

Traducción.

Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad.

Torres, Germán y Funes, María Eugenia.

Cita:

Torres, Germán y Funes, María Eugenia (2016). *Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad*. Traducción.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/german.torres/8>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptuu/YYx>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EN ESPAÑOL

NUEVAS REFLEXIONES EN TORNO DE LA RELIGIÓN Y LA MODERNIDAD¹

TRADUCCIÓN DE GERMÁN TORRES Y
MARÍA EUGENIA FUNES

PETER L. BERGER

Recibido: 12-07-2015

Aceptado: 14-04-2016

En las últimas décadas se ha desarrollado una verdadera industria artesanal de comentarios, críticas y reiteraciones de la así llamada teoría de la secularización. No voy a ahondar aquí en los detalles de lo que ha sido una discusión exagerada en el ámbito de la sociología de la religión. Simplemente intentaré reafirmar el postulado principal de la teoría: fundamentalmente, que la modernidad necesariamente trae aparejado un declive de la religión. Creo que esta proposición ha sido falsificada empíricamente. Sería útil sintetizar los pasos que me llevaron a esa conclusión, no porque mi trayectoria sea inusual sino porque,

¹ Berger, P. L. (2012). Further thoughts on religion and modernity. *Society*, 49 (4), 313-316 (publicación original en inglés)

precisamente, no es para nada inusual: la mayoría de los observadores ha arribado a la misma conclusión.

Durante los primeros años de mi carrera tomé la proposición de la secularización como evidentemente correcta porque casi todos los demás miembros del campo lo hacían y porque parecía una explicación coherente sobre la escena religiosa. Recurrí a esa perspectiva en mis primeras publicaciones, incluyendo aquella que me volvió reconocido como sociólogo de la religión: “El dosel sagrado” [*The sacred canopy*, 1967] (1977). Mi siguiente cambio de postura en este asunto tuvo lugar de manera gradual, y no tuvo ninguna relación con mis propias reconsideraciones teológicas (mi propia posición religiosa, un luteranismo teológicamente liberal, no ha cambiado desde mi juventud). El cambio fue causado por un número de experiencias y reflexiones que tuvieron lugar alrededor de los años '70: contactos intensos con el entonces llamado Tercer Mundo, primero en América Latina, luego en África y Asia, regiones inmersas en una religiosidad generalizada; primeros encuentros con el protestantismo evangélico en Estados Unidos y su rol en las batallas culturales en desarrollo, que demostró marcadamente la diferencia con respecto a Europa del lugar de la religión; la contracultura en ambos lados del Atlántico con su condimento distintivamente espiritual. Hacia fines de la década del '80 me sentí razonablemente seguro de que la evidencia empírica acerca de la religión en el mundo contemporáneo no podía sostener la teoría de la secularización. Ratifiqué de manera estruendosa esta opinión en la introducción a un libro que edité: “*The desecularization of the world*” [La desecularización del mundo] (1999). Y no estaba solo en esto. En ese entonces la mayoría de los académicos en el campo habían llegado a la misma conclusión. Se había vuelto evidente que una gran parte del mundo era intensamente religiosa. Había sólo dos excepciones a esta generalización: una geográfica, el este y centro de Europa; y otra sociológica, una *intelligentsia* secular e internacional. Ambas excepciones tenían que ser explicadas, pero ese no es mi asunto aquí.

¿De qué manera estaba equivocada la teoría de la secularización? Básicamente, era un proyecto muy eurocéntrico, una extrapolación desde la situación europea. Las teorías son producto de los

intelectuales, una clase muy secularizada por razones históricas: los miembros de cualquier clase se hablan normalmente entre ellos y de esa manera refuerzan sus creencias. Los intelectuales se piensan a sí mismos como hijos de la Ilustración: para muchos de ellos, estimo, la teoría de la secularización era una expresión de deseo. Pero para otros (entre los que me incluyo e, irónicamente, para algunos teólogos) la cuestión radicaba en hacer frente a lo que parecían ser los hechos. En retrospectiva, creo que cometimos un error categórico: confundimos secularización con pluralización, secularidad con pluralismo. Finalmente resulta que la modernidad no necesariamente produce un declive de la religión; no produce necesariamente una profundización de la pluralización -una situación sin precedentes históricos en la que más y más personas viven en medio de creencias, valores y estilos de vida en competencia. Esta situación tiene profundos efectos sobre la religión, a la cual volveré en breve, pero son *diferentes* de los efectos de la secularización.

Thomas Kuhn en “La estructura de las revoluciones científicas” (1962) nos dio una explicación paso a paso de lo que sucede con los paradigmas científicos cuando son desafiados por datos empíricos. No son abandonados enseguida por aquellos que trabajaron con ellos durante años y a los que están naturalmente apegados. Hay varios intentos de modificarlos por doquier. Cuando todos esos intentos fallan en explicar los datos, los paradigmas finalmente colapsan. Solo entonces un nuevo paradigma sale a la luz, se plantean nuevas preguntas y se abren nuevas líneas de investigación. La teoría de la secularización es un ejemplo de un paradigma tal. Creo que el primer golpe al paradigma fue dado por David Martin en las revisiones de su “*A General Theory of Secularization*” [Una teoría general de la secularización] (1978), al mostrar que había diferencias significativas incluso entre los países europeos, debido a sus diferentes desarrollos históricos. Ha habido ciertas modificaciones diseñadas para salvar al paradigma. Una de ellas basada en la noción de sentido común de que la excepción comprueba la regla: Estados Unidos puede ser una excepción a la secularización, pero la regla general de que modernidad y secularización son equivalentes aún se sostiene. Esa maniobra

defensiva fue decisivamente planteada por Grace Davie quien mostró que Europa, no Estados Unidos, era la excepción más importante (“*Europe: The exceptional case*” [Europa: el caso excepcional], 2002). Otra modificación fue lo que yo llamaría la teoría del “último suspiro” de la religión: la secularización es el inexorable camino del futuro, pero hay algunas resistencias residuales que eventualmente se derrumbarán. Para lidiar con ella permítanme sugerir que se observen sólo los dos movimientos religiosos más explosivos del mundo contemporáneo: el resurgimiento apasionado del Islam, que involucra a todo el mundo musulmán desde el norte de África hasta Indonesia, así como la diáspora musulmana en Occidente, y la gran expansión del pentecostalismo y del cristianismo carismático, que, de acuerdo a datos de encuestas involucra a unos 600 millones de adherentes. ¡Vaya últimos suspiros!

Pero es momento de discutir mis más recientes reflexiones acerca de la religión en el mundo moderno. Ellas no constituyen una reacción a mi postura de que la teoría de la secularización es empíricamente insostenible (como ha sido amablemente sugerido por Steve Bruce, un hábil defensor de la teoría). Pero sí responden a una nueva perspectiva acerca del punto en el que la teoría estaba acertada después de todo. Como sucede frecuentemente cuando uno tiene una nueva idea, ésta parece obvia y uno se sorprende por no haberla pensado con anterioridad. Creo que sostuve la noción equivocada de algún tipo de conciencia unificada, religiosa o secular. Y pasé por alto la posibilidad (obvia en retrospectiva) de que un individuo puede ser tanto religioso como secular, en compartimentos discretos (lo que Alfred Schultz llamó “estructuras de relevancia” [*relevant structures*]) de la mente. Permítanme evocar dos estereotipos: hay un profesor de sociología sueco que está tranquilamente convencido de que toda religión es una ilusión, hasta el punto en que puede darse el lujo de ser condescendentemente tolerante con las pocas personas religiosas que se cruzan en su camino. A unas calles de distancia de la oficina de ese profesor hay una congregación pentecostal de africanos en búsqueda de asilo, cuyo pastor practica milagros de sanación cada semana. Si investigamos con mayor profundidad podemos encontrar que el

profesor practica de manera regular la meditación tántrica, mientras que el pastor opera con una racionalidad muy secularizada en sus vínculos con el estado de bienestar escandinavo.

Permítanme formular una proposición básica: *existe efectivamente un discurso secular como resultado de la modernidad, pero éste puede coexistir con discursos religiosos que no son en absoluto seculares*. Además, este discurso secular tiene sus raíces en la ciencia y la tecnología que son el motor de la modernidad. La mayoría de las personas no son ni científicos ni ingenieros, pero el inmenso éxito del discurso de la ciencia y la técnica en la transformación de las circunstancias de la vida humana, así como su la propagación por medio de la educación, los medios de comunicación y las leyes, le han dado a ese discurso secular un *status* de algo “dado por sentado”. Pero este hecho no ha expulsado a la religión, ni siquiera ha disminuido su plausibilidad entre un gran número de personas en la mayor parte del mundo.

He arribado a la proposición anterior por medio de la reflexión acerca de experiencias recientes, algunas de ellas a partir de proyectos en el “Institute on Culture, Religion and World Affairs” (CURA) de la Universidad de Boston, un centro de investigación de cuya fundación participé y al que aún estoy asociado. Durante muchos años el CURA ha estado ligado a la investigación sobre el pentecostalismo global, en gran parte en colaboración con David Martin, como resultado de lo cual me he persuadido de que el pentecostalismo (junto con la comunidad evangélica más amplia dentro de la cual representa la parte más dinámica) es una *fuerza modernizante* -contrariamente a la visión generalizada de que es un movimiento reaccionario y anti-moderno. El CURA ha estado preparando dos proyectos adicionales acerca de la comunidad evangélica del protestantismo teológicamente conservador. Uno de ellos sobre un proceso fascinante que está teniendo lugar en Estados Unidos: la emergencia de un creciente grupo de intelectuales evangélicos, sofisticados y seguros de sí mismos, que se están transformando en una elite académica de manera curiosamente similar a la desarrollada por los judíos algunas décadas atrás. Existe incluso un creciente grupo vocal de intelectuales *pentecostales* con su propia

asociación y revista. Permítanme simplemente remitir al reciente e intrigante trabajo de James Smith *“Thinking in tongues: pentecostal contributions to Christian philosophy”* [Pensando en lenguas: contribuciones pentecostales a la filosofía cristiana] (2010). El otro proyecto apunta a abordar el robusto sobrenaturalismo del cristianismo en el Sur Global, que ha sido mapeado en publicaciones en desarrollo por Philip Jenkins. Pero este ya no es un fenómeno exótico en regiones atrasadas: el centro demográfico del cristianismo ha pasado de Europa y Norteamérica al Sur Global, y esta nueva cristiandad es fuertemente sobrenaturalista (no sólo entre los pentecostales). Ahora se está expandiendo sobre las iglesias más sosegadas del Norte Global, en parte a través de los inmigrantes, pero también por medio de misioneros que buscan evangelizar el Norte. Así, no sólo es cierto que es mayor la cantidad de personas que asiste a cultos anglicanos semanalmente en Nigeria que en Inglaterra, sino también que algunas de las iglesias anglicanas más dinámicas en Inglaterra tienen un clero nigeriano (por no mencionar el hecho de que el Arzobispo de York, segunda posición en la jerarquía de la Iglesia de Inglaterra, es africano).

En un nivel más experiencial, en los últimos tres años he estado enseñando periódicamente en la Universidad Baylor en Texas, una especie de Harvard bautista en medio del Cinturón Bíblico.² Me he impresionado con sus cualidades intelectuales, pero también he sensibilizado mi oído para el discurso evangélico. Algunas de sus frases son instructivas. Hay una disposición a buscar señales de Dios en hechos que los no-evangélicos tomarían como coincidencias. La frase es “pienso que aquí nos está diciendo algo” -por ejemplo, en una reunión donde dos afirmaciones aparentemente no relacionadas de los participantes son tomadas como apuntando a un curso de acción específico. Otra frase es “orar por” [*pray over*], como cuando las personas no saben qué camino deberían tomar. Recientemente estaba

² La expresión Cinturón Bíblico (*Bible Belt*) refiere a un conjunto de Estados del este y centro de los Estados Unidos caracterizado por una importante presencia del cristianismo evangélico en distintos ámbitos del espacio público como la política y la educación (Nota de los traductores).

en una conversación con un académico que se trasladó desde una prestigiosa universidad laica hacia una institución cristiana de menor prestigio. Cuando le pregunté por qué hizo eso, me dijo que en un principio estaba reacio, pero que luego “oró por” el asunto y se convenció de que Dios quería que él realizara el cambio. Es importante destacar que muchas personas que operan dentro de este discurso están entre las más exitosas económicamente en Estados Unidos, actualizadas tecnológicamente tanto en sus vidas personales como en sus iglesias, y en cierto sentido más racionales (por ejemplo, en la búsqueda de sus intereses políticos) que muchos académicos laicos. En otras palabras, *ellos alternan de manera exitosa entre definiciones seculares y religiosas de la realidad.*

En esta conexión déjeme referirme a un libro muy reciente de Tanya Luhrmann *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Experience with God* [Cuando Dios responde: comprendiendo la experiencia evangélica americana con Dios] (2012). Luhrmann es una antropóloga de la Universidad de Stanford. Ella presenta una excelente “descripción densa” del mundo de los miembros de la Hermandad Cristiana Vineyard, un movimiento carismático con raíces en la contracultura californiana de los años 1960. En este lado del Unitarismo³ (alguna vez descrito como la reunión de ateos que no juegan al golf y por tanto están perdidos los domingos a la mañana), todos los cristianos oran, bajo la creencia de que Dios los escucha; muchos evangélicos creen que, a través de voces internas y a veces signos externos, *Dios responde*. Luhrmann describe cuidadosamente cómo ellos se las arreglan para hallar esto posible, a pesar de las dudas causadas por el discurso secular al que ellos *también* recurren. En otro capítulo se pregunta “¿Están locos?”. Ella afirma que

³ El Unitarismo, o Cristianismo Unitario, es una doctrina teológica que sostiene la unicidad de Dios, en oposición a la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sostenida por el catolicismo. Si bien tiene antecedentes en el pensamiento cristiano de la Edad Media, se consolidó a partir de la Reforma Protestante del siglo XVI. En Estados Unidos se reconoce al pastor protestante William Ellery Channing (1780-1842) como su primer referente e impulsor (Nota de los traductores).

definitivamente no lo están, luego de una elaborada comparación de sus experiencias con la de los esquizofrénicos. Desde una perspectiva antropológica, Luhrmann sostiene un equilibrio entre la empatía y la distancia, y enfatiza que en su rol antropológico ella no puede hacer afirmaciones acerca de la verdad última o la ilusión de su experiencia como sujeto. Ella proviene aparentemente de un trasfondo no-evangélico, principalmente protestante; no nos cuenta hasta qué punto, como muchos otros antropólogos, puede haber sucumbido al riesgo profesional de “devenir nativo”. Si así fuera, ella logra ciertamente mantener los dos discursos separados.

José Casanova, uno de los mejores sociólogos de la religión en la actualidad, ha desarmado de manera muy útil el concepto de secularización en tres sentidos discretos -la diferenciación entre lo religioso y otras instituciones, el declive de las creencias y prácticas religiosas, y la privatización de la religión. Apenas recientemente me vi sorprendido con algo que, como un acreditado difusor de la sociología del conocimiento, debería haber recordado mucho antes en conexión con el concepto de diferenciación de Casanova: *Todas las instituciones tienen correlatos en la conciencia*. En tanto que las instituciones religiosas están diferenciadas de las seculares (como, por ejemplo, la Iglesia del Estado, la teología de la ciencia, etcétera), las mismas diferenciaciones deben ocurrir necesariamente en la conciencia. En consecuencia, se abre un espacio para el discurso secular en la mente tanto como en la sociedad. Este proceso tomó muchos siglos, particularmente en la civilización judeo-cristiana, antes de que emergiera como secularidad moderna -Eric Voegelin, en su serie magistral de trabajos titulada *Order and History* [Orden e historia], describe el proceso como un movimiento desde la “compactación” del cosmos arcaico hacia, precisamente, el mundo altamente diferenciado de la modernidad. En este proceso la realidad “sobrenatural” es separada de la “natural”, hasta que un orden secular separado se hace posible tanto en la sociedad y en la conciencia. Más recientemente, Charles Taylor ha trazado el mismo proceso en su voluminoso *A Secular Age* [Una Era Secular] (2007); él llama al discurso secular “un marco inmanente”.

Más allá de la forma en que uno describe la historia que conduce a ello, existe ahora un discurso poderoso que opera sin recurrir a definiciones religiosas de la realidad. Este último se expresa de modo diferente en distintas partes del mundo, pero en todos lados está conducido por la modernización. No estoy seguro de que esta sea la frase más feliz, pero lo llamaré el *discurso por default* [*default discourse*]: es, por decirlo de algún modo, el primer llamado, hecho “naturalmente” incluso por individuos religiosos antes de que cambien deliberadamente a su discurso particular “sobrenatural”. Por ejemplo, si alguno de los cristianos carismáticos de Luhmann se enferma, llamará espontáneamente al médico; luego, o incluso al mismo tiempo, puede *también* pedirle a un grupo de oración en su iglesia organizar un servicio de curación espiritual para sí. Esta pluralidad de lo que Alfred Schutz llamó “estructuras de relevancia” [*relevant structures*] no debería sorprendernos. Ocurre frecuentemente en la vida cotidiana. Por ejemplo, me conmuevo por la belleza de un cuadro exhibido en una galería de arte. Luego me entero de su precio en el catálogo, y sucede que comprarlo podría ser una buena inversión. En ese momento, habré cambiado de una relevancia estética hacia una económica. Un individuo moderno adquiere la habilidad de hacer malabares con una pluralidad de relevancias. En el libro que escribí tiempo atrás con Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* [La mentalidad de los sin techo: modernización y conciencia] (1973), llamamos a esta característica “multirrelacionalidad” (no es una gran contribución al lenguaje de Shakespeare y Milton). No pensamos en la religión en este punto.

Si la teoría de la secularización, al menos en su versión original, ya no es sostenible, ¿qué debería reemplazarla en la sociología de la religión? He sostenido por bastante tiempo que el reemplazo debería ser una teoría de la pluralización. Este no es el lugar para re-argumentar las características principales de una teoría así. Debe abarcar tanto las dimensiones social y mental del enorme hecho de que (excepto en un orden radicalmente totalitario) es muy difícil bajo las condiciones modernas conservar o recuperar una visión del mundo monopólica. En la sociedad, esto significa que la forma institucional normal de la

religión es la asociación voluntaria (sin importar si a las iglesias les gusta esto o lo aceptan a regañadientes). El término estadounidense “denominación” denota este tipo institucional. En la mente, significa que la religión, ya no dada por sentada, se convierte en un problema de decisión individual. Nuevamente, el lenguaje estadounidense tiene un término apropiado para esto –“preferencia religiosa”. Pero la pluralidad religiosa no es solamente un fenómeno estadounidense (aunque, por razones históricas bien conocidas, se ha desarrollado aquí en una versión distintiva); el fenómeno ha sido ampliamente documentado en Europa y en otros lugares. Dicho de manera simple, la modernidad no cambia tanto el *qué* de la fe religiosa, sino el *cómo*. Mucho puede decirse sobre todo esto, como lo he hecho anteriormente. Aquí sólo quiero proponer un apéndice significativo para una teoría de la pluralización: *Un discurso secular por default co-existe con una pluralidad de discursos religiosos, tanto en la sociedad como en la conciencia.*

Esta proposición puede ser interesante para los sociólogos de la religión. ¿Podría interesarle a alguien más? Pienso que debería. Tiene implicancias prácticas de amplio alcance, y de hecho políticas. Algunos años atrás Shmuel Eisenstadt sugirió que había *múltiples modernidades*. El término es polémico; ataca la noción de que hay una sola forma de modernidad, la de Europa y sus extensiones en el extranjero. Esa noción fue primeramente desafiada en Japón luego de la Restauración Meiji, en tanto ese país atravesó un proceso radical de modernización mientras que conscientemente eludía la occidentalización. Hoy la idea de versiones alternativas de la modernidad es de urgencia candente en muchas partes del mundo: ¿Cuál sería la forma de una modernidad islámica? Esa pregunta ha pasado al frente con la Primavera Árabe, pero durante algún tiempo antes de ese evento fue debatida con urgencia en Turquía, en Irán y Pakistán, y con relación a la integración de los inmigrantes musulmanes en Europa. De modo un poco menos urgente ha habido preguntas relacionadas en otros lugares: ¿Cuál es la relación entre la democracia laica y la *hindutva* en India? ¿Entre la democracia y la *halachá* en Israel? ¿Puede la Iglesia Ortodoxa Rusa hacer un ajuste con un Estado

laico similar al realizado por la Iglesia Católica Romana desde el Concilio Vaticano II? ¿Cómo puede la libertad religiosa ser admitida dentro de la “sociedad armónica” proclamada por el régimen en China? Y, finalmente, pero no por ello menos importante, el actual periodo electoral en los Estados Unidos ha demostrado claramente que la religión continúa siendo un tema central en la batalla cultural en torno a la modernidad estadounidense.

La Paz de Westfalia en 1648 produjo un compromiso que, al menos por un tiempo, terminó con las terribles guerras de religión que habían matado a millones de personas a lo largo de Europa. El compromiso se materializó en la fórmula *cuius regio eius religio* –el gobernante decide sobre la religión del Estado, y a aquellos a quienes no les gusta la decisión se les permitirá irse. Fue una fórmula de paz territorial, ciertamente una mejora en relación a la masacre o la conversión forzada de las minorías religiosas. Soluciones similares son más difíciles bajo circunstancias modernas y, donde se lo intentó, han estado acompañadas típicamente de horrendas atrocidades, como por ejemplo en la partida de los musulmanes fuera de India o de hindúes fuera de Pakistán en el inicio de la Partición. Me parece que la pluralidad contemporánea requiere una fórmula de paz no-territorial. La coexistencia pacífica de un discurso secular en la esfera pública con una pluralidad de discursos religiosos elegidos libremente sugiere cómo podría ser una fórmula de paz de este tipo. No es necesario que sea, digamos, una traducción de la primera enmienda de la constitución de Estados Unidos al árabe o al chino. Cómo debería ser estará determinado por las ideas y eventos en cada país.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berger, P. L. (2012). Further thoughts on religion and modernity. *Society*, 49 (4), 313-316.
- Berger, P. L. (1999). *The desecularization of the world*. Washington: Ethics and Public Policy Center.

- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Nueva York: Anchor Books. [Edición en español: (1971) *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. L., Berger, B. y Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Nueva York: Vintage Books.
- Davie, G. (2002). *Europe: the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. Londres: Darton, Longman & Todd.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press. [Edición en español: (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica].
- Luhmann, T. (2012). *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. Nueva York: Alfred E. Knopf.
- Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularization*. Nueva York: Harper & Row.
- Smith, J. (2010). *Thinking in tongues: pentecostal contributions to Christian philosophy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Voegelin, E. (1956). *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press. (5 tomos).