

**resumen** La noción de secularización, como incompatibilidad entre modernidad y religión, ha sufrido sucesivas limitaciones a su validez, desde que la sociología importara este vocablo.

**palabras clave** cambio cultural ♦ cambio religioso ♦ modernidad ♦ racionalidad ♦ religión ♦ secularización

### Introducción

La idea de secularización de la sociedad ha sufrido múltiples transformaciones históricas. Como noción sociológica, la secularización es el proceso propio de las sociedades modernas a través del cual las ideas y las organizaciones religiosas pierden influencia social; esta pérdida es debida al desarrollo de la racionalidad, la ciencia y la tecnología que acompaña al proceso de industrialización y urbanización. Se trata de un proceso complejo que comprende una pluralidad de dimensiones individuales, sociales y políticas de la religión (Tschannen, 1992). La tesis de la secularización de la sociedad debe mucho a las ideas ilustradas sobre el progreso de la razón humana. Y se desarrolla como argumento teórico durante el siglo XIX, dentro de la reflexión sobre el paso de la tradición a la modernidad que inaugura la sociología. Esta reflexión sobre el declinar de la religión en la sociedad moderna es propia de la sociología europea y tiene una vigencia universal dentro de ella hasta algo entrada la segunda mitad del siglo XX. La idea de secularización no tuvo éxito en los Estados Unidos, debido al diferente modelo de modernización seguido por un país formado por sucesivos flujos migratorios que llevaron consigo diferentes confesiones religiosas. En los Estados Unidos hubo que regular muy pronto la coexistencia de una pluralidad de credos religiosos, no habiéndose conocido nunca, por lo tanto, una iglesia nacional.

En el primer epígrafe se establece el significado que el término secularización alcanza en la sociología hasta la segunda mitad del siglo XX. En el segundo, se

intenta explicitar la variedad de aspectos que se han recubierto con el término. Un tercer epígrafe está dedicado a enunciar las que dentro de la sociología han sido las excepciones a la regla de la incompatibilidad entre modernidad y religión. Al final, el caso que fue la regla, Europa occidental, se ve convertido en excepción, como se ve en el epígrafe cuarto. En el siguiente epígrafe, el quinto, se describen algunas de las cuestiones que la llegada a Europa de población inmigrante con religiones otras que las propias y la necesaria consideración de la totalidad del planeta en la era global plantean a la sociología. En el sexto, dado que el debate sociológico sobre la secularización ha sido productivo, se intenta construir un marco analítico del cambio religioso. Por último, se hacen algunas consideraciones abiertas sobre la validez actual de la noción de religión.

### La idea de secularización en la sociología

El término secularización tiene una larga historia antes de entrar en la sociología. Etimológicamente la palabra secularización proviene del vocablo latino *saeculum*, que fue utilizado por San Agustín y los primeros padres de la Iglesia como sinónimo de mundo temporal. Luego fue empleado en la Edad Media por el derecho canónico para indicar el abandono de la regla de su orden por parte del monje, quien de esta forma

regresaba al mundo, se secularizaba. El vocablo entró en la esfera jurídico-política en los prolegómenos de la Paz de Westfalia de 1648, para indicar el paso de determinadas instituciones del ámbito religioso al ámbito secular, es decir temporal. La Ilustración, en el siglo XVIII, fue el movimiento que hizo entrar en el terreno del pensamiento la idea de la progresiva desaparición de la religión de la faz de la sociedad. Y la sociología, en el XIX, desarrolló esta idea en sus análisis de los procesos de construcción de las sociedades europeas modernas.

La Ilustración, dice Nisbet, 'nunca fue capaz de ver la religión más que como una trama de supersticiones, locuras y tiranías del espíritu; como un fenómeno ... del que se podía esperar que con el tiempo desapareciera, dadas una influencia suficiente de la educación y la contemplación de los portentos de la ciencia. Para los "philosophes" la religión y más especialmente la Cristiandad era mucho menos algo que había que comprender en sus raíces que algo que destruir tan pronto como fuera posible.' Y 'desde el final del S. XIX hasta la mitad del S. XX, casi todo pensador sociológico esperaba que la religión desapareciera con los inicios del S. XXI' (Nisbet, 1974: 157-8).

Durante todo el siglo XIX todas las ciencias sociales emergentes colaboraron activamente en el proceso de construcción nacional de las seculares sociedades occidentales europeas. La participación de los sociólogos en ese proceso es el motivo por el cual la secularización fue tematizada en términos de proceso social irreversible pero nunca como ideología o como proyecto y movimiento políticos. Como bien han visto los antropólogos del secularismo (Asad, 2003; Navaro-Yashin, 2002), 'el laicismo (*secularism*) no es una posición política desencantada que consiste en principios abstractos, y la promoción del laicismo (*secularism*) no es un motivo inocuo para la neutralidad pública con respecto a la pluralidad de creencias y visiones del mundo. El laicismo (*secularism*) es llevado a cabo por actores sociales con intereses específicos que se asocian a él con estilos de vida concretos, emocionalmente se identifican con él, y lo sacralizan en una imagen del Estado y de los padres fundadores, performativamente muestran su adhesión al mismo, y se movilizan en contra de los movimientos religiosos a través de estrategias complejas' (Gorski y Altinordu, 2008: 73). Como dice Beckford (2003), muchos de los primeros sociólogos 'estuvieron involucrados en los planes políticos y prácticos para aclarar, obstaculizar o ayudar al declive de la importancia de la religión'.

Los sociólogos más importantes del siglo XIX y de principios del XX profetizaron el declive futuro de las instituciones religiosas, pero también nos proporcionaron un aparato conceptual y analítico para

comprender los cambios en el papel que la religión juega en la sociedad. Marx y Engels mantuvieron, con respecto a la religión, una posición filosófica y política derivada, por un lado, de la ilustración y, por el otro, de la aproximación de Ludwig Feuerbach en su libro *La esencia del Cristianismo*, quien pensaba en la alienación religiosa como proyección ilusoria, hecha por el hombre, de su ser incompleto e imperfecto. La religión para Marx y Engels obscurecía la percepción del mundo social, era un medio utilizado por la clase dominante para legitimar su poder e impedir la rebelión de la clase dominada. La religión tendría un final próximo, con la toma, por parte de la clase obrera, del poder político; el materialismo dialéctico ocuparía su lugar, como alternativa científica y progresista de la visión religiosa del mundo (Hervieu-Léger y Willaime, 2001: 10-11). Para Durkheim en la religión se encuentra la forma primera de ese espíritu común que hace que la sociedad se mantenga unida en su conjunto. La sociedad es 'un conjunto de ideas, de creencias, de sentimientos de todos los tipos que se desarrollan por los individuos' (Durkheim, 1967: 79). 'Estudiar la religión es, por tanto, remontar a las fuentes del vínculo social para poder pensar mejor la refundación posible de este vínculo en una sociedad que ha llegado a ser laica' (Hervieu-Léger y Willaime, 2001: 155). En su gran obra sobre la religión, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, publicada en 1912, Durkheim (2007) estudia las religiones totémicas australianas pero su preocupación iba más lejos, pues quería saber cómo construir esa unidad moral en una sociedad laica, la francesa, que acababa de promulgar la ley de 1905 que institucionalizaba definitivamente la separación entre la Iglesia y el Estado. Por ello en esa obra hablaba con frecuencia de esa nueva unidad moral que era la Nación. En su introducción de 1920 a sus ensayos sobre sociología de la Religión, Weber se pregunta por el encadenamiento de circunstancias que condujeron a que en Occidente aparecieran ciertos fenómenos que se insertan en una dirección evolutiva de alcance universal. La racionalización de la conducta se produce en una serie grande de esferas, como la ciencia, el arte, la economía, el derecho, el Estado ... (Weber, 1988: 1). Para Weber la religión mantenía relaciones complejas con la racionalización. La religión podía inducir comportamientos racionales o irracionales, dependiendo del contexto social. El ascetismo intramundano del puritanismo calvinista llegó a ser un impulso para la racionalización de la economía y de la vida. La eliminación del carácter mágico del mundo no fue llevado tan lejos por la piedad católica como lo fue por la religiosidad puritana (Weber, 1988: Ch. I). La racionalidad instrumental, el cálculo, la previsión de las consecuencias, son elementos de comportamien-

to incompatibles con una visión mágica del mundo. Pero para Weber, como ya hemos visto, el cambio producido en Occidente tenía consecuencias para todo el mundo, ya que suponía el inicio de un cambio evolutivo de carácter universal (Hervieu-Léger y Willaime, 2001: 89–108; Ritzer, 1992: Ch. 7; Turner, 1996). Precisamente la afirmación de este sentido evolutivo del capitalismo occidental y de su carácter universal, está sufriendo en nuestros días los más severos ataques, como veremos, desde la ciencia social, llegándose al extremo de calificar la idea de secularización como parte de una ideología y de un proyecto político propio de aquella época.

En los años setenta del siglo XX Bell (1977) nos advertía de que ya no se podía admitir una noción simple y lineal de la secularización como inexorable desaparición cuantitativa de las creencias religiosas, sino que debíamos contemplar la secularización como algo complejo y múltiple, y no necesariamente universal. Había llegado el momento de discutir la asunción de que las relaciones entre modernidad y religión son necesariamente conflictivas. Para algunos, en un extremo, la tesis de la secularización debía abandonarse definitivamente (Stark, 1999); para otros, en el otro extremo, seguía siendo válida aunque requiriera una cierta revisión. Y en el medio, cada vez más eran los que proponían la revisión de las relaciones de la religión con su entorno social: 'la religión moderna es elástica y sin embargo está sujeta a influencias culturales; no se trata simplemente de que sobreviva o decline, sino que se adapta a su entorno a través de complejos caminos' (Wuthnow, 1988: 475).

## Las dimensiones de la secularización

El término secularización ha sido utilizado dentro de la sociología en una variedad de sentidos más o menos precisos, todos ellos relativos a una decadencia de la religión. Shiner (1967) trazó un pequeño catálogo de seis tipos de perspectivas que los sociólogos daban a la noción de secularización. El primer tipo es el de la secularización como 'declive de la religión': los símbolos, doctrinas e instituciones religiosas previamente aceptados pierden prestigio e influencia. Hace referencia a un declinar cuantitativo, visto desde el punto de vista de las creencias y prácticas de los actores sociales. El segundo tipo es el de secularización como conformidad con este mundo: proceso por el cual la atención religiosa se retira de lo sobrenatural y se interesa progresivamente por lo mundano. En relación con este tipo, es interesante resaltar que en el proceso histórico de Europa occidental, la Reforma protestante supuso un interesamiento en el mundo llevado a cabo por la

propia religión. Mientras, en el mundo católico, para interesarse por el mundo era preciso situarse contra la religión y la iglesia católicas. En el primer caso, el hombre religioso se seculariza. En el segundo, el hombre, para interesarse por el mundo, tiene que abandonar la religión (Berger, 2001; Martin, 1979; Weber, 1988). La desacralización o desecantamiento (en el sentido weberiano) del mundo es el tercer tipo: el irreversible proceso de racionalización llevará a una visión del mundo en términos de nexos causales explicativos. La culminación de este proceso sería una sociedad totalmente racional en la cual los fenómenos de lo sobrenatural y de lo misterioso no jugarían ningún papel. El cuarto tipo se refiere a la secularización como separación de la sociedad con respecto a la comprensión religiosa que la había conformado, en orden a constituirse ella misma en una realidad autónoma y, consecuentemente, a relegar a la religión a la esfera privada de la vida. La culminación de este proceso sería una religión de carácter puramente interior, sin influencias en las instituciones ni en la acción corporativa, y una sociedad en la que la religión no sería visible fuera del grupo religioso. Este tipo de secularización alcanza todo su sentido en relación con la teoría de la modernización como progresiva diferenciación de funciones, de la que se hablará más tarde. El quinto tipo es la secularización como transposición de determinadas formas institucionales religiosas al ámbito mundano. En este sentido se habla de la transposición de la ética protestante en el espíritu del capitalismo, de la visión de la revolución marxista como una transposición de la escatología judeo-cristiana, de la consideración del psicoanálisis como una secularización de la confesión. Como último tipo, la utilización de secularización como sinónimo de proceso de modernización de una sociedad.

La tipología evolutiva que Bellah (1964) construye nos habla de la importancia de una serie de aspectos que están implícitos en la noción de religión y de cambio religioso que maneja la sociología europea. Esta tipología está sustentada por la idea de una progresiva diferenciación funcional de la sociedad en general y en particular sobre el eje del desarrollo de la diferenciación simbólica, basado en la idea fundamental de Voegelin (1956) de que la sociedad evoluciona desde formas compactas de simbolización hacia formas diferenciadas. Bellah distingue cinco tipos históricos fundamentales. Los dos primeros son las religiones primitiva y arcaica, correspondientes a formas poco diferenciadas de sociedad. En el tipo primitivo no existe organización religiosa diferenciada, Iglesia y Sociedad son una misma cosa. Y en el tipo arcaico la organización religiosa está amalgamada con otras estructuras sociales. En ambos tipos, primitivo y arcaico, se da un monismo cosmológico.

Precisamente, la ruptura de este monismo, el descubrimiento de un campo de realidad religiosa, es la principal característica de la religión histórica, el tercer tipo. Ello supone la aparición del rechazo de este mundo, de lo mundano, caracterizándose la acción religiosa como aquella que es necesaria para la salvación. Encontramos ya una organización religiosa diferenciada de la organización y jerarquía políticas. Y ello implica que el problema de la legitimación del poder político entra en una nueva fase: aparece la posibilidad de que los actos políticos puedan ser enjuiciados en términos religiosos. La religión moderna temprana es el cuarto tipo. El advenimiento de la modernidad religiosa deriva de la Reforma Protestante, cuya característica fundamental es el colapso de la estructuración jerárquica de los dos mundos. La salvación no deberá ser buscada a través del retiro de este mundo sino en el centro de las actividades mundanas. El quinto y último tipo, la religión moderna, es caracterizado por Bellah genéricamente como el colapso del dualismo, tan crucial en las religiones históricas. Pero ello no significaría la vuelta al monismo arcaico o primitivo. Bellah caracteriza la moderna simbolización religiosa, en el nivel del mundo intelectual, por el profundo análisis de la propia naturaleza de la simbolización. Kant estaría en la base de esta reflexión al haber revelado que no se trata de dos mundos sino de tantos como formas haya de aprehenderlos. En el nivel de la religiosidad de masas, no está claro si los individuos necesitan de una armonía cognitiva, de una coherencia interna en sus creencias.

El carácter evolutivo de esta tipología hace que debamos ser cautos. Es más valiosa para comprender el proceso seguido por las sociedades occidentales que para los seguidos por otras sociedades; pero para todos los casos tiene un fuerte interés analítico. Incluso dentro de contextos occidentales la institucionalización y el significado de la religión cambia a lo largo del tiempo. En particular, la religión como institución separada de las otras instituciones ha sido el resultado de un proceso histórico. Cuando observamos otras sociedades no occidentales puede ser que en ellas la religión no esté separada de otras instituciones, como la cultura, el conocimiento, la política. En las actuales sociedades occidentales, cuando individuos con diferentes tradiciones religiosas entran en contacto se da una fuerte posibilidad de incompreensión y de tensiones. En Francia, por ejemplo, cuando una joven de origen inmigrante lleva el velo islámico, para los franceses es portadora de un símbolo religioso. Pero cuando le prohíben a esa joven llevarlo en la escuela, para ella le están prohibiendo un símbolo indiferenciado que es religioso, cultural, familiar y político, todo a la vez. En el fondo de esta cuestión radica el que si no tenemos en cuenta el

nivel de diferenciación de la sociedad de que hablamos, se puede llegar a utilizar la categoría religión de forma etnocéntrica, como veremos en el epígrafe séptimo.

### Las excepciones sucesivas a la regla de la secularización

La tesis sociológica de las relaciones contradictorias entre modernidad y religión ha pasado por una serie de periodos históricos, en cada uno de los cuales se señala una excepción a la regla. Hasta la época contemporánea, en que la secularización llega a convertirse en la excepción y la pervivencia de la religión en la regla. La primera excepción a la regla de la secularización fue la que fuera señalada por el propio de Tocqueville en *De la démocratie en Amérique* (1835–40). Frente a la tesis generalizada y des-historizada de que la religión y la modernidad son incompatibles, de Tocqueville (1981) señalaba el caso de los Estados Unidos como excepción. El excepcionalismo religioso de este país era una parte del llamado excepcionalismo americano (Ross, 1984; Tyrrell, 1991). Además de por su fuerte vitalidad y activismo religiosos, los Estados Unidos como sociedad industrializada, urbanizada, racionalizada, está también caracterizada por sus 'periódicas renovaciones públicas o masivas de la vida religiosa y, derivado del puritanismo, por la difusión de elementos religiosos en otros contextos sociales. ... Las tres principales orientaciones religiosas, el protestantismo, el catolicismo y el judaísmo, no sólo llenan un nicho importante como proveedores de la identidad social, sino también han encontrado en los Estados Unidos un marco histórico excepcional' (Tiryakian, 1993: 40).

El desarrollo económico de algunos países del Pacífico asiático (Japón, Corea, Singapur, etc.) ha constituido una buena razón para replantearse las relaciones entre religión y modernidad. Estos países con economías actualmente tan potentes se han occidentalizado. Pero no es menos cierto que estos países por muy occidentalizados que estén no son occidentales. Por ejemplo, Dore ha mostrado cuáles son las diferencias sustanciales entre Occidente y Japón, diferencias que serían el secreto del milagro japonés. Y al hacerlo ha mostrado que el individualismo no es una condición necesaria para la modernidad (Dore, 1992). Son países que han incorporado su tradición a la modernidad. Lo cual nos lleva a decir que el valor de la teoría clásica no estaba tanto en su capacidad descriptiva de la realidad como en su capacidad analítica de sociedades históricas.

De la consideración del caso de estos países acabados de citar, y del de las dos grandes economías

asiáticas contemporáneas, India y China, ha nacido una de las claves para repensar la teoría de la secularización en nuestros momentos: repensar, a la vez, la teoría de la modernización. Las revisiones más recientes de esta teoría convergen hacia la idea, hace tiempo explicitada por Eisenstadt (1998, 2000, 2001), de que los caminos a través de los cuales se alcanza la modernidad pueden ser múltiples. Las 'pautas modernas, en muchas formas radicalmente diferentes de las europeas *originarias*, ocurrieron no sólo en sociedades no occidentales; ... también lo hicieron —y en verdad antes que en los casos citados— dentro de la trama de la expansión occidental, en sociedades en las cuales se desarrollaron fórmulas occidentales de institucionalización, prácticamente en estado puro: en las Américas' (Eisenstadt, 2001: 4–5).

### Europa: la regla se transforma en excepción

En la actualidad se da una convergencia (Berger, 1992; Davie, 2001; Hervieu-Léger, 1996, 2001; Martin, 1996) hacia la consideración de Europa 'como la única área geográfica y cultural (quizá junto con Canadá) en la cual el esquema típico ideal de la secularización como expulsión de la religión puede aplicarse, en oposición a los otros continentes, comprendidos los Estados Unidos' (Hervieu-Léger, 2001: 7). Paradójicamente, Peter L Berger (1967), uno de los más relevantes teóricos contemporáneos de la secularización, ha llegado en estos tiempos al siguiente diagnóstico sobre la situación de la religión en nuestro planeta en general y en Europa en particular: 'El mundo actual es masivamente religioso; es todo menos el mundo secularizado que había sido anunciado por tantos analistas de la modernidad. Existen dos excepciones a esta proposición. ... La primera excepción, aparente, es Europa Occidental, donde la vieja teoría de la secularización parece todavía aplicarse. ... La otra excepción es mucho menos ambigua: existe una sub-cultura internacional, la de la gente que ha recibido una educación superior de tipo occidental, en particular en humanidades y ciencias sociales, que está, en efecto, secularizada' (Berger, 2001: 24–6).

Grace Davie, basándose en las encuestas de 1986 y de 1990 del EVSSG (*European Values Systems Study Group*) propone como tendencia general en Europa el debilitamiento progresivo de la práctica religiosa, de la adhesión institucional y de la aceptación de las creencias religiosas tradicionales. Pero a renglón seguido añade que la diferencia más evidente que se da en el interior de Europa es la que separa a los países católicos del Sur, más religiosos (con la excepción

de Francia), de los países protestantes del Norte, que lo son menos (con las excepciones de la República de Irlanda y de Irlanda del Norte) (Davie, 2001: 108–9). Es decir que dándose en ambas partes un proceso de secularización, éste ha sido anterior y más fuerte en el Norte que en el Sur, con las excepciones señaladas.

Los países católicos del sur de Europa constituyen una zona con mayores resistencias a la modernización religiosa y política, estando ambas dimensiones ampliamente conectadas; además el análisis de los países de este área ha dado lugar a formulaciones teóricas interesantes, en términos de *cultura religiosa* (Hervieu-Léger, 2003), *religión implícita* (Nesti, 1990), *religious ground bass* (Bellah, 1980), *religión difusa* (Cipriani, 1989). El caso de Francia es especial: en las clasificaciones, unas veces es incluida entre los países de tradición católica (Davie, 1996) mientras que otras es considerado como un país aparte, el del laicismo por excelencia (Stoetzel, 1983).

### Las religiones otras, los países otros

El rápido proceso de desarrollo ocurrido en una serie de países utilizando ciertos elementos de su cultura tradicional como recurso productivo, ha llevado a ciertos sociólogos a plantearse la posibilidad de que existan otros caminos distintos al seguido por Europa occidental para modernizarse. La teoría pragmática de las modernidades múltiples lleva a romper con la idea de la necesaria crisis de la religión para alcanzar la modernidad. En nuestros días, la evidencia cada vez más relevante de que vivimos en un mundo globalizado, y el progresivo desarrollo del análisis sociológico en cada vez más partes del planeta, hacen que la sociología se esté planteando la cuestión de las relaciones entre modernidad y religión en relación con otras religiones no cristianas y con otras sociedades distintas de la occidental.

Por un lado nos encontramos con las cuestiones planteadas como consecuencia de las últimas oleadas de inmigración, particularmente la musulmana, llegadas a los países de Europa occidental. En los últimos años, particularmente a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 que conmocionaron al mundo, se ha producido una gran cantidad de literatura sobre el fundamentalismo islámico. Se ha llegado a pensar en la posible incompatibilidad entre la religión musulmana y la organización democrática de la sociedad. Sobre todo desde la ciencia política, se han intentado especificar las condiciones que deben cumplir una religión y una organización política para que se produzcan la 'tolerancias gemelas' (*twin tolerations*), es decir, 'los límites mínimos

de libertad de acción que de alguna manera deben ser elaborados por las instituciones políticas en relación con las autoridades religiosas, y por los individuos y grupos religiosos en relación con las instituciones políticas' (Stepan, 2000: 37). Casanova (2005: 89) ha comparado 'el discurso contemporáneo mundial sobre el Islam como una religión fundamentalista y antidemocrática' con 'el viejo discurso sobre el catolicismo que predominó en las sociedades anglo-protestantes, en particular en los Estados Unidos'.

Por el otro lado, la emigración de poblaciones musulmanas a Europa ha producido fuertes consecuencias. Ciertas reivindicaciones religiosas se han convertido en conflictos políticos sobre la religión (Göle, 2006). Ciertas prácticas culturales en relación con la discriminación sexual, la ablación, el velo, y el matrimonio no libremente escogido han dado lugar a mucha literatura (Benhabib, 2002; Scott, 2007; Shweder et al., 2002). La cuestión del velo musulmán en Francia y en Turquía ha dado lugar a interesantes trabajos (de Galember, 2009; Gökariksel y Mitchell, 2005). Fetzer y Soper (2005) han comparado cómo afecta el modelo de relaciones Iglesia-Estado al grado de adaptación de los inmigrantes musulmanes en Gran Bretaña, Francia y Alemania. Por otro lado, con la migración se ha producido una profunda transformación de la cultura (Wieviorka, 1998) y de la religiosidad (Cesari, 2004; Roy, 2004; Tietze, 2002) musulmanas originarias, así como un gran incremento de las funciones sociales que cumple la religión (Pérez-Agote y Santiago, 2009).

Y, por último, cabe decir que la existencia del *World Values Survey* ha posibilitado el análisis de la situación religiosa de algunos países de los que hasta ahora no poseíamos información sociológica sistemática, lo que, a su vez, posibilita análisis comparados. Gorski y Altinordu (2008: 65) nos ofrecen una visión del amplio abanico de conclusiones derivadas: 'A primera vista, los datos no sugieren disminución; por el contrario, indican aumento (Antoun y Hegland 1987, Sahliyah 1990). Esto ha permitido a Berger y otros argumentar que el mundo se encuentra actualmente en un período de des-secularization (Berger 2001, Karner y Aldridge, 2004). Norris e Inglehart (2004) rechazan esta visión y desarrollan una defensa ingeniosa de la teoría de la secularización. Por un lado, dicen, los crecientes niveles de seguridad existencial de algunos países y segmentos de población han dado lugar a la disminución de los niveles de religiosidad; por el otro lado, los altos niveles de religiosidad siguen estando correlacionados con altas tasas de fertilidad. Si los niveles agregados de la religiosidad están aumentando, en su opinión, éste es el resultado de las fuerzas demográficas, no de una posible des-secularization. Pero ¿qué

pasa con la diferencia entre Europa y Norteamérica? Esta brecha se explica por la fortaleza del Estado de bienestar (de alta seguridad) en Europa y la persistencia del *laissez-faire* (baja seguridad) en los Estados Unidos.'

Nuestra principal conclusión es que debemos pertrecharnos de instrumental analítico para acercarnos a las variadas situaciones en las que la religión se encuentra a lo ancho del mundo y a lo largo del tiempo. Desde la perspectiva del cambio religioso, la noción de secularización debe desembocar en marcos analíticos evitando así la idea de universalidad y de transhistoricidad, y la pretensión teleológica. Ello es necesario por la capacidad para adaptarse al cambio que ha mostrado la religión y, por esta misma razón, por la variedad de situaciones y procesos que se dan en el mundo dada esta capacidad.

### Hacia un marco analítico del cambio religioso

Dobbelaere (2002) diseña un marco analítico en tres niveles: *macro*, *meso* y *micro*. La secularización societal, nivel *macro*, se refiere a las relaciones entre sociedad y religión, y en concreto al proceso por el cual la religión es empujada hacia zonas cada vez más marginales de las sociedades modernas occidentales. Esto produce, por un lado, una ruptura de la unidad del cosmos sagrado tradicional, y, por el otro, la progresiva liberación de esferas concretas de la vida social de la tutela religiosa a la que estaban sometidas. Esta dimensión de la secularización entra de lleno en el campo del proceso de diferenciación social (Dobbelaere, 2002: 29). Por otro parte, el proceso de secularización societal, como proceso de racionalización de las esferas de la vida, ya que no se detiene en el campo puramente económico, alcanza también a la propia religión, de manera tal que la dimensión organizativa de ésta, nivel *meso*, propende a una progresiva racionalización y a su adaptación a los cambios; es la propia religión, y su organización, la que se seculariza y se adapta a los cambios (Dobbelaere, 2002: 35). Por esta razón, esta dimensión ha sido denominada por Luckmann (1967) secularización interna. La dimensión individual, nivel *micro*, hace referencia al proceso por el cual las creencias y las prácticas religiosas de los individuos van decreciendo sustantivamente, así como va disminuyendo la capacidad de la religión y de la Iglesia para determinar el comportamiento de éstos.

La dimensión individual de la secularización nos habla de las relaciones entre tres niveles institucionales de la vida religiosa. La decadencia de la religión en la esfera individual implica pérdida de importancia de una institución concreta constituida

por una religión histórica concreta y de la Iglesia correspondiente; pero no implica necesariamente la caída de la religiosidad (creencia en Dios, experiencia religiosa, etc.); si subsiste la religiosidad decayendo la religión y la Iglesia, el individuo tendrá que construir su sentido de la vida y verificarlo intersubjetivamente; la religiosidad estaría así des-institucionalizada.

Cada una de las tres dimensiones tiene una cierta independencia analítica e, incluso, empírica, ya que pueden seguir procesos diferentes y hasta contradictorios. Pero también están relacionadas entre ellas. Y, precisamente, al establecer las posibles relaciones teóricas entre las tres estamos construyendo un instrumental muy interesante desde el punto de vista analítico.

### **La religión, como una esfera diferenciada, es una categoría problemática**

Pero en nuestros días la consideración del caso europeo como uno entre otros casos, más que como la vía que necesariamente debe seguirse, afecta no sólo al área de la religión sino a muchos otros campos. Algunos conceptos básicos de la ciencia social están tardando más que otros en ser revisados; es lo que sucede con el de religión. Peter van der Veer y Hartmut Lehmann observan que ‘Es importante darse cuenta de que tanto “nación” como “religión” se conceptualizan como categorías universales en la modernidad occidental y de que su universalidad se encuentra precisamente en la historia de la expansión occidental. La modernidad del concepto de nación debe debatirse poco, más allá de mencionar la relación entre las ideas de “nación” y la “etnicidad” planteada en la referencia al “nacimiento” de la misma palabra nación. La modernidad del concepto de religión, tal como se aplica en la era moderna al hinduismo, al sintoísmo, al Islam, pero también al cristianismo, es un lugar común mucho menos aceptado en las ciencias sociales (Van der Veer y Lehmann, 1999: 4).

La crítica más radical de la noción de religión es la crítica planteada por Talal Asad. Este autor intenta mostrar la imposibilidad para la ciencia social de hacer una definición universal, transhistórica de la religión. Toma para ello, a modo de ejemplo, la de Clifford Geertz (1973) como sistema de símbolos. Asad ya había criticado con anterioridad esta definición, a la que acusaba de que ‘con su énfasis en los significados ... omite la dimensión esencial del poder, ... hace caso omiso de las diversas condiciones sociales para la producción de conocimiento.’ Y ‘su plausibilidad inicial deriva del hecho de que se parece

a las privatizadas formas de la religión, tan características de la sociedad (cristiana) moderna, en la que el poder y el conocimiento ya no son significativamente generados por las instituciones religiosas’ (Asad, 1983: 237). Veinte años después, Asad va más lejos y piensa que la consideración de la religión como una esfera separada de la vida social no tiene sentido fuera de la noción de secular. En una sociedad islámica no tiene sentido hablar de la religión como esfera separada de la política. Lo secular es una creación de las sociedades occidentales como parte del proyecto de modernización a escala planetaria. Y así el secularismo sería el proyecto occidental de separar la religión del resto de la vida social; un proyecto para las sociedades occidentales tanto como para las otras. Pero esta separación no ha existido siempre en Occidente, como en el caso de la Cristiandad medieval (Asad, 2003: 1–17).

Pero para Asad tampoco está claro que exista en las sociedades occidentales contemporáneas. Lo intenta mostrar cuando habla de la posición teórica de José Casanova sobre las relaciones entre religión y política. ‘Casanova apunta tres elementos de la tesis de la secularización que se han considerado –al menos desde Weber– esenciales para el desarrollo de la modernidad: (1) la creciente diferenciación estructural de los espacios sociales que se derivan de la separación entre la religión y la política, la economía, la ciencia, y así sucesivamente; (2) la privatización de la religión en su propio ámbito, y (3) la importancia social decreciente de la creencia religiosa, el compromiso y las instituciones. Casanova sostiene que sólo los elementos (1) y (3) son viables.’ Para Casanova ‘la des-privatización de la religión no es una refutación de la tesis si se da en formas que son consistentes con los requisitos básicos de la sociedad moderna, incluyendo el gobierno democrático. En otras palabras, aunque la privatización de la religión ... es parte de la secularización, no es esencial a la modernidad.’ Y Asad añade que la posición de Casanova ‘no es totalmente coherente. Si la religión vuelve efectivamente a la esfera pública ... los elementos (1) y (3) se encontrarán por lo mismo debilitados.’ Con la entrada legítima de la religión en los debates sobre la economía, la educación, y la ciencia, el principio de diferenciación estructural no se sostiene. Y con ‘los compromisos apasionados que generen estos debates, no tiene mucho sentido medir la importancia social de la religión a través de indicadores tales como el de asistencia a la iglesia’ (Asad, 2003: 181–2).

‘En gran parte del pensamiento evolutivo del siglo XIX la religión era considerada como una condición humana a partir de la que el derecho moderno, la ciencia y la política emergen y se convierten en independientes. En este siglo [el XX], la mayoría de los antropólogos han abandonado las

ideas victorianas evolucionistas, y muchos han cuestionado la idea racionalista de que la religión es simplemente una primitiva, y por tanto anticuada, forma de las instituciones que hoy encontramos en su forma más verdadera (derecho, ciencia, política) en la vida moderna. Para estos antropólogos del siglo XX, no es un modo arcaico de pensamiento científico, ni de cualquier otro esfuerzo secular; hoy, es, por el contrario, un espacio distintivo de la práctica y la creencia humanas que no se puede reducir a cualquier otro. De esto parece deducirse que la esencia de la religión no debe ser confundida con, por ejemplo, la esencia de la política, aunque en muchas sociedades las dos se pueden superponer y entrelazar' (Asad, 2002 [1982]: 115).

Para Asad las relaciones entre religión y política nunca han dejado de existir del todo, ya que él considera que la religión siempre está mezclada con la política, con el poder, incluso cuando están constitucionalmente separadas en los países occidentales. Asad hace suya la idea de que 'el dominio público no es simplemente un foro para el debate racional, sino un espacio de exclusión. ... La esfera pública es un espacio necesariamente (no sólo de forma contingente) articulado por el poder' (Asad, 2003: 183-4). Y cita a Robert Wolff (1969: 52) cuando habla de la esfera pública: 'Si un interés está fuera del círculo de lo aceptable no recibe atención alguna, y sus defensores son tratados como chiflados, extremistas, o agentes extranjeros.'

## Lecturas sugeridas

Asad T (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Asad parte de la distinción entre lo secular, como categoría epistemológica, y el secularismo, como una doctrina política. En la primera parte de la obra intenta establecer las bases para lo que debe ser una antropología del secularismo. La segunda, la más relevante para este trabajo, trata de varios temas entre los que destaca el de las relaciones de la religión con el secularismo y la construcción de los estados-nación; es aquí donde aparece la crítica radical de Asad a la noción misma de religión, como categoría derivada del proceso histórico de construcción de los estados nacionales occidentales y usada por el movimiento político al que llama secularismo. La tercera parte es un análisis concreto de la sociedad egipcia bajo la colonización.

Berger P (ed.) (2001) *Le Réenchantement du monde*. Paris: Bayard.

Berger, uno de los grandes teóricos de la secularización, dirige una obra colectiva realizada bajo la idea general de que en la gran mayoría de las sociedades contemporáneas la religión goza de buena salud y tiene una influencia muy fuerte en la esfera

política, con la excepción del caso europeo. En forma separada y desde la perspectiva general, se pasa revista al devenir de las grandes religiones históricas. Y, por otro lado, se considera el caso europeo como excepción y se consideran las diferentes elementos que configuran la transformación religiosa de la China contemporánea.

Casanova J (2006a) Secularization revisited: A reply to Talal Asad. En: Scott D, Hirschkind C (eds) *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford, CA: Stanford University Press, 12-30.

En este trabajo José Casanova responde a la crítica que Talal Asad (2003: capítulo 6) le hace sobre las relaciones entre religión y política. Casanova piensa que sus posiciones no son tan distantes y que sus propias razones para reconstruir la teoría de la secularización son la mismas que Asad tiene para rechazarla como un mito. Para Casanova la vía del rechazo de Asad es la vía foucaultiana de la aproximación genealógica a los conceptos, mientras que la suya es la más clásica de la sociología histórica. Tal vez la vía de Asad va hasta la crítica misma de las nociones de modernidad y democracia.

Casanova J (2006b) Rethinking secularization: A global comparative perspective. *Hedgehog Review* 8: 7-22.

Casanova distingue, dentro del término secularización, tres tipos de significación. En primer lugar la secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas. En segundo lugar, la secularización como privatización de la religión, considerada como posible tendencia histórica y como condición normativa de la democracia moderna. Y, en último lugar, la secularización como autonomización de las diferentes esferas seculares con respecto a la religión. El autor pasa revista a las relaciones entre los tres aspectos que se establecen por la sociología norteamericana y por la sociología europea, en función del distinto lugar ocupado por la religión en las sociedades respectivas.

Davie G, Hervieu-Léger D (eds) (1996) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte.

Es una obra dedicada al análisis de la religión en Europa. Tras una revisión general del modelo europeo, una puesta en cuestión de la teoría de la secularización (hecha por David Martin) y un análisis de las diferentes herencias religiosas en Europa, el libro pasa revista a diferentes países europeos: Alemania, Suiza, Dinamarca, Grecia, Francia, Gran Bretaña, Bélgica, Italia y España. Se analiza también de la significación de la aparición de nuevos movimientos religiosos y la influencia de la unificación europea en el devenir de la religión.

Dobbelaere K (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: PIE-Peter Lang.

Es un intento de trazar un esquema para el análisis del cambio religioso derivado de las tres diferentes facetas o niveles que el autor considera componen la teoría de la secularización. El primer nivel es la secularización societal, que supone la progresiva separación de la religión con respecto a las otras



esferas de la sociedad, como la política, la ciencia, la economía, etc. El segundo nivel es el individual, que implica el declinar del compromiso religioso, de las creencias y de las prácticas. El tercer y último nivel se refiere a la secularización de las propias organizaciones religiosas, proceso por el cual éstas se adaptan a la modernidad.

Eisenstadt SN (2000) Multiple modernities. *Daedalus* 129(1).

El concepto de modernidades múltiples trata de evitar, de forma pragmática, el carácter teleológico y universalista de la noción de proceso de modernización establecida por la sociología y basada en el análisis del proceso en las sociedades occidentales. En todas las sociedades modernas hay rasgos comunes que las distinguen de sus respectivas formas tradicionales, pero éstos se producen en formas múltiples, diferentes. Y en algunos casos se da una congruencia de las formas modernas con la tradición histórica, de manera tal que las relaciones entre modernidad y tradición pueden ser diferentes en los diferentes países.

Gorski PS, Altinordu A (2008) After secularization? *Annual Review of Sociology* 34: 55–85.

Se trata de una revisión general de la teoría de la secularización, de su validez para los países occidentales y de sus dificultades de aplicación para las religiones no cristianas y para los países no occidentales. Los autores pasan revista en profundidad a las diversas posiciones mantenidas por los científicos sociales sobre las relaciones entre la religión y la política democrática, es decir, sobre si la exclusión de la religión de la esfera pública es una condición de la democracia. Gorski y Altinordu consideran el secularismo como un movimiento político y una ideología, para después constatar la existencia de una variedad de formas de existencia de la secularidad. Al final, se hacen consideraciones sobre las posibles estrategias teóricas a la hora de analizar los procesos religiosos en las sociedades contemporáneas.

Martin D (1979) *A General Theory of Secularization*. New York: Harper.

La secularización es un fenómeno que ocurre dentro del cristianismo. La teoría de la secularización está basada en cuatro componentes. El primero está constituido por los acontecimientos históricos cruciales de cada país, dentro de los cuales está el grado de éxito alcanzado por la Reforma Protestante. El segundo componente está constituido por las pautas (*patterns*) resultantes, siendo las principales la pauta anglo-sajona, la norteamericana, la latina y la rusa. El tercer componente se refiere a los elementos calvinistas e ilustrados, en relación con el proceso de modernización. Y el último componente es la relación que mantiene la religión con el nacionalismo y con la identidad cultural.

Stepan A (2000) Religion, democracy, and the 'twin tolerations'. *Journal of Democracy* 11(4): 37–57. El autor parte de la pregunta sobre si todos los sistemas religiosos que existen en el mundo son compatibles con la democracia. Su respuesta está

definida en tres etapas. La primera se propone establecer los requisitos institucionales y políticos mínimos que debe cumplir un sistema político para ser considerado una democracia; estos requisitos vienen definidos por lo que llama las 'tolerancias gemelas' (*twin tolerations*): los límites mínimos a la libertad de acción que deben establecerse por las instituciones políticas en relación con las autoridades religiosas, y por las autoridades y grupos religiosos en relación con las instituciones políticas. La siguiente etapa es la pregunta por la posibilidad de que las democracias europeas cumplan con las tolerancias gemelas, por lo que la experiencia histórica europea debe ser evitada. La tercera etapa consiste en hacerse las dos primeras preguntas en relación con los países influenciados por tradiciones religiosas como el Confucianismo, el Islam o el cristianismo ortodoxo oriental.

Tiryakian EA (1993) American religious exceptionalism: A reconsideration. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527 (May): 40–54.

El excepcionalismo religioso americano se sitúa dentro de lo que en general se conoce como el excepcionalismo americano. La vitalidad religiosa de los Estados Unidos se considera una característica nacional distintiva desde que de Tocqueville así la definiera. Esta vitalidad se renueva de forma periódica y se extiende cada vez a nuevos contextos sociales. Por otra parte, se considera que el peso de las tres grandes orientaciones religiosas –protestantismo, catolicismo y judaísmo– es también excepcional.

## Referencias

- Antoun RT, Hegland ME (1987) *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Asad T (1983) Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man New Series*, 18(2): 237–59.
- Asad T (2002 [1982]) The construction of religion as an anthropological category. En: Lambeck M (ed.) *A Reader of Anthropology of Religion*. Malden, MA: Blackwell, 114–132.
- Asad T (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Beckford JA (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bell D (1977) The return of the sacred? The argument of the future of religion. *British Journal of Sociology* 28(4): 419–49.
- Bellah RN (1964) Religious evolution. *American Sociological Review* 29: 358–374.
- Bellah RN (1980) The five religions of modern Italy. En: Bellah RN, Hammond PE (eds) *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper and Row, 86–118.
- Benhabib S (2002) *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Berger PL (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Berger P (1992) *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York, Doubleday.
- Berger P (2001) La désécularisation du monde: un point de vue global. En: Berger P (ed.) *Le Réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 13–36.
- Casanova J (2005) Catholic and Muslim politics in comparative perspective. *Taiwan Journal of Democracy* 1: 89–108.
- Cesari J (2004) *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cipriani R (1989) 'Diffused religion' and new values in Italy. En: Beckford JA, Luckmann T (eds) *The Changing Face of Religion*. London: Sage, 24–48.
- Davie G (1996) Contrastes dans l'héritage religieux de l'Europe. En: Davie G, Hervieu-Léger D (eds) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 43–62.
- Davie G (2001) Europe: l'exception qui confirme la règle. En: Berger P (ed.) *Le Réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 99–128.
- De Galember C (2009) Cause du voile et lutte pour la parole musulmane légitime. *Sociétés Contemporaines* 74(2): 19–47.
- De Tocqueville A (1981) *De la démocratie en Amérique*. Paris: GF Flammarion.
- Dobbelaere K (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: PIE-Peter Lang.
- Dore R (1992) Sovereign individuals. En: Hall JA, Jarvie IC (eds) *Transition to Modernity: Essays on Power, Wealth and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim E (1967) *Sociologie et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim E (2007) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eisenstadt SN (1998) Multiple modernities in an age of globalization. *Verhandlungen des 29 Kongressers der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, 37–50.
- Eisenstadt SN (2000) Multiple modernities. *Daedalus* 129(1): 1–29.
- Eisenstadt SN (2001) The contemporary religious sphere in the context of multiple modernities. 1st Meeting of Eurosecularity Project, Berlin.
- Fetzer JS, Soper JC (2005) *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz C (1973) *The Interpretation of Cultures*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gökarıksel B, Mitchell K (2005) Veiling, secularism, and the neoliberal subject: National narratives and supranational desires in Turkey and France. *Global Networks* 5(2): 147–65.
- Göle N (2006) Islam in European publics: Secularism and cultural difference. *Hedgehog Review* 8: 140–45.
- Gorski PS, Altınordu A (2008) After secularization? *Annual Review of Sociology* 34: 55–85.
- Hervieu-Léger D (1996) La religion des européens: Modernité, religion, sécularisation. En: Davie G, Hervieu-Léger D (eds) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 9–25.
- Hervieu-Léger D (2001) Faut-il continuer à débattre de la 'sécularisation'? 1st Meeting of Eurosecularity Project, working paper, Berlin.
- Hervieu-Léger D (2003) *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Hervieu-Léger D, Willaime J-P (2001) *Sociologies et religion. Approches classiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Karner C, Aldridge A (2004) Theorizing religion in a globalizing world. *International Journal of Politics, Culture and Society* 18: 5–32.
- Luckmann T (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Martin D (1979) *A General Theory of Secularization*. New York: Harper.
- Martin D (1996) Remise en question de la théorie de la sécularisation. En: Davie G, Hervieu-Léger D (eds) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 25–42.
- Navaro-Yashin Y (2002) *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nesti A (1990) Implicit religion: The issues dynamics of a phenomenon. *Social Compass* 37(4): 423–38.
- Nisbet RA (1974) *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: Oxford University Press.
- Norris P, Inglehart R (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Pérez-Agote A, Santiago J (2009) *La nueva pluralidad religiosa*. Madrid: Ministerio de Justicia.
- Ritzer G (1992) *Classical Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Ross D (1984) Historical consciousness in nineteenth-century America. *American Historical Review* 89 (October): 909–28.
- Roy O (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Sahliyah EF (1990) *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. Albany: SUNY Press.
- Scott JW (2007) *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shiner L (1967) The concept of secularization in empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6(2): 207–20.
- Shweder R, Minow M, y Markus HR (eds) (2002) *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*. New York: Russell Sage Foundation.
- Stark R (1999) Secularization RIP. *Sociology of Religion* 62(2): 249–73.
- Stepan A (2000) Religion, democracy, and the 'twin tolerations'. *Journal of Democracy* 11: 37–57.
- Stoetzel J (1983) *Les Valeurs du temps présent: une enquête européenne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tietze N (2002) *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan.
- Tiryakian E (1993) American religious exceptionalism: A

- reconsideration. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527 (May): 40–54.
- Tschannen O (1992) *Les Théories de la sécularisation*. Geneva: Droz.
- Turner BS (1996) *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*. London: Sage.
- Tyrrell I (1991) American exceptionalism in an age of international history. *American Historical Review* 96 (October): 1031–55.
- Van der Veer P, Lehmann H (eds) (1999) *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Voegelin E (1956) *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Weber M (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: JC Mohr.
- Wieviorka M (1998) Le multiculturalisme est-il la réponse? *Cahiers internationaux de sociologie* 105: 233–60.
- Wolff RP (1969) Beyond tolerance. En: Wolff RP, Moore B, Jr, y Marcuse H (eds) *A Critique of Pure Tolerance*. London: Cape.
- Wuthnow RJ (1988) Sociology of religion. En: Smelser NJ (ed.) *Handbook of Sociology*. Newbury Park, CA, London and New Delhi: Sage.

---

**Alfonso Pérez-Agote** es catedrático de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Es coordinador del GERICR (Groupe Européen de Recherche Interdisciplinaire sur le Changement Religieux). Entre sus libros encontramos: *La nueva pluralidad religiosa* (2009), *Religión y política en la sociedad actual* (2008), *The Social Roots of Basque Nationalism* (2006) y *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI* (2005). [email: aperezag@cps.ucm.es]

---