Revista Colombiana de Sociología
ISSN: 0120-159X
revcolso_fchbog@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Beltrán Cely, William
Secularización: ¿teoría o paradigma?
Revista Colombiana de Sociología, vol. 32, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 61-81
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551556267003

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Secularización: ¿teoría o paradigma?

Secularization: Theory or paradigm?

William Beltrán Cely*
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

El presente artículo propone una revisión del debate sobre la secularización a partir del trabajo realizado por Olivier Tschannen en su libro *Les théories de la sécularisation* (1992). El objetivo fundamental es dar a conocer el trabajo de este autor y proponerlo como objeto de estudio y discusión en el contexto latinoamericano. Tschannen ofrece una revisión sistemática de las diversas teorías de la secularización, y plantea reformular el debate alrededor de la noción de *paradigma de la secularización* en lugar de *teoría de la secularización*. Su trabajo ofrece además aclaraciones conceptuales que no solo abren nuevos horizontes de discusión para las ciencias sociales y particularmente para la teoría sociológica, sino que constituyen también herramientas útiles para la investigación empírica.

Palabras claves: paradigma, secularización, modernización, religión.

Abstract

This article proposes a revision of the debate about secularization, based on the work done by Olivier Tschannen in his book *Les théories de la sécularisation*. Our main goal is to make Tschannen's work known and to present it as an object of study and discussion in a Latin American context. Tschannen offers a systematic revision of the several theories of secularization, and suggests to reformulate the debate around the idea of a *paradigm of secularization* instead of a *theory of secularization*. Additionally, his work offers conceptual clarifications that not only open new horizons of discussion for social sciences, particularly for sociological theory, but also constitute useful tools for empirical research.

Keywords: paradigm, secularization, modernization, religion.

Artículo de reflexión.
Recibido: abril 23 de 2009. Aceptado: mayo 3 de 2009.

* Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, en el área de sociología de la religión e investigador del Centro de Estudios Sociales de la misma universidad.
williamauri2000@yahoo.com

Probablemente la conclusión más sugerente del trabajo de Tschannen (1992) es que *no existe una teoría de la secularización*, en la medida en que los debates alrededor de esta han estado viciados por una confusión conceptual, de tal manera que las diversas teorías que buscan dar cuenta de la situación de la religión en el mundo moderno son incompatibles y contradictorias entre ellas, lo que hace imposible su convergencia en una teoría de la secularización unificada. Son numerosas y complejas las contradicciones que para sustentar esta afirmación presenta Tschannen y no pretendemos aquí ofrecer una descripción detallada de ellas; a manera de ejemplo, diremos que este autor muestra la incompatibilidad entre teorías evolutivas que describen la secularización como un proceso lineal simple, frente a aquellas que proponen una mirada compleja y multidimensional del proceso de secularización revelando su ambigüedad, entre estas últimas destaca el trabajo de Dobbelaere (1981, p. 29).

Otro de los problemas de la teoría de la secularización es justamente la definición misma de *religión*. Al respecto Tschannen delimita por lo menos dos grandes líneas, la primera representada por las investigaciones que buscan una definición sustantiva de la religión —y que pueden inscribirse en la tradición weberiana: Wilson, Berger y Fenn, entre otros—; y otra que propone una definición funcional de la religión —que puede ubicarse en la línea durkheimiana: Parsons, Bellah y Luckmann, entre otros—. Esto sin mencionar las teorías de la secularización que no abordan el problema de la definición de la religión. Tschannen concluye que el mayor problema de la teoría de la secularización es que *no ha sido sistemáticamente enunciada,* en lo que coincide con Hadden (1992, p. 599)[1].

Según Tschannen, la discusión alrededor de la secularización, debe orientarse por dos preguntas fundamentales. 1) ¿En qué consiste la secularización?; 2) ¿Está ocurriendo la secularización? (1992, p. 18). La primera, que es la que ocupa su investigación, es, en mi opinión, prerrequisito de la segunda, en tanto la última se suscribe en el ámbito de la investigación empírica. Propone abordar este problema asumiendo la sociología como un *campo* en términos de Bourdieu, es decir, como un espacio de luchas que se objetivan en debates académicos que han tenido connotaciones ideologizadas; confrontaciones simbólicas que expresan en alguna medida los intereses de los actores involucrados. Las luchas en este campo en particular se han desarrollado principalmente entre los sectores interesados en demostrar la decadencia de la religión en el mundo moderno y los interesados en demostrar su persistencia.

Para Tschannen, los problemas de incompatibilidad y contradicción de una supuesta teoría de la secularización, ya señalados, desaparecen si se asume la secularización como un *paradigma* en los términos propuestos por Kuhn (1962). En esta vía, su obra busca demostrar que trabajos inscritos en tradiciones teóricas diversas y que acuden a definiciones

1. Véase también Tschannen (1992, p. 333).

diferentes para explicar procesos y situaciones similares, convergen alrededor de conclusiones comunes. Es en este aspecto, en mi opinión, donde se ubica el aporte de Tschannen, al proponer una definición y delimitación sistemática de los términos y problemas que han hecho parte de este debate.

Los paradigmas, a diferencia de las teorías, son referencias académicas o científicas que se mantienen o se rechazan, no solo en virtud de su capacidad de resistir o no la comprobación empírico-*racional*, sino también —y fundamentalmente— gracias al respaldo suministrado por una comunidad científica, o parte de ella. Es en este aspecto donde entran en juego los intereses tanto individuales como colectivos. En otras palabras, una de las diferencias entre teoría y paradigma, es que una teoría puede ser falseada por la comprobación empírica, mientras que un paradigma es por definición imposible de falsear. Sin embargo, un paradigma puede ser abandonado y remplazado por uno nuevo —una revolución puede arribar— cuando la acumulación de evidencias empíricas en su contra —anomalías— sea tal que presione un cambio de convicción por parte de los miembros de la comunidad científica que lo sostienen. Tschannen (1992, p. 22)[2] subraya que este cambio coincide frecuentemente con un cambio generacional, donde los agentes dominantes dentro del campo y que han defendido el paradigma, ceden su lugar a una nueva generación de investigadores[3].

Un paradigma consiste en un marco de referencia teórico que debe ser compartido y aceptado por lo menos por un sector de una comunidad científica, y presupone la existencia de una tradición en investigación (Kuhn, 1969, p. 179)[4]. Tschannen se esfuerza por mostrar cómo el paradigma de la secularización ha sido construido gracias a la suma de esfuerzos de varias generaciones de investigadores sociales, y considera que se pueden esquematizar en cinco momentos los antecedentes históricos que permitieron el ascenso o *cristalización* del paradigma: 1) El advenimiento en el siglo XIX de la ciencia positiva, que considera la *crisis de la religión* como un anuncio de su futura desaparición en una lógica evolutiva simple. En ese contexto se impone la definición política de la secularización sobre su posible connotación científica. Tanto Comte como Spencer sitúan sus análisis sobre el destino de la religión en la oposición ciencia-religión, de tal manera que estas dos dimensiones son incompatibles, el avance de la ciencia significa el retroceso inevitable de la religión. 2) La emergencia de la teoría sociológica clásica y

2. Véase también Kuhn (1992, pp. 52-56)
3. Al respecto quisiera señalar como un elemento sintomático el título de un trabajo posterior al de Tschannen editado por Peter Berger (1999): *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics.* En esta obra, Berger —indudablemente una de las figuras dominantes en el campo de la sociología de la religión— se retracta explícitamente de parte de su producción como defensor de la teoría de la secularización.
4. Véase también Tschannen (1992, pp. 21-22).

particularmente de los trabajos de Max Weber con ideas como *la racionalización* y *el desencantamiento del mundo*, que serán posteriormente integradas al paradigma. 3) El ascenso en la Europa de las décadas de 1930 y 1940 (siglo xx) de la *sociología católica*, motivado por los problemas alrededor de la declinación de la práctica y de las vocaciones en el seno la Iglesia católica, en manos de una generación de sociólogos católicos, que buscaban, además, estrategias para responder a esta crisis. 4) La popularización en la década de 1960 del siglo xx de la teología de la secularización. Movimiento que estipula una visión del mundo en el que la modernización no es *intrínsicamente maléfica* y no es necesariamente incompatible con la fe. Los defensores de esta teología plantearon que la crisis de la religión no se resuelve con un retorno a la situación anterior —un mundo organizado alrededor de los valores religiosos— sino con una adaptación de la religión a la modernidad. 5) El despertar religioso que se produce en Estados Unidos en la década de los años cincuenta del siglo pasado que ocupa el interés de sociólogos *no católicos* y que le permite a los sociólogos de la religión adquirir *status* y reconocimiento como promotores de una sociología especializada sin una connotación confesional. Uno de los logros de esta nueva generación de sociólogos fue proponer una relectura de los clásicos de la disciplina, alrededor de la relación entre religión y modernidad[5].

Con estos antecedentes podemos comprender mejor la concreción del paradigma de la secularización en los años sesenta, gracias al empuje suministrado por una nueva generación de investigadores, cuyos nombres se hicieron importantes durante esta década, y quienes siguen hasta hoy dominando este campo específico de producción del conocimiento. De acuerdo a la investigación de Tschannen, el paradigma se cristalizó gracias al trabajo de una comunidad de investigadores, liderada por Bryan Wilson y Karel Dobbelaere, la cual tuvo como espacio de difusión los encuentros y las publicaciones promovidas por la *Conférence Internationale de Sociologie des Religions* (CISR), actualmente conocida como: *Société Internationale de Sociologie des Religions* (SISR). Otros investigadores de renombre asociados a esta comunidad científica y que han contribuido en esta tarea son: Thomas Luckmann, Richard Fenn y David Martin. Entre los autores que no pertenecen a esta comunidad científica, pero que han hecho contribuciones importantes al paradigma, se destacan los nombres de Talcott Parsons, Peter Berger, Robert Bellah y Danièle Hervieu-Léger.

El paradigma de la secularización tiene como problema central la relación entre *religión* y *modernización*, de tal manera que delimita el estudio del cambio social contemporáneo a la relación entre estos dos elementos. Esta aclaración permite distinguir la secularización de otros procesos de cambio característicos de las sociedades contemporáneas como: la industrialización y la democratización.

5. Para ampliar sobre estos cinco momentos véase Tschannen (1992, pp. 87-89).

Tschannen afirma que su intención no es *construir* el paradigma de la secularización, sino *describir* un paradigma ya existente. Aunque es consciente de que su esfuerzo por sistematizar el paradigma contribuye en la tarea de reforzarlo (1992, pp. 349-350). Buscando mantenerse fiel a la perspectiva kunhniana, Tschannen describe el paradigma de la secularización a partir de un modelo relativamente simple que consta de tres componentes fundamentales: 1) la diferenciación; 2) la racionalización, y 3) la mundanización. Se sustenta para este propósito en una amplia revisión empírica de las referencias a la secularización tanto en obras teóricas como en manuales de sociología. A continuación presento de forma abreviada su propuesta, con el riesgo de ser aún más esquemático que el propio Tschannen.

La diferenciación

Para el autor en mención, la diferenciación constituye el prerrequisito fundamental de todo el proceso de secularización. Se trata del proceso mediante el cual las diferentes esferas institucionales adoptan cada una, una función particular en el seno de una sociedad (Tschannen, 1992, p. 62).

Wilson (1982, p. 281) en concordancia con la perspectiva clásica de Tönnies (1946), considera la secularización como una consecuencia necesaria del tránsito de formas de organización social de *tipo comunitario* —solidaridad mecánica en los términos de Durkheim— a formas de integración de *tipo social,* caracterizadas por una amplia diferenciación en la división del trabajo —solidaridad orgánica—. Para Parsons esta diferenciación funcional es parte de un proceso evolutivo de largo plazo en el que las sociedades, tal y como ocurre con lo seres vivos, en la medida en que se diferencian y especializan, aumentan su capacidad adaptativa. Parsons define diversos tipos de diferenciación. Distingue, por ejemplo, la *diferenciación vertical* —estratificación social— de la *diferenciación horizontal* que permite la concentración de responsabilidades por ciertas funciones de importancia vital, particularmente en las esferas política y religiosa (Parsons, 1964, pp. 340-343). Un ejemplo al respecto, es la emergencia en la tradición cristiana de la noción de Iglesia que constituye la diferenciación del cristianismo como sistema religioso —parte del sistema cultural— de la concepción del pueblo como sistema social (Parsons, 1963, pp. 33-70, 313).

Un aporte importante al proceso de especialización, que nos llega desde una perspectiva teórica complemente diferente, es la conclusión de Luckmann, quien observa, también en una mirada de larga duración, que la diferenciación y la especialización caminan de la mano del proceso de institucionalización de la religión, tal y como lo evidencia la necesidad de especialistas encargados de administrar los bienes sagrados en las expresiones religiosas que se institucionalizan. Lo que es claramente visible en la historia de la tradición judeo-cristiana. Este proceso constituye para Luckmann un antecedente fundamental de la secularización, y le permite distinguir, en las religiosidades contemporáneas, la *religión*

institucional de la *religión invisible*, en esta última los bienes sagrados no están monopolizados por especialistas religiosos, ni ligados a prácticas institucionales. En estas formas de religiosidad desinstitucionalizadas los practicantes religiosos pueden ser tanto productores —o más bien coproductores— como consumidores de los bienes sagrados (Luckmann, 1967).

El aporte de Martin sobre este aspecto es considerar la diferenciación como una dimensión multivariada, evitando las generalizaciones y buscando un análisis más fino de este proceso. Martin subraya que una de las facetas más importantes de la diferenciación es la separación entre Iglesia y Estado. Separación que se ha dado de manera diferente, si comparamos los países de tradición católica con los de tradición protestante. En los primeros esta separación ha estado enmarcada en un proceso de confrontación en el que los sectores laicos han ejercido una fuerte presión social a favor de esta separación, tomando la forma de luchas por la *laicización*, asunto sobre el que volveremos más adelante. En contraste, en los países de tradición protestante la separación Iglesia-Estado no ha implicado una confrontación entre estas dos esferas sociales. Por el contrario, con ejemplos como el de Suecia o Inglaterra, Martin muestra que en los países de tradición protestante se mantienen formas de cooperación entre Iglesia-Estado (1978, pp. 33, 71, 295).

Estados Unidos sería una excepción a este modelo, o más bien merece un capítulo aparte; Martin retoma para este propósito los trabajos de Bellah (1970, pp. 168-179, 317)[6] sobre la *religión civil*. Bellah considera que en los Estados Unidos existe —de manera simultánea con las denominaciones religiosas pero al mismo tiempo separada de ellas— una religión civil bien institucionalizada en la que símbolos patrios, fiestas nacionales y personajes históricos, adquieren el *status* de objetos sagrados que ayudan a legitimar y mantener el orden social. Para este propósito analiza extractos de la declaración de independencia y ritos como el día de acción de gracias y las ceremonias de instalación de los nuevos presidentes. La religión civil dota de legitimidad al poder político por medio de un proceso de generalización de creencias y compromisos religiosos —este aspecto lo retomaremos en el apartado dedicado al proceso de generalización—. Aunque para Bellah las religiones civiles no pueden ser consideradas religiones en el sentido convencional del término, estas constituyen sistemas simbólicos complejos con sus propias creencias, rituales, profetas y mártires.

Martin argumenta que la religión civil norteamericana es una religión en el sentido estricto de la palabra —no simplemente una metáfora o un recurso discursivo—, que permite instaurar legitimaciones que garantizan la integración de una sociedad ampliamente pluralista y diferenciada. En este sentido, Martin concluye que en Estados Unidos hay un matrimonio entre Estado y religión civil, idea sugestiva pues cuestiona la supuesta separación Iglesia-Estado que se ha dado por sentado como una de las

6. Véase también Bellah & Hammond (1980).

características de esta sociedad. Lo problemático de la propuesta de Martin, según Tschannen, es que para sostener su tesis acude a una definición de religión demasiado amplia, que termina siendo poco práctica para la investigación empírica (1992, p. 295).

Un importante crítico de la teoría de la secularización es Richard Fenn (1970, pp. 129-131, 289-299) quien contribuye en este punto para complejizar el paradigma. Su aporte más destacado surge de su crítica a Parsons. La diferenciación, según Fenn, no se reduce a la especialización de diferentes instituciones sociales, sino que consiste en la separación y autonomización de diferentes ámbitos considerados por Parsons como sistemas compatibles. Fenn se refiere particularmente al sistema cultural, a la comunidad societaria y al sistema de la personalidad. Sistemas que en la medida en que se han autonomizado y han vivido un proceso de diferenciación interna, se han hecho incompatibles. De esta manera, la propuesta teórica de Fenn se construye sobre un modelo donde el punto de partida es justamente el conflicto entre el nivel cultural y el nivel social, encontrando afinidad en este punto con el trabajo de Luckmann, quien también toma como punto de partida las contradicciones de la sociedad moderna.

Para Fenn, en la medida en que las sociedades se diferencian, pierden su homogeneidad y coherencia cultural, en tanto lo sagrado es definido de forma diferente por una creciente diversidad de actores. Cada una de estas diversas definiciones de lo sagrado tiene una connotación ideologizada, por tanto, los actores las usan para respaldar y legitimar sus reivindicaciones e intereses, y en el fondo para legitimarse ellos mismos en cuanto actores sociales, compitiendo y enfrentándose para este propósito con otras definiciones de lo sagrado defendidas por otras colectividades. Ninguna de estas definiciones es posible sin cuestionar las otras. Un ejemplo al respecto son los Testigos de Jehová que rechazan el ritual de saludar la bandera, de tal manera que para construir su definición de lo sagrado cuestionan los símbolos que el Estado defiende. En ese sentido, y a diferencia de Parsons, el objetivo de Fenn no es suprimir en su teoría las ambigüedades y contradicciones sociales, sino por el contrario, articularlas. Lo que le que lo lleva a proponer una definición de secularización neutra en términos de la significación de lo sagrado: "La secularización es un proceso en el que las partes de una sociedad buscan definir su relación la unas con las otras y con la sociedad en general" (Fenn, 1978, pp. 29, 302 - 303. La traducción es mía).

Por medio de esta definición, la secularización refleja el estado de las luchas de diferentes sectores sociales —Estado, comunidades religiosas, movimientos laicos, asociaciones y demás— en un proceso donde lo sagrado se dispersa o fragmenta, en la medida en que cada grupo en lucha quiere apropiarse de él.

> Las demandas de ser tomado en serio se multiplican al mismo tiempo que aumenta la incertidumbre de tomar en serio estas demandas. Lo sagrado se dispersa a tal punto que el límite entre lo

sagrado y lo profano deviene completamente incierto (Fenn, 1978, pp. 55-304. La traducción es mía).

Tschannen considera que la riqueza de esta perspectiva es que la secularización no aparece como el producto de fuerzas impersonales, como la ciencia o la burocratización, sino como producto de luchas de actores sociales que entran en conflicto al defender diversos sistemas de creencias. Un ejemplo de estas luchas alrededor de la apropiación de la definición de lo sagrado lo encuentra Fenn en la *religión civil* propuesta por Bellah, que critica como una forma de *retórica desprovista de autenticidad,* objetando de paso el supuesto matrimonio entre Estado y religión civil en los Estados Unidos que propuso Martin. Fenn considera que aunque las autoridades políticas acudan a legitimaciones religiosas para sustentar su autoridad, *forzando* la definición de lo sagrado para incluir en ella al Estado, no se pueden confundir estas legitimaciones del orden *discursivo* con las definiciones de lo sagrado que sostienen las religiosas tradicionales y que tienen como fundamento una base *mítica.* Para Tschannen esta distinción teórica es fundamental y constituye una de las características de la fase madura del paradigma de la secularización.

Fenn considera, además, que la secularización implica una profunda separación entre las facetas *privada* y *pública* a nivel de la experiencia individual. De tal manera que las fronteras entre lo que es personal —privado— y lo que pertenece al ámbito de los roles y demandas institucionales —público—, se convierte en otro límite fluido y problemático entre lo que es sagrado y secular a nivel de la experiencia individual. En este esquema los valores y asuntos públicos se ubican cada vez más en la esfera secular, en tanto que los asuntos de la vida personal —privada o íntima— se ubican cada vez más en el ámbito que los individuos consideran sagrado[7].

Para Tschannen la diferenciación incluye a su vez cuatro procesos: la autonomización, la privatización, la generalización y la pluralización.

La autonomización

Implica una modificación del estado de las fuerzas entre las esferas religiosa y no religiosa —o secular— (Tschannen, 1992, p. 64). Para Berger (1967), el primer signo del proceso de autonomización —y probablemente el más importante— es la separación Iglesia-Estado, que se traduce en la autonomización del Estado de la tutela o influencia religiosa, tutela que ha estado generalmente en manos de una iglesia o religión oficial. Este proceso suele ser conflictivo y estar acompañado de la expropiación de tierras eclesiásticas y de la emancipación de la educación escolar de la esfera religiosa. Mientras que se da la separación Iglesia-Estado, los actores políticos ganan autonomía frente a los poderes religiosos, y la religión dominante pierde los privilegios del Estado y la posibilidad de acudir al uso

7. Para ampliar cada uno de estos aspectos véase Fenn (1978, pp. 303-305).

legítimo de la fuerza, como mecanismos para imponerse a la sociedad, lo que implica, a la vez, una mayor autonomía de la esfera social y cultural.

La autonomización de la esfera cultural se traduce en un proceso de disminución de la influencia de la institución que mantenía el *monopolio religioso* —usando los términos de Berger— en la producción y mantenimiento de los sistemas simbólicos, así como de su capacidad para usarlos con miras a legitimar su dominación religiosa. En otras palabras, la autonomización implica la desmonopolización y la emancipación de la cultura. Lo que se puede observar, por ejemplo, en la declinación de los contenidos religiosos en las artes, la literatura, la filosofía y fundamentalmente en la consolidación de la ciencia como forma de conocimiento completamente autónomo y secular (Berger, 1967, p. 107)[8].

Aunque para Wilson la autonomización significa que la sociedad no tiene necesidad de la religión en general, puesto que todas las funciones sociales de las instituciones religiosas han sido retomadas por otras instituciones sociales (Wilson, 1976b, pp. 267, 287), el paradigma no representa necesariamente la declinación de la religión en general, asunto que como veremos adelante es más problemático, sino la pérdida de poder y control social por parte de la institución religiosa antaño dominante, que ya no puede imponerse a los miembros de una determinada sociedad. Para la Europa Latina y la América Latina, esto significa la pérdida de influencia de la Iglesia católica o *descatolización de la sociedad*.

Berger considera que la expansión global del capitalismo industrial ha desempeñado un papel fundamental en el proceso de emancipación de las sociedades de los ex monopolios religiosos. En tanto el capitalismo no permite la existencia de ámbitos sociales inmunes a las lógicas del mercado. En sus términos, el proceso de desmonopolización religiosa precipita una situación de competencia, en la que concurren tanto los ex monopolios religiosos, como diversas agencias religiosas —que hoy suelen agruparse bajo la denominación de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)—, en un *mercado religioso relativamente* libre. En este contexto, la tendencia en Occidente es que los Estados no funcionen como agentes de regulación o imposición religiosa, otorgando, por ejemplo, más privilegios a una determinada agencia religiosa frente a sus rivales, lo que instaura una situación de desregulación religiosa, permitiendo que el mercado religioso se autorregule (Berger, 1967, pp. 107-130, 272). Este aspecto lo retomaremos más adelante.

La privatización

Luckmann (1967, pp. 65-263), basado en los datos que muestran un descenso de la religión institucional en Europa, propone la tesis de que la modernización está acompañada por un proceso de privatización de la experiencia religiosa, donde esta se retira de la esfera pública para refugiarse en el espacio de la vida privada. En otras palabras, en la medida en que las

8. Véase también Wilson (1966, pp. 58-59, 272 y 287).

sociedades se diferencian, el problema de la identidad religiosa personal se constituye en asunto privado en el que cada individuo es libre de elegir sus creencias religiosas con base en sus preferencias. Lo que significa paradójicamente que la declinación de la religión institucional no implica la declinación de la religión en general, en la medida en que los individuos continúan construyendo su identidad a partir de un sistema de significación religioso. Sin embargo, los sistemas de significación religiosa no son interiorizados en su conjunto de acuerdo al modelo suministrado por las tradiciones religiosas, sino que el individuo construye su propio cosmos sagrado escogiendo para ello los elementos disponibles en un mercado religioso pluralista. De esta manera, la religión se transforma en un asunto más personal y subjetivo, donde los dogmas establecidos por las tradiciones religiosas ceden su lugar a la interpretación religiosa personal, lo que le permite al creyente moldear un producto religioso a la medida de sus necesidades y expectativas.

En los términos de Hervieu-Léger (1999, pp.42-55) —en un trabajo posterior al de Tschannen— la modernidad religiosa se organiza a partir de la individualización y subjetivización de las creencias. En afinidad con Luckmann, para esta autora es un error pensar que los individuos modernos se caracterizan por una actitud de indiferencia en asuntos religiosos o que las instituciones religiosas no contribuyen en la constitución de las identidades individuales. Aunque las creencias escapan a la regulación de las grandes iglesias e instituciones religiosas, los individuos usan estas tradiciones como parte de un amplio menú en el que seleccionan los elementos para construir sus identidades, lo que da como resultado un *bricolage* religioso. Situación que abre, así mismo, la posibilidad de tener una identidad y una práctica religiosa sin pertenecer a una comunidad o institución religiosa, de *creer sin pertenecer* tal y como lo definió Grace (1996) —en otro trabajo posterior al de Tschannen— para explicar el cambio religioso reciente de la sociedad británica.

La generalización

Tschannen definen la generalización como:

> el proceso por el cual los símbolos, valores, normas, modelos de comportamiento e interacción, o tipos de organización, que tuvieron su origen en la esfera religiosa, se disuelven en la esfera secular, después de haber sido superficialmente desembarazados de su carácter religioso (1992, p. 65).

El ejemplo clásico para esta definición lo encuentra en el trabajo de Weber, particularmente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1906), donde se puede observar —en términos de tipos ideales y afinidades electivas— el proceso de generalización de los valores que caracterizaban el puritanismo ascético en las sociedades que promovieron la expansión del capitalismo industrial moderno. Sin embargo, es a

Parsons[9] a quien Tschannen atribuye el desarrollo sistemático de este aspecto de la secularización.

Aunque Parsons no niega el proceso de privatización de la religión, considera que este no significa la decadencia o pérdida de influencia de la religión, en tanto los efectos de la privatización han sido compensados por la generalización de valores de origen religioso —particularmente de valores judeo-cristianos— que han devenido fundamentales para las sociedades occidentales. Con base en los trabajos de Weber, Parsons señala que en el curso de la historia occidental el cristianismo logró institucionalizar una serie de valores que hoy son plenamente aceptados por las sociedades occidentales, dotándoles de una importancia y una influencia más general y mayor a la que tendrían si hubiesen quedado circunscritos a la tradición religiosa. Parsons afirma inclusive que en numerosos aspectos las sociedades modernas tienen más compromiso con los valores cristianos que el expresado por sociedades precedentes, haciendo referencia, por ejemplo, a los valores que defienden los derechos de los miembros más vulnerables de la sociedad. De tal manera que la secularización constituye un proceso paradójico porque, si bien reduce el espacio de la religión a un lugar más limitado en el sistema cultural, promueve los valores religiosos dotándolos de una importancia estratégica. En consecuencia, la secularización no se traduce en la pérdida sino en la ampliación social del compromiso con los valores religiosos. Así, en sociedades construidas sobre la base de una comunidad moral —lo que Bellah denomina una religión civil— cada uno de los miembros que suscriben los valores sobre los que se edifica dicha sociedad se constituye en un creyente, incluidos los humanistas seculares o los laicos ateos, comprometidos con valores que tienen sus raíces en el cristianismo como la tolerancia y la solidaridad.

En este aspecto la situación religiosa de los Estados Unidos merece para Parsons una explicación especial. En una sociedad altamente pluralista, donde la diversidad religiosa se expresa en la presencia de múltiples *denominaciones*[10] y donde impera el principio *voluntarista* que permite a las personas cambiar de filiación religiosa de acuerdo a sus preferencias,

9. Entre los trabajos que Tschannen retoma de Parsons para desarrollar la generalización encontramos: Parsons (1957; 1963; 1966; 1971; 1974).

10. El concepto de denominación surge en el contexto religioso de los Estados Unidos, donde ninguna organización religiosa cuenta con un *status* privilegiado frente al Estado, lo que permite que las diversas agencias religiosas compitan en condiciones de relativa igualdad. Según Niebuhr, una *denominación* es una institución religiosa que reconoce legitimidad a organizaciones similares, lo que la diferencia de las instituciones del tipo *iglesia* que se caracterizan por su *status* dominante y exclusivo frente a la sociedad. Así mismo, se diferencia de las *sectas* en tanto las relaciones entre denominaciones no se caracterizan por el antagonismo sino por un carácter solidario, de respeto y tolerancia. Esta apertura a la diversidad dota las denominaciones de una dimensión pluralista que les permite no solo aceptar la presencia de otras de sus pares, sino también de diversas expresiones sociales y culturales. Véase Niebuhr (1954).

es necesario que las diferentes denominaciones se comprometan con un conjunto de valores que constituyan la base de sentido sobre la que descansa la sociedad. En otras palabras, la situación religiosa de los Estados Unidos, caracterizada, aparentemente, por el pluralismo y la fragmentación expresada en la gran diversidad de denominaciones, solo es posible gracias a la existencia de un sustrato de valores religiosos no fragmentado que hace posible la tolerancia y que permite, además, que los individuos puedan pasar sin mayores problemas de una denominación a otra. Esta explicación que ofrece Parsons de la situación religiosa en los Estados Unidos merece para Tschannen el uso del concepto de generalización, en la medida en que la estructura de valores compartidos ha quedado ubicada en un nivel más elevado —más abstracto— con el propósito de incluir una extensa gama de ofertas religiosas (Parsons, 1996, pp. 136-138, 314). Aunque en una situación muy diferente, la explicación de Parsons permite, en mi opinión, plantear una hipótesis sobre el cambio religioso contemporáneo en América Latina, caracterizado por el crecimiento de las comunidades pentecostales. En la medida en que el tránsito del catolicismo al pentecostalismo es posible gracias a un sustrato de valores y prácticas religiosas comunes. De confirmarse esta hipótesis el cambio religioso en América Latina no implicaría una ruptura o cambio cultural.

La pluralización

En este aspecto Tschannen retoma las ideas de Berger (1967, pp.273-274) sobre la situación religiosa en los Estados Unidos, donde ninguna denominación o grupo religioso cuenta con privilegios otorgados por el Estado para mantener la fidelidad de sus membresías. De tal manera que las diferentes organizaciones religiosas, todas con un mismo *status* legal, se ven obligadas a competir. Competencia que no solo se da entre viejas y nuevas instituciones religiosas, sino también entre estas y cosmovisiones secularizadas del mundo, en un mercado libre donde esta amplia gama de ofertas son propuestas a una potencial clientela que no está obligada a consumir. Toda membresía religiosa adquiere en esta situación un carácter voluntario y contingente —a lo que hacíamos referencia en líneas atrás en términos de Parsons como el principio *voluntarista* de la sociedad estadounidense— en la medida en que el consumidor religioso puede en cualquier momento cambiar de iglesia o de credo en la búsqueda de una experiencia religiosa que satisfaga mejor sus expectativas.

Para Berger, la situación de competencia cambia las dinámicas religiosas imponiendo el imperativo de alcanzar resultados, es decir, la búsqueda constante de estrategias para aumentar y retener su membresía comprendida por toda institución religiosa que quiere mantenerse con vida frente a sus rivales. Para este propósito las instituciones religiosas recurren a los mismos métodos que utilizan las demás estructuras burocráticas que enfrentan problemas similares, en otras palabras, acuden a las estrategias del *marketing*, en las que tienen un papel central los deseos, necesidades y expectativas de los potenciales consumidores. Por lo cual, el mercado

religioso competitivo tiene tanto implicaciones de *diversificación* de la oferta religiosa— en la medida en que determinadas organizaciones religiosas se especializan con el propósito de atender mejor las necesidades religiosas de ciertos sectores de la población— como de *homogenización* de dicha oferta, en términos de la estandarización de ciertos productos religiosos que gozan de una amplia acogida entre los consumidores. En este último aspecto, algunas denominaciones pueden perder su rasgos distintivos —tanto litúrgicos como doctrinales— para acomodarse a las exigencias de un mercado religioso competitivo.

Martin complejiza la propuesta de Berger tratando la pluralización como una variable independiente, por ende, las diversas versiones de pluralización implican procesos de secularización diferentes. Martin (1978, pp. 8-30, 295-296) propone un continuo teórico, ubicando en uno de sus extremos a las sociedades ligadas tradicionalmente a modelos de monopolio religioso, como España y Portugal para el caso europeo —en este extremo se pueden ubicar la mayoría de las sociedades latinoamericanas—, y situando en el otro a los países caracterizados por un pluralismo religioso elevado, cuyo mejor representante es los Estados Unidos. En los lugares intermedios de este continuo se ubicarían, entre otros, los **duopolios**, países que son oficialmente tanto protestantes como católicos; o sociedades donde la pluralización religiosa ha estado limitada por la regulación del Estado.

En las sociedades ligadas a monopolios religiosos, la separación Iglesia-Estado ha estado enmarcada en un proceso de confrontación, en el que los sectores laicos inspirados en la ideas de la ilustración han ejercido una fuerte presión social a favor de esta separación, un proceso similar que ha tenido lugar en la mayor parte de los países de América Latina. Estas luchas han sido recogidas por la literatura francesa bajo el concepto de *laicización*[11]. En estas sociedades, los movimientos que se consideran favorables a la desmonopolización religiosa —como protestantes, judíos, masones y espiritistas— se han aliado históricamente con los sectores políticos que se enfrentan a la Iglesia católica; esta última, por su parte, ha reaccionado movilizando los sectores políticos y sociales a su favor. Se genera así un *círculo vicioso* en el que la respuesta católica despierta una nueva ofensiva de los sectores *laicos.* Es importante subrayar el carácter político e ideologizado que las nociones *laicidad* y *laicización* en este contexto, puesto que expresan las luchas de un sector social que busca imponer a la sociedad en general su sistema de valores, entrando en confrontación con una institución religiosa que a su vez defiende su propio sistema de valores que ha sido dominante[12].

En ese sentido no se puede confundir laicidad con secularismo, ni *laicización* con secularización, aunque esto no significa que los dos pro-

11. Para el concepto de laicización véase Baubérot (2007).
12. Un trabajo que ahonda en este punto y que es posterior al de Tschannen es el de Champion (1993, p. 46-72).

cesos sean incompatibles y que la *laicización* de una sociedad no tenga un papel importante en su secularización, tal y como lo podemos observar en el caso francés en el que se han promovido políticas de secularización desde el Estado —*secularización desde arriba*—. Este tipo de confrontaciones no se han dado en los países de tradición protestante donde la transición a la modernidad se hizo inspirada en las ideas de la Reforma, particularmente en el calvinismo —y no en las ideas de *las luces*—, permitiendo, como ya hemos visto, que los valores religiosos se generalicen en la sociedad civil —religión civil— contribuyendo así a legitimar al Estado. Martín complejiza aún más su propuesta teórica, incluyendo variables como el nacionalismo, o estudiando los monopolios seculares de izquierda que se dieron en la mayoría de países comunistas, lo que amplía la gama de modelos que puede seguir el proceso de secularización.

La racionalización

La racionalización como parte del proceso de secularización está fuertemente relacionada con las ideas de desencantamiento y burocratización del mundo que debemos a Weber. Según estas, las sociedades modernas se organizan cada vez más alrededor de la razón instrumental, a la vez que se alejan de la magia. La racionalización de las sociedades implica, por lo tanto, el predominio de la acción orientada en términos utilitarios —acción racional con arreglo a fines— con la emergencia de valores como la eficacia, la eficiencia y la productividad, y la sistematización de la vida alrededor de ellos (Tschannen, 1992, pp. 67, 129). Berger, en concordancia con estas ideas, considera que el proceso de industrialización —en tanto proceso de racionalización de la producción— es el mayor responsable de que la secularización se haya expandido a nivel global. La industrialización, a su vez, ha impulsado o forzado los procesos de burocratización de los Estados (Berger, 1967, pp. 129-132, 271). Wilson considera que la racionalización, es tanto causa como consecuencia del proceso de autonomización de las instituciones en las sociedades modernas. En consecuencia, esta autonomía para implementar criterios racionales es un indicador de la medida en que las instituciones se han liberado de las orientaciones de tipo religioso (Wilson, 1976, pp. 264, 288).

Para Tschannen, la racionalización implica a su vez dos procesos: la cientización y la sociologización.

La cientización

Tschannen define la cientización como "el proceso por el cual la religión en tanto forma de saber es reemplazada por la ciencia" (1992, p. 67). Aunque esta idea ha tenido múltiples y sofisticados desarrollos, sus orígenes se remontan a Comte, quien pronosticaba que el ascenso del pensamiento científico iría de la mano con el declive de la religión. Aunque tal supuesto de Comte es problemático, la emergencia de la ciencia como discurso dominante implica el cuestionamiento de la legitimidad de los contenidos religiosos, en términos de Berger, constituye una de las

variables que afectan la *plausibilidad* de las doctrinas religiosas, aspecto sobre el que retornaremos más adelante. Uno de los debates más interesantes en este proceso se ha dado alrededor de la teoría de la evolución desde que fue publicada por Darwin, en la medida en que esta ha reavivado la confrontación entre sectores religiosos y científicos.

La sociologización

Un aspecto estrechamente vinculado a la cientización, y particularmente interesante para los sociólogos, es el proceso que Tschannen define como *sociologización.* Este aspecto del paradigma es desarrollado por Wilson[13], quien considera que la racionalización precipita una situación en la que las legitimaciones del orden social sustentadas en la tradición o en los designios divinos, son cuestionadas con base en la comprensión *científico-racional* de los mecanismos sobre los que funcionan las sociedades. De tal manera que el orden social no se acepta ya como *destino inevitable*, sino como el producto de la acción y la confrontación de dinámicas y fuerzas sociales, lo que permite a los ciudadanos adquirir conciencia de que los cambios sociales son posibles a partir de las iniciativas humanas. Es decir, uno de los efectos de la secularización y de la racionalización es la conciencia que nos acompaña de que podemos participar en la construcción de nuestro futuro a través de una acción concertada y planificada. En este sentido, Wilson considera que la sociología remplaza a la religión en el papel que esta desempeñaba en la definición del orden social. Esta idea nos ayuda a dilucidar el papel de la secularización en el surgimiento de la sociología, así como el interés que mostraron por la *cuestión religiosa* los *fundadores* de la disciplina.

La mundanización

La mundanización es definida por Tschannen como: "el proceso por el cual una sociedad, un grupo, o una organización social, retiran su atención del mundo sobrenatural para interesarse en los asuntos de este mundo" (Tschannen, 1992, p. 69. La traducción es mía).

En términos de Weber, este proceso supone un cambio cultural en el que se hace dominante una *ética intramundana*. La mundanización en la exposición del paradigma que propone Tschannen, en el cual presupone los dos elementos ya expuestos, es decir, la diferenciación y la racionalización.

Según Wilson (1976, pp. 25, 285), en la medida en que la ciencia y la tecnología demuestran su eficacia para controlar la naturaleza —*cientización*— y las sociedades descubren los mecanismos sobre los que funciona el orden social —*sociologización*—, las sociedades invierten una mayor cantidad de sus energías y recursos para transformarse con base en estos conocimientos, a la vez que invierten cada vez menos —en términos

13. Para este propósito Tschannen cita los siguientes trabajos: Wilson, (1966; 1976a; 1976b).

porcentuales— en buscar la intervención de las fuerzas sobrenaturales en los asuntos de este mundo. Apoyándose en el caso de Inglaterra en el que la proporción del Producto Interno Bruto destinado a asuntos religiosos ha disminuido constantemente en los últimos siglos, Martin propone la hipótesis según la cual en la medida en que las sociedades se desarrollan —en términos económicos, técnicos y científicos— la proporción de la riqueza que consagran a los asuntos sobrenaturales es cada vez menor.

Secularización y crisis de sentido

Uno de los efectos de la secularización, asociado especialmente al proceso de pluralización, es la pérdida de *plausibilidad de los universos sagrados* —acudiendo a la expresión de Berger (1967)— y la relativización de todos los sistemas de valores[14]. El problema de la plausibilidad de los cosmos sagrados, es planteado por Berger en referencia a los prerrequisitos sociales que hacen posible el mantenimiento de un determinado sistema de creencias en el seno de una sociedad. A medida que la plausibilidad se debilita, se debilita la capacidad del sistema de creencias de sostener una realidad social como sólida e incuestionable. De acuerdo a los trabajos de Berger (1967, p. 151) y Luckmann (1967, pp. 170, 275), la pluralización, al precipitar una situación de competencia entre diversos sistemas de creencias tanto religiosos como no religiosos, plantea a la vez la rivalidad entre diversas cosmovisiones y sistemas de valores, que pueden ser incluso incompatibles y contradictorios. En este sentido, la secularización y el pluralismo desencadenan problemas de plausibilidad para todos los sistemas de creencias que concurren, relativizando la legitimidad de todo dogma religioso y relativizando, además, todo sistema de valores. Wilson (196, pp. 58-59, 287) añade el papel que tiene la *cientización* en este proceso, en la medida en que el conocimiento científico entra en competencia y ocasionalmente en conflicto con los dogmas religiosos.

Aspectos periféricos del paradigma: increencia y recomposición religiosa

Dobbelaere (1981, pp. 308-309) es, según Tschannen, uno de los críticos más destacados de la teoría de la secularización. Su aporte fundamental es considerar la secularización como un *concepto multidimensional*, compuesto por tres aspectos fundamentales: 1) *Secularización a nivel social*, inicialmente lo denominó *laicización*, después prefirió llamarlo *secularización en general,* para evitar confusiones con la noción de laicización tal y como ha sido utilizada por la literatura francesa. 2) *Cambio religioso* o secularización a nivel institucional. 3) *Participación religiosa*,

14. Tschannen utiliza la expresión "*L'effondrement de la vision du monde*" (1992, p. 274) que se traduciría como *hundimiento de la visión del mundo*; sin embargo, he optado por la expresión "*crisis de sentido*" tal como la propusieron Berger y Luckmann con posterioridad, que en mi opinión recoge con más claridad el aspecto que este punto desarrolla Tschannen. Véase también Berger & Luckmann (1997).

o secularización a nivel de los individuos. Para Dobbelaere, sólo la primera dimensión puede ser objeto de una teoría de la secularización. En otras palabras, la secularización es un fenómeno social. Los cambios a nivel de las instituciones religiosas —como la emergencia de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)— o los cambios a nivel individual —como la declinación de la práctica religiosa— ocupan un lugar secundario en la teoría, en la medida en que no constituyen indicadores confiables del proceso de secularización. Argumento que le permite a Tschannen ubicarlos en un lugar periférico del paradigma.

Tschannen define la increencia como: "el proceso que opera a nivel individual en consecuencia del cual ciertas personas cesan de creer en una realidad sobrenatural o pierden el sentido de lo sagrado" (Tschannen, 1992, p. 68. La traducción es mía).

En sus términos, la increencia como consecuencia necesaria de la secularización, pertenece al nivel *preparadigmático*, al representar una tesis defendida por precursores de la sociología como Comte y Spencer que pronosticaban la declinación de las creencias y prácticas religiosas con el avance de la modernidad. Una de las propuestas más interesantes del trabajo de Tschannen, en este aspecto, es desvincular el nombre de Weber del conjunto de *profetas sociales* que asociaban la secularización con el declive de la creencia y de la práctica religiosa. Aunque la mayoría de los trabajos sobre la modernidad religiosa consideran a Weber el *padre de la teoría de la secularización*, según Tschannen, el autor utilizó en muy pocas ocasiones este término, y cuando lo hizo se refirió a él en su acepción puramente descriptiva —para hablar por ejemplo de la *secularización de los bienes eclesiásticos*— (Tschannen, 1992, pp. 76-77). Con base en las investigaciones de Levine (1991, pp. 142-178) sobre el uso de las nociones de *racionalización*, *desencantamiento del mundo* y *secularización* en la obra de Weber, Tschannen (pp. 123-130) concluye que en ningún momento Weber relacionó la secularización con la idea de la declinación de la religión, en tanto tendencia universal, como sí lo hizo con ideas como la *racionalización* y la *burocratización*.

Las investigaciones empíricas sobre la sociedad inglesa en la década de los años sesenta señalaron un claro declive de la participación de la población en ritos religiosos. Fenómeno que Wilson[15] explicó a partir del proceso de racionalización de las instituciones sociales, el cual impide que los miembros de una sociedad en el desarrollo de sus roles se comprometan excesivamente con creencias ancladas en lo sobrenatural. Idea afín a la propuesta por Weber bajo la noción de *desencantamiento del mundo*. Para explicar este fenómeno Luckmann (1967) argumentó, en su momento, que las investigaciones que señalan la declinación de la religión en Europa están sesgadas por el uso de instrumentos metodológicos que solo permiten medir la participación de los ciudadanos en

15. Sobre este aspecto Tschannen cita los siguientes trabajos Wilson (1966, pp. 5-16) y Wilson citado por Mcloughlin & Bellah (1968, pp. 287-291).

prácticas religiosas institucionales —con indicadores como número de miembros en las congregaciones, frecuencia de asistencia a los cultos o número de bautizados—. Sin embargo, estas variables no permiten observar la intensidad de la *religión invisible*, es decir, de la práctica religiosa individual que se esconde en los espacios de la vida privada. Como ya hemos mencionado, esto se traduce en la tesis, según la cual, la decadencia de la religión institucional en el caso de Europa Occidental, no puede ser considerada como decadencia de la religión en general. En trabajos posteriores, Wilson (1975, p. 81; 1982, p. 134) reconoce que aunque la religión ha perdido gran parte de su influencia social, un sector importante de la población continúa creyendo, no tanto en razón de su confianza en el mundo sobrenatural, sino en virtud de que las comunidades religiosas constituyen espacios privilegiados de interacción en sociedades caracterizadas por el individualismo y las relaciones impersonales. Esta última hipótesis le permite además explicar la explosión en las últimas décadas de nuevas ofertas religiosas —Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)—.

Stark y Bainbridge son, según Tschannen[16], los defensores más acérrimos de la tesis que expone el auge reciente de los NMR refuta la teoría de la secularización. Sin embargo, sus argumentos adolecen bajo el prisma del paradigma expuesto por Tschannen, de múltiples inconsistencias. De los cuales la primera y más importante es que, para estos autores, la secularización se reduce al declive de las creencias y prácticas religiosas, aspecto que como hemos visto, Tschannen no considera central en el paradigma. En general, Tschannen sugiere que los argumentos propuestos por Stark y Bainbridge son similares a los propuestos por Wilson:

> 1) La religión institucional ha perdido su posición dominante; 2) la fe sigue siendo importante en la vida de numerosos individuos; 3) los cultos emergen donde la religión convencional declina; 4) lo que demuestra que existe una correlación entre la secularización y la emergencia de cultos. (1992, pp. 341-342).

La diferencia al respecto es que Wilson considera la emergencia de los cultos y de los NMR como una de las consecuencias de la secularización, mientras que Stark y Bainbridge explican este fenómeno como evidencia fundamental del fracaso de la teoría.

El trabajo de Hervieu-Léger sobre la secularización y los NMR le permite a Tschannen retomar la discusión de Stark, Bainbridge y Wilson en un contexto más amplio. La respuesta de Hervieu-Léger (Hervieu-Léger & Champion, pp. 224-227, 350-351) gira en torno a la *naturaleza paradójica de la modernidad*. Según esta autora, la modernidad ha sido descrita a la vez como un proceso de racionalización progresiva y como una utopía, en la medida en que alimenta la esperanza en un futuro mejor. Estos dos aspectos se producen en una dinámica paradójica, donde la

16. Al respecto, Tschannen hace referencia a: Stark & Bainbridge (1985) y Bryan (1966; 1975).

expectativa utópica recrea permanentemente lo que es destruido por el proceso de racionalización. En otras palabras, al mismo tiempo que la racionalización desencanta el mundo, la utopía abre nuevos espacios para la magia y la religión alrededor de la esperanza en una salvación futura. En un proceso que le permite concluir a Hervieu-Léger que la secularización no implica la desaparición de la religión en su confrontación con el proceso de racionalización, sino que desencadena un proceso constante de reorganización y recomposición religiosa, en el cual, diversas iniciativas de tipo religioso intentan llenar los vacíos resultados de una modernidad que despierta expectativas que no puede cumplir. De esta manera, la modernidad implica paradójicamente un proceso que estimula constante y simultáneamente la racionalización y la emergencia de nuevos cultos.

Referencias

Baubérot, J. (2007). *Les Laïcites Dans le Monde.* Paris: Presse Universitaires de France.

Bellah, R. (1970). *Beyond belief, essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row.

Bellah, R. & Hammond P. (Comps.) (1980). *Varieties of civil religion.* New York: Harper & Row.

Berger, P. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.

Berger, P (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics.* Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing.

Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido.* Barcelona: Paidós.

Champion, F. (1993). Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans la Europe communautaire. *Le Débat,* novembre - décembre, n° 77, 46-72.

Davie, G. (1996). *La religion des Britanniques. De 1945 à nous jours*. Gèneve : Labor et Fides.

Dobbelaere, K. (1981). "Secularization: a multi-dimensional concept", *Current Sociology,* 29 (2).

Durkheim, E. (1967). *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.

Fenn, R. (1970). "The process of secularization: a post-parsonian view", *Journal of the Scientific Study of Religion, n.° 9 (2),* 117-136.

Fenn, R. (1978). *Toward a theory of secularization*. Storrs-Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion.

Hadden, J. (1987). "Toward desacralizing secularization theory", *Social Forces*, *n.° 65(3)*, 587-611.

Herberg, W. (1955). *Protestant-catholic-jew: an essay in american religious sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Hervieu-Léger, D. (1989). "Tradition, innovation and modernity: research notes", *Social Compass, n.° 36* (1), 71-81.

Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement.* Paris: Flammarion.

Hervieu-Léger, D. & Champion, F. (1986) *Vers un noveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf.

Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, T. (1969). *"Postscript", the structure of scientific revolutions*. Chicago. University of Chicago Press, 174-210.

Levine, D. (1981). Rationality and freedom, inveterate multivocals. En: *The flight from ambiguity: essays in social and cultural theory*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 142-178.

Lukcmann, T. (1967). *The invisible religion, the problem of religion in modern society*. New York: MacMillan.

Lukcmann, T. (1977). "Theories of religion and social change", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion, n.° 1*, 1-28.

Martin, D. (1969). *The religious and the secular: Studies in secularization.* London: Routledge & Kegan Paul.

Martin, D. (1971). "The problem of secularization: Where all the religiosity gone?" *Encounter*, n° 36 (4), 72-79.

Martin, D. (1978). *A general theory of secularization*. Oxford: Basil Blackwell.

Niebuhr, R. (1954). *The Social Sources and Denominationalism.* Hamden: Conn. Shoe String Press.

Parsons, T. (1957). "Réflexions sur les organisations religieuses aux Etats-Unis", *Archives de sociologie des religions*, n° 3, 21-36.

Parsons, T. (1963). Christianity and modern industrial society. En: Tiryakian E. A. (Edit.) *Sociological theory, values, and sociocultural change: Essays in honor of Pitirim Sorokin.* New York: Harper & Row, 33-70.

Parsons, T. (1964). "Evolutionary universals in society", *American Sociological Review*, n° 29(3), 339-357.

Parsons, T. (1966). "Religion in modern pluralistic society", *Review of Religious Research*, n° 7(3), 125-146.

Parsons, T. (1971). Belief, unbelief and disbelief. En: Caporale, Rocco, Grumelli, Antonio (Edits.). *The culture of unbelief: studies and proceedings from the First International Symposium on Unbelief Held and Rome March 22-27 1969*, 1971, 207-245.

Parsons, T. (1974). "Religion in postindustrial America: The problem of secularization", *Social Research*, n° 41(2), 193-225.

Stark, R. & Bainbridge, W. (1985). *The future of religion: Secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press.

Tönnies, F (1946). *Communauté et Société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: Presses Universitaires de France.

Tschannen, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Genève: Droz.

Weber, M. (1977). *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.

Wilson, B. (1966). *Religion in secular society: A sociological comment*. London: C.A. Watts.

Wilson, B. (1968). "Religion in the churches in contemporary America". En: Mcloughlin, W. & Bellah, R. (Edits.) *Religion in America*. Boston: Houghton Mifflin, pp. 73-110.

Wilson, B. (1975). "The debate over 'secularization': Religion, society and faith", *Encounter, n.º 45* (October), pp. 77-84.

Wilson, B. (1976a). *Contemporary transformations of religion*. Oxford: Clarendon Press.

Wilson, B. (1976b). "Aspects of secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies*, *n.º 3* (3/4), pp. 259-276.

Wilson, B. (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.