) <http://es.wikipedia.org/wiki/Juda%C3%ADsmo>.

_____ <http://es.wikipedia.org/wiki/Islam>.

_____ http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_cat%C3.

_____ http://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_cat%C3%B3lic.

_____ [http://es.wikipedia.org/wiki/Protestante# Situaci.](http://es.wikipedia.org/wiki/Protestante#Situaci)
C3.B3n_presente

Federigo. (S/F) (S/T) http://es.catholic.net/sectas_apologetica.

Frabetti, C. (2006) "Religión y Política" <http://www.lahaine.org/index.php?blog=3&p=11750&more=1&c=1>.

Frigerio, F (1998) "Desregulación del Mercado Religioso y Expansión de Nuevas Religiones: Una Interpretación desde la Oferta" <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs/frige.rtf>.

--- (2007) "Teorías Económicas aplicadas al Estudio de la Religión: ¿Hacia un Nuevo Paradigma?" <http://www.uca.edu.ar/esp/sec-feconomicas/esp/docs-nfacultad/publicaciones/boletin/boledigi/num034/ecbol3403.pdf>.

-- (S/F) "¿Un Nuevo Paradigma en el Estudio de la Religión?: Aplicando Teorías de la Elección Racional a Dominios "Irracionales"" http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/alejandro_frigerio.htm.

García, J. (S/F) "Marxismo y Religión sin Dogmas" http://www.cenit.cult.cu/sites/revista_islas/pdf/124_12_Jorge.pdf.

Garma, C (2005) "Bryan Wilson 1926-2004" <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/139/13901811.pdf>.

Halliday, F. (09/02/01) " El Fundamentalismo en el Mundo Contemporaneo http://www.webislam.com/numeros/2001/01_01/Articulos%2001_01/Fundamentalismo_mundo.htm.

Introvigne, M (S/F) "Nueva Religiosidad y Contexto Postmoderno" http://www.unav.es/iae/publicaciones/nueva_religiosidad.pdf.

Iranzo, A (2006) "Religión y Relaciones Internacionales. Genealogías" <http://www.ucm.es/UCM/revistas/cps/15784576/articulos/FOIN0606110039A.PDF>

Johnstone, (S/F) <http://www.comibam.org/transpar/esp/mug/pdf/mug-01e.pdf>.

_____ <http://www.comibam.org/transpar/esp/is/pdf/is-01e.pdf>

_____ <http://www.comibam.org/transpar/esp/intromis/pdf/im-01e.pdf>

_____ <http://www.comibam.org/transpar/esp/vent1040/pdf/vn-05e.PDF>

Justo, J. (2000). "Religion (Ideario). Carlos Marx y Federico Engels. Intepretación Materialista de la Religión: Origen, Raices, Papel en la Lucha de Clases, Decaimiento y Muerte" <http://www.federacionatea.org/documentos/Marx%20-Engels%20-%20Juan%20B.%20Justo%20-%20Religion%20-Ideario.pdf>.

Kahn, P. (S/F) "Conceptos Cambiantes de la Situación Política de la Religión"

<http://islandia.law.yalñe.edu/sela/kahns.pdf>

Mansilla, H (2003) "Lo Rescatable de la Religión en el Mundo Contemporáneo"

<http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=300&article=290&mode=pdf>.

Martínez, I, (S/F) "Peter L. Berger y Thomas Luckmann: Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. La Orientación del Hombre Moderno" <http://www.fes-web.org/revista/archivos/res01/10.pdf>.

Methol, A. (2003) "Las Religiones y la Geopolítica Mundial" <http://www.esalc.unesco.org/Ve/estudios/tematicos/Ponencias%20%20Reuni%C3%B3n%20Universidades%20Religiosas/37%20alberto%20methol.pdf>.

Navarro – Valls, R. (2001). "Estado y Religión: Una relación difícil que afronta nuevos desafíos" <http://www.zenit.org/spanish/archivo/0106/ZS010614.htm#6873>.

Palladino, J. (s/f) "Leyenda de una Sociedad sin Religiones" <http://www.revistateina.com/teina/web/teina7/dos2.htm>.

Peña, J y Sánchez, S (2005) "Mercados de Creencias versus Hipótesis de la Secularización: Aspectos positivos y normativos" [http:// ideas. repec. org/ a/ lrk/ eeart/23_3_14.html](http://ideas.repec.org/a/lrk/eeart/23_3_14.html).

Pierucci, A (1998) "Soltando Amarras: Secularización y Destradicionalización" <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadylreligion/sr16-17/sr1617pierucci.pdf>.

Ramonet, I. (S/F) "Geopolítica de las Religiones" [http:// www. iglesiaviva. org/220/220-41-RAMONET.pdf](http://www.iglesiaviva.org/220/220-41-RAMONET.pdf)

Rubio, J "Resurgimiento Religioso versus Secularización" http://www.ugr.es/~pwlac/G14_03JoseMaria_Rubio_Ferreres.html

Roy, O (S/F) "La Crisis del Estado Laico y Nuevas Formas de Religiosidad" www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0101-Roy-espAVB.pdf

Sanchez, C. (1998) "Las Formas de la Religión en la Sociedad Moderna" [http:// ddd. uab. es/pub/papers/02102862n54p169.pdf](http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf).

Sanchez, R. (S/F) <http://www.prb.org/SpanishTemplate.cfm?Section=Portada&template=/ContentManagement/ContentDisplay.cfm&ContentID=13227>.

Salazar, L (2005) "Del Estado Laico al Estado Laxo" <http://www.ietd.org.mx/papa.html>

Tamayo, J (S/F) "Secularización, Trascendencia Religiosa y Laicidad"
<http://www.fundacionfernandobuesa.com/pdf/ivseminario-tamayo.pdf>

Valeriano, E. (2006) "Flujo y Reflujo de la Secularización. La Revisión de un Clásico de la Sociología Contemporánea" <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>.

Vaggione, M. (S/F) "La Trampa de la Moral Única entre Reactivos y Disidentes desdibujando las Fronteras entre lo Religioso y lo Secular" <http://www.choike.org/documentos/punico/vaggione03.pdf>.

(S/A) (Junio 1996) "El Resurgimiento del Fundamentalismo. Causas y Perspectivas"
<http://www.engels.org/marxismo/marxis1/marx5.htm>

S/A, S/F. "Racionalización y Desencanto. El Problema de la Secularización en la Obra de Max Weber" http://www.ugr.es/~jmrubio/CFR/Secularizacion_Weber.htm.

(S/A) (S/F) "Guerra, Secularización y Religiosidad en las Sociedades Occidentales"

<http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/infoEspecial/pdfArticulosLaicidad/10010140.pdf>

(S/A) (S/F) <http://www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0414/>.

http://www.jewish-issues.com/spanish/countries_and_their_jews_e.html

<http://www.jafi.org.il/education/100/concepts/demography/>.

http://www.webislam.com/numeros/2000/00_1/Poblaci%C3%B3n_musulmana.