

Secularización, Desacralización o Laicización. Aportes para un debate en torno a la cuestión española en el siglo XVIII.

PERRUPATO SEBASTIÁN.

Cita:

PERRUPATO SEBASTIÁN (2013). *Secularización, Desacralización o Laicización. Aportes para un debate en torno a la cuestión española en el siglo XVIII. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/96>

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 13

Título de la Mesa Temática: Política, cultura y familia en la etapa moderna

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: María Inés Carzolio, María Luz González Mezquita, Griselda Tarrago.

SECULARIZACIÓN, DESACRALIZACIÓN O LAICIZACIÓN. APORTES PARA
UN DEBATE EN TORNO A LA CUESTIÓN ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVIII

Sebastián Perrupato

Universidad Nacional de Mar del Plata- CONICET

sperrupato@gmail.com

Introducción:

Sin lugar a dudas, la sociología de la religión ha brindado una extensa producción bibliográfica sobre la secularización, la laicización y también, aunque en

menor medida, sobre la desacralización. Estos conceptos, que pueden parecer muy similares, adquieren más bien caracteres distintos y nos acercan diferentes maneras de entender un proceso relacionado con la disminución progresiva del papel de la religión en la esfera pública.

España fue durante el siglo XVIII escenario de importantes novedades en el plano religioso. Al igual que en Europa la lucha por la autonomía de la política venía desarrollándose desde hacia tiempo pero solo a partir de este siglo es que podemos hablar de una incipiente secularización. Sin embargo, las políticas reales siempre se mostraron cautelosas en mantener y defender las relaciones con Roma evidenciado el fuerte talante católico, no solo del poder monárquico, sino también de la sociedad que se reusaba a abandonar determinados cánones culturales que ya formaban parte de su cotidianeidad.

Desde este lugar, el objetivo del presente trabajo es analizar conceptualmente el debate acerca de estos tres términos y darle un sentido para la comprensión de la realidad social española del siglo XVIII. Es decir, intentaremos indagar si alguno de estos términos es o no utilizable en los estudios de la España ilustrada y en qué medida lo es.

Laicización - Desacralización: ¿Dos caras de una misma moneda?

Primeramente debemos establecer una distinción entre “laicidad” y “laicismo”. El término laico viene de *Laos* que quiere decir pueblo, por tanto el laico sería el creyente del pueblo que no es el clero, y por tanto esta en un ámbito no sagrado.

Por su parte, “laicidad” remitiría desde una perspectiva durkheniana a un hecho social, al hecho de encontrarnos con estructuras políticas estatales independientes de cualquier religión y con dinámicas sociales en las que la referencia a lo divino ha desaparecido. En cambio “laicismo” hace referencia a un movimiento político – ideológico que trabaja por la emancipación de los poderes políticos y las autonomías individuales de las autoridades religiosas¹.

¹ Se ha hablado del modelo francés entorno a la laicidad con referencia a una “laicidad densa” en la que existe una completa separación entre el Estado y la Iglesia en nombre de la autonomía de los ciudadanos

Es importante subrayar como ha mencionado Beltran Cely, el carácter político e ideológico de la noción de laicidad y laicización. Estos expresan las luchas de un sector social que busca imponer un sistema de valores, entrando en confrontación con una institución religiosa, que a su vez defiende su propio sistema de valores que ha sido dominante. El laicismo nace como una ideología principalmente burguesa. Se trata de un ideal filosófico donde se exaltan valores ilustrados como la autonomía y la libertad del individuo de sus ataduras a los dogmas. En definitiva, el laicismo es una visión del mundo (Beltran Cely, 2009: 73)².

En este sentido no podemos confundir laicidad con secularismo, ni laicización con secularización. Esto no significa que los dos procesos sean incompatibles y que la laicización de una sociedad no tenga un papel importante en su secularización. Por el contrario, ambos procesos son complementarios y establecen entre ellos una relación dialógica.

El debate dentro de la sociología de la religión, desde hace al menos cuarenta años, tiene como núcleo la noción de secularización. Los sociólogos distinguen entre secularización cualitativa y secularización cuantitativa. La secularización cualitativa – que algunos prefieren llamar “desacralización” – es la progresiva pérdida de relieve público de la religión: las grandes decisiones en campo político, social, económico, cultural son tomadas sin tener en cuenta la religión. La secularización cuantitativa, que representa el centro de las teorías de la secularización denominadas “clásicas” – formuladas en Europa en los años 1960 y 1970 -, es en cambio la progresiva disminución del porcentaje de personas religiosas dentro de las sociedades modernas. Los dos fenómenos, evidentemente, no coinciden: una amplia secularización cualitativa

y la nación. Así mismo algunos autores hacen referencia a distintos modelos de laicidad entre los que incluyen una laicidad abierta e incluyente, una laicidad dogmática y excluyente y una variación suavizada de laicidad. Sobre el tema se puede consultar: ETXEBERRIA, X. (S/F) *Secularismo, secularización, laicidad*. Conferencia dictada en el Seminario: desafíos del secularismo a la Iglesia del Siglo XXI. Pamplona.

² El tema de la visión del mundo y la relación de esta con el concepto de representación ha sido muy estudiado por los antropólogos e historiadores de la cultura. Es importante destacar que la relación existente entre la cultura y la forma de ver y entender el mundo es muy estrecha. Sobre el tema se puede consultar el libro de Roger Chartier (1999) *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*. Gedisa, Barcelona.

puede coincidir con la presencia en la misma sociedad de una mayoría de personas religiosas, cuya fe no consigue hacerse cultura ni modelar las instituciones sociales (Introvigne y Expósito Correa, 2003).

Una aproximación a los debates en torno a la secularización.

El fenómeno de la secularización de la cultura se inscribe dentro del marco de la compleja relación Hombre-Dios, Iglesia –Mundo; y particularmente dentro del marco de la relación Iglesia-Sociedad Civil, Iglesia –Estado.

El término “secular” al igual que “secularización” proviene del latín “saeculum”, con el significado de “generación” (edad de los hombres), siglo, tiempo del mundo, realidades terrenas. A partir de aquí surge la palabra “seglar”, que en contextos religiosos refiere al que vive en el espacio mundano, en contraposición al clérigo o monje que viven en espacio sagrado. Lo “secular”, lo mundano, lo profano en contraposición a lo sagrado y “secularización” inicialmente paso del estado clerical al estado laical, aunque la apropiación de bienes de la Iglesia por parte del Estado, en contra de la voluntad de esta, para dedicarlos a fines profanos. Este último podríamos también asociarlo al término mundanización, en el que se despega el sentido divino.

Como es por todos conocido, la palabra secularización se empleo por primera vez en 1648 en el tratado de Westfalia, para expresar la liquidación de los señoríos religiosos, episcopales o conventuales. Este origen es de carácter neutro y no tiene el caris peyorativo que el término adquirirá luego. No se trata de un juicio de valor, sino más bien de dar a entender este carácter de algún modo.

Durante la época napoleónica el término aparece asociado en los documentos eclesiásticos a dos acepciones: Como la ilegítima suspensión de los institutos religiosos y la confiscación de bienes eclesiásticos por parte del Estado; o como el secuestro de bienes que forma parte de la propiedad de la Iglesia, o destinados a ella, y usarlos para fines estatales o profanos, no aprobados por la Iglesia (Redondo, 1997).

Recién a comienzos del siglo XIX el concepto comienza a plasmarse como una categoría filosófica y cultural. Sin embargo, la tesis de la secularización aparece (de modo negativo) vinculada a la pérdida de sentido, crítica contrapuesta a la tesis positiva

de sacralización o de lo sagrado como fenómeno originario, casi como dato en bruto de la conciencia (Solsona Quilis, 2002).

A principio del siglo XX la “secularización” emerge como una categoría “científica”, y como tal busca hundir sus raíces en los clásicos de la sociología como Comte, Spencer, Parsons o Weber.

Comte es quizás uno de los primeros sociólogos que trabaja el término. Para él la secularización se da con el paso de la etapa teológica primitiva -a través de una fase metafísica intermedia- al estado positivo, dominado por las ciencias empíricas y propiamente secularizado.

En continuidad con la perspectiva comteana, Spencer se refiere a la secularización como una evolución irreversible de las formas de religión mágico-míticas a una primera laicización del pensamiento. Estas corrientes nos presentan la secularización como un fenómeno por el cual la ciencia gana autonomía y se independiza de la relación que fuera impuesta por la ortodoxia teológica durante siglos.

El mismo Marx también pensaba a la religión como parte de la superestructura de la sociedad y la catalogaba como el “opio de los pueblos”, destinada a desaparecer. Sin embargo, es quizás Max Weber quien más se ha detenido en el tema. A partir de su concepto *Entzauberung der Welt*, entendía la secularización como una emancipación de los ámbitos político-económicos de justificaciones de tipo religioso así como la pérdida de influencia de lo religioso en el sentido institucional y amplio³.

Talcott Parsons señala dos movimientos complementarios en la teoría de la secularización: La privatización de la religión y su generalización. La estratificación social genera la necesidad de legitimaciones para la desigualdad y la religión constituye una de las modalidades de legitimación. De este modo la diferenciación estructural da

³ Recientemente se nos ha advertido sobre los errores que ha dado la incorrecta traducción del alemán al castellano del término *Entzauberung der Welt* por “desencantamiento del mundo” el cual debiera haber sido traducido como “desmagización del mundo”. De este modo lo ha puesto de manifiesto entre otros Jean Pierre Grossein, quien ha trabajado sobre la idea de que el término designa un proceso de rechazo u eliminación a la magia, sea en el campo de la matriz teórica y práctica del mundo o sea en el plano religioso, en la recusación y rechazo de toda concepción mágica de salvación. Así, el formidable éxito de la fórmula “desencantamiento del mundo” (calcada de la traducción de Parsons) presenta sus ambigüedades. Citado en: DA COSTA, N. (2008) “Sobre la teoría de la secularización”, en: *Cuadernos del CLAEH*, N° 96-97, pp. 209-220

pie e incrementa la diferenciación cultural que a su vez lleva al pluralismo. A partir de allí, la privatización y la generalización surgen de manera mecánica: la primera porque el individuo debe establecer qué religión quiere elegir y la segunda, porque es necesario un sistema de valores unificados que permitan mantener la sociedad integrada⁴.

Algunos autores han hecho hincapié en la utilización del concepto de secularización como un paradigma en el sentido Kuhniano⁵. De acuerdo con esta óptica el paradigma se cristalizó gracias al trabajo realizado por la comunidad de investigadores liderada por Bryan Wilson y Karel Dobbelaere⁶. Otros investigadores asociados a esta comunidad también han contribuido a esta tarea entre ellos Thomas, Luckmann, Richard Fenn y David Martin.

Durante la década del setenta el paradigma de la secularización tomó un lugar central en la reflexión sociológica, teniendo como problema central la relación entre la religión y la modernización. Desde este lugar, Bryan Wilson entendía que "la secularización es el proceso por el que la conciencia, las actividades y las instituciones religiosas pierden relevancia social" (Wilson, 1987:160). En este sentido, la secularización aparece como un proceso irreversible en el que las iglesias pierden influencia y se enfrentan en la sociedad (Wilson, 1966).

Acquaviva, se ha referido al tema como la "crisis de lo sagrado". La teoría desarrollada se basó en la utilización de indicadores que se retrotraían al siglo XVI y se orientaban a dar cuenta de su declinación frente a la sociedad industrial. Desde esta óptica el futuro estaba a claro: la desaparición (Acquaviva, 1972). No obstante, este análisis planteaba un problema metodológico: confundía los indicadores de las prácticas religiosas con los indicadores de religiosidad.

⁴ Sobre el tema se puede consultar: PARSONS, T. "Christianity and modern industrial society", En: TIRYAKIAN, E. (edit). (1963) *Sociological theory, values, and sociocultural change: Essays in honor of Pitirim Sorokin*. New York. Harper & Row. pp. 33-70. (1974) "Religión in postindustrial America: the problema of secularization", *Social Research*, N° 41 (2). Pp. 193-225.

⁵ Sobre el tema se puede consultar: TSCHANNEN, F. Las teorías de la secularización. Genova. Droz. 1992; BELTRAN CELY, W. (2009) "Secularización: ¿Teoría o Paradigma?". *Revista colombiana de sociología* N° 3. Bogotá. Pp. 61-81.

⁶ Actualmente esta comunidad se conoce como *Societe Internationale de Sociologie des Religions* (SISR).

En una línea diferente, Fenn propone una definición del concepto neutra en términos de la significación de lo sagrado: “La secularización es (entonces) un proceso en que las partes de una sociedad buscan definir su relación las unas con las otras y con la sociedad en general” (Fenn, 1978: 29). El autor considera además que la secularización implica una profunda separación entre las facetas privada y pública a nivel de la experiencia individual.

Luckmann observa que la diferenciación y la especialización propia de la secularización, caminan de la mano del proceso de institucionalización de la religión, tal como lo demuestra la necesidad de especialistas encargados de administrar los bienes sagrados en las expresiones religiosas que las institucionalizan. Este proceso constituye 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 ligado a prácticas institucionales. Así para el autor, la modernización va de la mano de un proceso de privatización de la experiencia religiosa, donde esta se retira de la esfera pública, para refugiarse en la vida privada (Luckmann, 1973).

Para Luckmann, la religión pierde su poder de control sobre otras esferas de la vida que comienzan a funcionar autónomamente, al tiempo que surge una pluralidad de decisiones del mundo, mutuamente incompatibles que llevan a la interpretación religiosa a colapsar. Como consecuencia de esto surge el proceso de privatización, haciendo que el individuo constituya su propia visión del mundo, tomando elementos de las visiones en pugna.

Por su parte Niklas Luhmann cree que la secularización es una consecuencia de la diferenciación funcional de la sociedad. Ello ocurre cuando el sistema religioso ya no logra presentarse al individuo primariamente como la sociedad, sino como un subsistema de ella, orientado hacia un dominio específico, como ocurre con otros subsistemas, como la economía, la política, la ciencia, etc (Luhmann, 1977).

En Ciencias Sociales no es frecuente que un paradigma permanezca sin ser desafiado durante mucho tiempo. Así, la secularización también empezó a ser crecientemente cuestionada entorno a los años 80.

Martin fue uno de los primeros en cuestionar el término, proponiendo sintéticamente la eliminación esta voz del vocabulario sociológico. Para este autor, una de las facetas más importante de la diferenciación es la separación entre la Iglesia y el Estado⁷.

Estruch, en su artículo *El mito de la secularización*, señaló cuatro líneas dentro del concepto: 1) la secularización como expresión de la creciente decadencia de la religión; 2) como reflejo de la mundanización de lo religioso; 3) como proceso de autonomización y de independencia de la sociedad frente a la religión; y 4) como desacralización del mundo (Estruch, 1994).

Dobbelaere ha sido uno de los críticos más contundentes de la teoría de la secularización. Según él la secularización es un concepto multidimensional, compuesto por tres aspectos fundamentales: 1) la secularización a nivel social; 2) el cambio religioso o secularización a nivel institucional; y 3) la participación religiosa o secularización a nivel de los individuos (Dobbelaere, 1994)⁸.

En este sentido, solo la primera opción podría ser objeto de una teoría de la secularización, es decir, se trata de un fenómeno social. Así, la secularización hace referencia a un proceso de diferenciación:

“se desarrollan instituciones que realizan diferentes funciones y son estructuralmente diferentes. La religión se convierte en una institución junto con otras instituciones y pierde su pretensión globalizante (...) lo que supone que la sociedad, gradualmente, asume todas las funciones seculares previamente desarrolladas por la religión” (Dobbelaere, 1994).

⁷ Ver por ejemplo: Martin, D. (1969) *The religious and the secular: Studies in secularization*. Londres. Routledge & Kegan Paul; (1971) “The problema of secularization: Whereall the religiosity gone?”. *Encounter*, N° 36, 72-79; (1978) *A general theroy of secularization*. Oxford. Basil Blackwell.

⁸ Debemos aclarar que la primer dimensión de la que habla el autor adquiere en sus primeros escritos (incluso en este citado) el termino de laicización; Sin embargo posteriormente prefirió utilizar el término secularización general para evitar confusiones con la noción de laicización tal y como fue utilizada por la literatura francesa.

Esta transformación del ámbito sagrado en instituciones seculares implica una desacralización del mundo, cuyo dominio va dejando paso a la tecnología y el cálculo, en lugar de la fe.

Stark y Brainbridge han desarrollado una teoría económica de la religión o del mercado religioso en torno a los conceptos de demanda religiosa (la práctica y la creencia individual) y la oferta religiosa (distintas iglesias y organizaciones) que intentan satisfacer estas demandas. Las variaciones en el cambio religioso se explican por las variaciones en la oferta, la demanda se mantiene más o menos constante. Los individuos varían en necesidades y gustos, tanto en religión como en lo demás, por lo que unos demandan mucho compromiso y otros menos. Sin embargo la demanda religiosa no puede ser satisfecha por las organizaciones (Stark y Bainbridge, 1985).

Para estos autores, la tesis de la secularización es una teoría del cambio religioso que no sirve para explicar las variaciones que podemos encontrar empíricamente, ya que es como un ascensor que solo baja (Valeriano, 2007). En esta dirección Strak publicó en 1999 su artículo "*Secularización*" *RIP (descanse en paz)*, en él criticaba duramente el concepto de secularización, afirmando que la teoría de la secularización nunca había sido consistente en si misma dado que no existían pruebas empíricas para probarlo. De este modo la secularización se transformaba en un mito (Stark, 1999).

Según Casanova, el debate sobre la secularización esconde un malentendido terminológico. Esto llevo al autor, a reformular la tesis distinguiendo en el concepto tres significados que deberían analizarse por separado: 1) La secularización como diferenciación de la religión de las esferas seculares (Estado, ciencia y economía) 2) La secularización como el declive de la prácticas y las creencias; y 3) Secularización como privatización de la religión (Casanova, 2000).

El error para Casanova es haber confundido "los procesos históricos de secularización propiamente dichos, con las consecuencias vaticinadas que se suponía que aquellos procesos tendrían sobre la religión" (Casanova, 2000). Así propone distinguir entre los elementos que componen la tesis de la secularización, entendiendo que existe un elemento central y dos secundarios. El elemento central esta constituido por la diferenciación de las esferas seculares, en relación con la esfera religiosa. Por su

parte los elementos secundarios serían la privatización de la religión y la decadencia de la religión.

Peter Berger ha disociado la modernidad de la secularización. De esto quizás el ejemplo más emblemático sean los Estados Unidos, altamente moderno y de fuerte vitalidad religiosa. A lo que sí parecen conducir la modernidad y la modernización es a una pluralización social, cultural, religiosa, etc. Para este autor la teoría de la secularización tiene un sesgo eurocéntrico, donde sí la teoría ha funcionado y donde es aplicable⁹.

Por su parte Bruce afirma que la relación entre la modernización y el declive de la religión es un fenómeno tan vasto que no puede trabajarse como una teoría unificada. Según este autor, no existe una teoría de la secularización. De lo que se trata es de un conjunto de explicaciones verificables con una cohesión como la de cualquier ciencia social (Bruce, 2002:38).

“La tesis de la secularización sostiene que el declive de la religión en occidente no es un accidente sino la consecuencia no intencionada de una serie de cambios sociales complejos, que podemos llamar modernización. No fue un proceso inevitable. Pero a menos que podamos imaginar un giro en la creciente autonomía cultural del individuo, la secularización es irreversible” (Bruce, 2006: 428).

El problema de muchas de las teorías de secularización es su pretensión de totalidad. No se tienen en cuenta las particularidades de cada caso. Muchas solo resultan posibles en los Estados Unidos donde hay una oferta religiosa, libre y competitiva, mientras que otras son solo aplicables a los países del viejo continente, en los que históricamente ha primado el monopolio católico.

En este sentido, podemos afirmar como dice Bruce que el paradigma de la secularización, por mañido y aburrido que sea, es la manera más fiel y menos partidista de representar la realidad europea (Bruce, 2006). Entendiéndola como un proceso de

⁹ Sobre el tema se puede consultar: BERGER, P. (1994) *Una gloria lejana: la búsqueda de fe en una época de credulidad*. Barcelona: Herder. (2001) *O Le réenchantement du monde*. Paris. Bayard editions. Este sesgo europeo céntrico de la modernidad ha sido ampliamente denunciado, ver por ejemplo Touraine, A. (2000) *Critica a la modernidad*. México. Fondo de Cultura Económica.

larga duración, con marchas y contramarchas, pero fundamentalmente tendiente a pérdida progresiva de espacios y esferas de poder de la Iglesia, en muchos casos en favor del Estado.

España en el siglo XVIII: La ilustración y el paradigma secular.

En España, como en el resto de Europa,

“El cristianismo se ofrecía a los hombres desde su nacimiento, los modelaba, los instruía, sancionaba cada uno de los grandes actos de su existencia, puntuaba las estaciones, los días u las horas, y transformaba en liberación el momento de la muerte. Siempre que levantaban los ojos veían, sobre las iglesias y los templos, la misma cruz que se había levantado en el Gólgota. La religión formaba parte de su alma en tales profundidades que se confundía con su ser” (Hazard, 1998:49).

Sin embargo, la Ilustración pareció abrir una brecha entre España y el resto del continente. En Europa ha aparecido como una de las principales características de la razón ilustrada el rechazo a la tradición. Todo fenómeno social o espiritual que no podía ser explicado por la razón humana era, para la Ilustración, un mito o una superstición. Así, este racionalismo antitradicionalista, se concretaba con el rechazo a la religión revelada y con la construcción teórica del deísmo (una religión sin misterios). Así definía Kant la Ilustración:

“La ilustración es la salida del hombre de su estado de minoría de edad, que debe imputarse a si mismo. Minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro” (Kant, 1784: 1).

Esta nueva forma de concebir la sociedad y la política avanzaron en el proceso de secularización que daba sus primeros pasos en el siglo XVII y se desarrollara plenamente durante los siglos XIX y XX. Los cargos de la acusación son reducibles a dos: La Iglesia había invadido la esfera del orden temporal, asumiendo una serie de funciones y realizando actividades que no le competían, con el olvido de las propias; y

ha frenado y en ocasiones impedido, el progreso de la civilización, de la cultura y, en consecuencia, de la humanidad. Aunque estas acusaciones no faltaron en el sector católico, ni estuvieron ausentes de los labios o de las plumas de algunos clérigos y religiosos ilustrados, en su mayor parte procedían del frente anticlerical de los filósofos de la Ilustración (Redondo, 1997).

En España, el proceso de secularización, que de algún modo se consuma a mediados del siglo XIX, se inicia a comienzos del siglo XVIII pero se hace explícito ya en la segunda mitad del mismo. Así, coincide con el advenimiento del despotismo ilustrado y es fermentando al amparo de las corrientes ideológicas europeas que preparaban la Revolución Francesa y la desintegración del Antiguo Régimen. La Ilustración contribuyó a desencadenar en España el proceso secularizador. La influencia cultural e ideológica francesa – ayudada por la inglesa- se canalizó con facilidad aunque no sin resistencia y polémica, por medio de las nuevas estructuras políticas y reformas encarnadas por la dinastía Borbónica. En definitiva, “el rígido racionalismo de la Ilustración fue la filosofía política que inspiró, en sustancia, el reformismo borbónico español.” (Redondo, 1997:34).

Como ya hemos analizado, las tesis clásicas sobre la secularización hablan de una estrecha relación entre la modernidad y este fenómeno. No podemos decir que no hubiera elementos modernos que se iban incorporando en la política y en la sociedad española. Los borbones y particularmente el gobierno de Carlos III, actuaron modernizadores de una España muy aferrada a la tradición. En este sentido evidenciamos una pugna entre los procesos o tendencias secularizadoras y la tradición. En este sentido,

“a medida que la interacción entre factores de desarrollo políticos y económicos fomentaba la emergencia de socioculturas “modernas”, éstas chocan con los valores tradicionales que propugnan la jerarquía de la Iglesia y, como consecuencias de que la inercia de la modernización es más fuerte, se produce un alejamiento de la Iglesia, que es mayor conforme es mayor también el grado de modernización cultural” (Arroyo Menendez, 2008:65).

La modernización cultural puede ser concebida entonces

“como una macro tendencia, una constelación de fenómenos interconectados en la esfera axiológica, es decir, en el ámbito de los valores, las creencias, las sensibilidades y actitudes de los individuos y por tanto estrechamente relacionadas con los comportamientos” (Arroyo Menendez, 2008:66).

Martin veía una relación inversa entre el grado de pluralismo religioso en el nivel institucional y la secularización en el plano individual. Cuanto más organizada estuviera la religión mayor sería la tendencia hacia la secularización. Por el contrario, un escenario religioso plural solía verse acompañado de una tendencia mucho más suave hacia la secularización (Martin, 1978). Sin embargo, el análisis de la situación española nos revela que esto no necesariamente es así, ya que la fuerte estructura y organización eclesial no coincidió con un fuerte proceso secularizador. Por el contrario, la secularización española fue una secularización lenta en la que el poder eclesiástico va perdiendo lugares pero tratando de ganar otros.

Algunos autores han hablado de una suerte de alianza para el caso español entre la Jerarquía eclesiástica y la corona¹⁰, cuyo fin era garantizar el orden imperante. Por un lado, desde el pulpito se defendía la fuerza de los reyes como “Christos o ungidos del Señor (...) Para ejecutar en las tierras sus designios” (Gomez Limon, 1791: 10). Por otro, los escritores evitaban avanzar sobre los dogmas básicos de la fe.

En este sentido, no se trata simplemente de enfrentar tradición y modernización, sino de entender a la primera como constitutiva y simultánea de la segunda. La tradición por lo tanto es aquella que otorga al pasado una autoridad trascendente. Es el conjunto de representaciones imágenes saberes teóricos y prácticas comportamientos actitudes etc. que un grupo o sociedad aceptan en el nombre de la continuidad necesaria entre el

¹⁰ Donezar ya habría evidenciado la existencia de un pacto “no escrito” entre la Monarquía española y la Iglesia de roma, en el que se entretajían intereses comunes y que para fines de siglo XVIII daba claras muestras de agotamiento. (DONEZAR, J. (1998) “La Única Contribución y los eclesiásticos”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Num. 21. Pp. 219-263.). En la misma dirección encontramos algunos trabajos de Francisco Vergara Ciorda quien se ha preocupado por la secularización de la enseñanza en la segunda mitad del siglo XVIII español. (VERGARA CIORDA, J. (2010) “Jerarquía eclesiástica y secularización en el “antiguo régimen” (1768-1833)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 19). Sobre el tema he dedicado varias ponencias ver por ejemplo: *Alcances de la secularización en la pedagogía española del siglo XVIII. Octavas Jornadas Internacionales de Historia de España*, CABA, 2012; *Secularización y pedagogía en la España del siglo XVIII. IX Jornadas de investigadores Departamento de Historia*, Mar del Plata, 2012.

pasado y el presente. Lo que importa es que la demostración de la continuidad sea capaz de incorporar las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente.

Los límites de la experiencia religiosa española son redefinidos en la modernidad, pero fundamentalmente a partir de la Ilustración y del reformismo borbónico. Esto abre caminos en distintas direcciones.

“No existe religión que apoyando el acto de la creencia, no invoque (de una forma que puede ser explícita, semi-explícita o enteramente explícita) a la autoridad de una tradición (...) Lo que legitima la creencia es su referencia al pasado, a la tradición. Que la sustenta por lo que lo religioso deviene la modalidad particular de la creencia que apela a la autoridad legitimadora de la tradición.” (Hervieu Leger, 1993: 110).

No sería sensato esperar una relación completamente lineal entre modernización y secularización. Ciertos factores pueden hacer que el proceso de modernización se retrase, con lo que se daría cuenta de la variación que podemos encontrar en ciertos estudios comparativos o regionales sobre el tema. El proceso no tiene que ser gradual. La religión puede mantener su importancia en el propio proceso de la modernización, o incluso aumentarla temporalmente, en especial en etapas tempranas y medias.

Esta situación resulta evidente si analizamos la labor llevada adelante por los Novatores o los ilustrados de la primera mitad del siglo XVIII, como Feijoo o Mayans. En ellos existe una fuerte tensión con avances y contramarchas en los que por momentos se muestran sumamente reformistas y modernos mientras que en otros el predominio de la escolástica y la tradición son incuestionables. Aun en la segunda mitad del siglo XVIII los ilustrados españoles entran en este juego. No debemos olvidar el predominio que la escolástica tendrá en las aulas universitarias hasta entrado el siglo XIX.

Mientras que se da la separación entre Iglesia y 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 legítimo de la fuerza, como

mecanismo para imponerse a la sociedad, lo que implica, a la vez, una mayor autonomía de la esfera social y cultural (Beltral Cely, 2009:68-69).

Las políticas regalistas que implementan los Borbones apuntan en esta dirección. El Estado español, va cristalizando su poder incorporando nuevos actores políticos, ministros ilustrados que encabezan el proceso reformista por fuera del brazo eclesiástico.

Desde la llegada de los Borbones, Iglesia y monarquía echan un pulso en multitud de terrenos políticos y económicos. Funcionarios como Macanaz, Somodevilla y Campomanes elaboran por pedido del monarca una serie de documentos en orden a demostrar que los reyes españoles tenían derechos tradicionales para decidir soberanamente en asuntos de impuestos, de nombramientos o de regulación de la propiedad eclesiástica dentro de sus dominios.

Esta secularización de la política, se corresponde con el interés de una incipiente burguesía por intervenir en las decisiones políticas y de sustituir los argumentos bíblicos o patrísticos por criterios de utilidad y justicia (Sanchez Blanco, 1997:32). De este modo llevaba a la religión a tomar un lugar distinto no ya como explicativa de una visión del mundo sino como resguardo y fortaleza de la moral.

En España, como en muchas partes de Europa, la secularización constituye un proceso paradójico, 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 actores religiosos. Así en sociedades construidas sobre la base de una comunidad moral, cada uno de los miembros que suscriben los valores sobre los que se edifica dicha sociedad se constituye en creyente, incluido los humanistas seculares o los laicos ateos, comprometidos con valores que tienen sus raíces en el cristianismo como la tolerancia y la solidaridad.

Conclusión

Las tesis clásicas sobre la secularización han hecho especial hincapié en la idea de la asociación que existe entre este concepto y el de modernización, entendiendo que el proceso secular es el resultado de una modernización social que lleva a un nuevo progreso en el que la religión aparece asociada a las ideas tradicionales cuando no antiguas. Desde Comte hasta Luhmann, la sociología clásica no deja de presentar el tema a partir de esta dialéctica tradición-modernización.

No creemos que el hombre moderno sea un personaje inevitable e irresistiblemente secularizado. Sin embargo, sí que existen elementos que asocian la modernización con secularización. Se trata de un proceso con idas y vueltas, marchas y contramarchas entorno a una modernidad que se muestra muchas veces como irreversible.

Se trata de un proceso de larga duración como lo habían afirmado Wylson y Luckmann, en el que cada región adquiere particularismos que le son propios. Como afirmó Martin, la secularización no es un proceso lineal ni homogéneo sino que tiene diferentes consecuencias en diferentes sociedades.

La Modernidad, por lo tanto, se presenta ambivalente: si por una parte hay una Modernidad más cristiana respecto al Medioevo en cuanto existe una toma de conciencia más madura de la relación armónica entre los órdenes natural y sobrenatural. Por otra hay una Modernidad cerrada a la trascendencia, con pretensiones de una auto explicación del sentido último de la existencia humana que terminará, después de la adopción de una actitud prometeica en los siglos XIX y XX, en el nihilismo contemporáneo.

Durante la edad moderna hay una crisis de fe que Kahn ha definido como la “pérdida de una imagen del mundo unitaria y global segura, en la cual todas las partes se relacionaban con un centro: por lo tanto se trata de la pérdida del centro” (Kahn, 1978:49). Pero crisis de fe no significa la desaparición del sentido religioso como nos dice Fazio. Si lo que desaparece es la fe en un Dios personal y trascendente, el sentido religioso inherente al espíritu humano encuentra otros centros: así se sacralizan elementos terrenos que proveerán las bases para otras religiones (Fazio, 2010).

Como hemos visto, el caso español es por demás complejo, las relaciones entre la corona y el papado, las características propias de la sociedad aferrada a la tradición y las particularidades de una Ilustración que muchos historiadores han dado en denominar católica, hacen difícil pensar en un proceso de secularización asociado a los avances de la Modernidad.

Sin embargo, plantear la secularización como un proceso de pugna y tensión, con marchas y contramarchas nos permite concluir que durante la segunda mitad del siglo XVIII español, los ilustrados peninsulares llevan adelante proceso lento y complejo en el que las organizaciones sociales entran en crisis y deben reestructurarse, repensarse a la luz de la modernización social, cultural y política.

Bibliografía

ACQUAVIVA, S. (1972) *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial*. Bilbao. Mensajero.

ARROYO MENENDEZ, M. (2008) “Individualización y religión en la Europa Católica”. *RES. Revista Española de Sociología*. N° 9 Pp. 61-85.

BELTRAN CELY, W. (2009) “Secularización: ¿Teoría o Paradigma?”. *Revista colombiana de sociología* N° 3. Bogotá. Pp. 61-81.

BERGER, P (2001) *Una gloria lejana: la búsqueda de fe en una época de credulidad*. Barcelona: Herder. 1994. O *Le réenchantement du monde*. Paris. Bayard editions.

BRUCE, S.(2006) “Secularización”, En: SEGAL, R. (Comp.) *The blackwell Companion to the Study of religion*. Malden (pp. 413-429). Blackwell.

BRUCE, S. (2002) *God is Dead: Secularization in the west*. Londres. Blackwell.

CARRETERO PASIN, A. (2007) “El Laicismo: ¿Una religión metamorfoseada?”. *Nomadas*. N° 15, Pp. 239-248.

CASANOVA, J. (2000) *Religiones publicas en el mundo moderno*. Madrid. PPC.

CHARTIER, R. (1999) *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*. Gedisa, Barcelona.

DA COSTA, N. (2008) “Sobre la teoría de la secularización”, en: *Cuadernos del CLAEH*, N° 96-97. pp. 209-220

DOBBELAERE, K. (1994) *Secularización: Un concepto multidimensional*. México. Universidad Iberoamericana.

DONEZAR, J. (1998) “La Única Contribución y los eclesiásticos”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Num. 21. Pp. 219-263.

DONOSO-MALUF, F. (2008) “El porvenir de una des-ilusión: hacia un examen pluriaxial de la secularización”. *Teología y vida*. XLIX. Pp. 799-835.

ESTRUCH, J. (1994) “El mito de la secularización”. En: DIAZ-SALAZAR, R. GINER, S. y VELASCO, F. *Formas modernas de la religión*. Madrid. Alianza Universidad.

ETXEBERRIA, X. (S/F) *Secularismo, secularización, laicidad*. Conferencia dictada en el Seminario: desafíos del secularismo a la Iglesia del Siglo XXI. Pamplona. Disponible en: https://www.google.com.ar/search?q=laicidad+densa&rlz=1C1AVSX_enAR383AR383&aq=f&oq=laicidad+densa&aqs=chrome.0.57j0l3.3638&sourceid=chrome&ie=UTF-8 Consultado el 14/03/2013

FAZIO, M. (2010) “secularización y crisis de la cultura de la modernidad”. *UNIV. Forum. Edición digital*. 15 de abril. Disponible en: http://www.univforum.org/pdf/375_Fazio_Seculariz_1001_ESP.pdf consultado el 19/03/2013

FENN, R. (1978) *Toward a theory os secularization*. Storrs-Connecticut: Society for the Scinetific study of religion. pp. 302-303.

GOMEZ LIMON, I. (1791) *Sermón que predico don Ildefonso... con motivo de la exaltación al trono de Carlos IV en la catedral de Valladolid de Michoacán*, México, Felipe de Zuñiga y Ontiveros, 10.

HAZARD, P. (1998) *El pensamiento Europeo en el siglo XVIII*. Alianza. Madrid.

HERVIEU –LEGER, D. (1993) *La religión pour mémoire*, CERF, París.

INTROVIGNE, M. y EXPÓSITO CORREA, T. (2003) “Secularización, “excepción europea” y caso francés: una recensión de “Europe: The Exceptional Case”, de Grace Davie, y de “Catholicisme, la fin d’un monde”, de Danièle Hervieu-Léger”. *Arbil* N° 75. Disponible en: [http://www.arbil.org/\(75\)expo.htm](http://www.arbil.org/(75)expo.htm) consultado el 01-04-2013

KAHN, L. (1978) *Letteratura e crisi dellafede*. Roma. Cita nouva.

KANT, I. (1784) *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*. AK. VIII, 35.

LUCKMANN, T. (1973) *La religión Invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna*. Madrid. Editorial sígueme.

LUHMANN, N. (1977) *Religious dogmatics and the evolution of societies*. *Studies in religion and society*. Vol. 9. New York. The Edwin Mellen Press.

- MARTIN, D. (1978) *A general Theory of Secularization*. Oxford. Blackwell.
- MARTIN, D. (1969) *The religious and the secular: Studies in secularization*. Londres. Routledge & Kegan Paul.
- (1971) "The problema of secularization: Where all the religiosity gone?". *Encounter*, N° 36, 72-79.
- (1978) *A general theory of secularization*. Oxford. Basil Blackwell.
- PARSONS, T. (1963) "Christianity and modern industrial society", En: TIRYAKIAN, E. (edit). *Sociological theory, values, and sociocultural change: Essays in honor of Pitirim Sorokin*. New York. Harper & Row, pp. 33-70.
- (1974) "Religión in postindustrial America: the problema of secularization", *Social Research*, N° 41 (2). Pp. 193-225.
- REDONDO, E. (1997) "Alcances y límites del concepto de secularización docente". En: VERGARA CIORDA, J. *Estudios sobre la secularización docente en España*. Aula Abierta, UNED. Madrid.
- SANCHEZ BLANCO, F. (1997) *La ilustración en España*. Akal. Madrid.
- SOLSONA QUILIS, H. (2002) "La tesis de la secularización (Dialéctica trágica de la pérdida de sentido)". A Parte Rei. N° 22. Julio. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/secular.pdf> consultado el 14/03/2013
- STARK, R. (1999) "Secularización R.I.P. (Rest in Peace)". *Sociology of religion*. Fall. Vol. 60, 3.
- STARK, R. y BAINBRIDGE, W. (1985) *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Los angeles. University of California Press.
- TSCHANNEM, O (1991) "The secularization paradigm: A systematization". *Journal for the Acientific Study of Religion*. 30 (4). pp. 395-415
- TSCHANNEN, F. (1992) *Las teorías de la secularización*. Genova. Droz.
- VALERIANO, E. (2007) "La secularización en entredicho". *II Jornadas de Sociologia: El fenómeno religioso. Presencia de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Centro de estudios Andaluces.
- VERGARA CIORDA, J. (2010) "Jerarquía eclesiástica y secularización en el "antiguo régimen" (1768-1833)". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 19.
- WILSON, B. (1966) *Religión in secular*. Londres. Watts. 1966.
- (1987) "Secularización", en: ELIADE, M. (ed) *The Encyclopedia of Religion*, Londres-Nueva York, 1987, T. 13, pp. 159-165.

