

Secularizaciones y Manifestaciones Religiosas. Las teorías de la secularización a través del Religion Monitor de la Fundación Bertelsmann

Javier Gil-Gimeno

UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA
PAMPLONA, ESPAÑA
fcojavier.gil@unavarra.es

Resumen: La secularización es un fenómeno fundamental para comprender las sociedades modernas. Por otro lado, si se observa la realidad social de comienzos del siglo XXI se constata que lo religioso no solo no desaparece, sino que además surgen nuevas y plurales formas de religiosidad. Este hecho nos obliga a considerar si la 'teoría clásica de la secularización' es válida –y si lo es en qué términos- para analizar ambos conceptos en la realidad social actual. Para ello, acudimos principalmente a dos fuentes: el trabajo de José Casanova *Genealogías de la secularización* (2012) -en el que propone una revisión de tres de las principales tesis asociadas a la secularización- y a los datos que nos proporciona el último *Religion Monitor* (Pickel, 2013) que realiza periódicamente la Fundación Bertelsmann. Tras el análisis realizado consideramos que, en el contexto actual, es más adecuado hablar de 'secularizaciones' y 'manifestaciones religiosas' que de 'secularización'.

Palabras clave: secularización, religiosidad, religiones, sociología, modernidad

Abstract: *Secularization is an important phenomenon for understanding modern societies. Besides, if we observe the social reality of the beginning of XXI century, we confirm that religious not only doesn't disappear, but it emerges new and diverse ways of religiosity. This state obliges us to consider if 'classic theory of secularization' is valid –and if it is valid in what terms- for analyzing these concepts nowadays. To achieve this aim, we resort to two sources: the work of Jose Casanova Genealogías de la secularización (2012) -in which he proposes a revision of three of the main sub-thesis associate to secularization- and the evenly data of Religion monitor (Pickel, 2013) of Bertelsmann Foundation. After making this analysis we consider that- in the current context- it's more suitable talk about 'secularizations' and 'religious manifestations' than 'secularization'.*

Keywords: secularization, religiosity, religions, sociology, modernity.

Saying the Word 'religion' in today's world is likely to evoke a bewildering and often contradictory variety of images and attitudes.

Peter Beyer

Religions in Global Society

1. Introducción

La secularización es uno de los procesos fundamentales y característicos que nos permiten comprender el periodo moderno. Sin duda, es una de sus señas de identidad y gran parte de su código genético está condicionado por la progresiva pérdida de protagonismo del papel de lo religioso como instancia única y holística a partir de la que acceder al sentido social. Ahora bien, no hay que confundir Modernidad y secularización, ya que lo moderno es más amplio que lo secular. De la misma forma, no se debe identificar lo ‘no secular’ como anti-moderno, ya que se estaría limitando nuestro campo de visión y de acción y, lo que es más preocupante, nuestra capacidad para comprender lo más objetivamente posible la realidad en la que se desarrolla nuestra vida cotidiana.

Tampoco se debe identificar secularización y religiosidad como realidades sociológicas excluyentes, ya que en el contexto de la Modernidad caben manifestaciones de tipo tanto secular como religioso. Esta es, sin duda, una afirmación clave que actúa como hilo conductor del presente artículo y que golpea seriamente los cimientos de lo que denominaremos ‘teoría clásica de la secularización’, que comprendía de manera antagónica y excluyente la relación de fuerzas entre lo religioso y lo secular, a la vez que anunciaba el inevitable triunfo de este último sobre el primero en el contexto de las sociedades modernas.

Pero lo dicho anteriormente no significa que el planteamiento clásico de la secularización deba ser rechazado en su totalidad. Es un hecho social objetivo que el peso de lo religioso sobre la producción y reproducción de la realidad -como nos diría Walter Benjamin (2004)- ha disminuido drásticamente desde los orígenes del mundo moderno. Ahora bien, también es cierto que si se analiza la realidad social en la que vivimos, se observan con regularidad manifestaciones de tipo religioso. Esta doble constatación indica que, a la vista de los acontecimientos y de las diversas mutaciones que ha experimentado lo moderno, se debe revisar y ‘re-graduar’ tanto la visión clásica de la secularización como el papel de lo religioso en el escenario actual.

En la Modernidad hay espacio para la articulación de diferentes manifestaciones de lo religioso, pero estas deben adaptarse a una situación de pluralismo, según lo define el sociólogo Peter Berger en su obra *El dosel sagrado*: “La principal característica de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera sean los detalles de su trasfondo histórico, es que los exmonopolios religiosos ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses. La fidelidad es voluntaria, y luego, por definición, bastante incierta [...] La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo.” (Berger, 2006:198). Sin lugar a dudas, esta idea se cimienta sobre la base de un individuo moderno, esto es, situado en el centro de

mandos del imaginario colectivo y con potestad y obligación de elegir (Melucci, 2001) o, como diría el propio Berger, en un contexto en el que reina el imperativo herético (1979).

En consecuencia, no se puede adquirir un conocimiento certero tanto de la secularización como del papel de lo religioso en las sociedades actuales si no se analizan ambos fenómenos enmarcados en un contexto concreto: el moderno. Solamente en los encuentros entre el hecho y el contexto en el que se produce, cuyos límites en ocasiones son tremendamente difusos, encuentra el sociólogo la regularidad, sujeta inherentemente a los constantes procesos de cambio.

El objetivo del presente escrito es reflexionar en torno a la idea de secularización, ajustarla a la realidad actual y a sus diferentes representaciones tanto individuales como colectivas y, a partir de ahí, analizar el papel que puede jugar lo religioso en las sociedades de comienzos del siglo XXI.

Para llevar a cabo esta labor nos vamos a apoyar fundamentalmente en dos fuentes: en primer lugar, en el análisis de la secularización que propone el sociólogo José Casanova en su reciente trabajo publicado en castellano *Genealogías de la secularización* (2012)¹, mediante la revisión de tres de las proposiciones fundamentales de lo que hemos denominado ‘teoría clásica de la secularización’. En segundo lugar, y con el objetivo de verificar empíricamente cada una de las reformulaciones que Casanova hace de estas tres proposiciones, acudiremos a los datos del último *Religion Monitor* (Pickel, 2013) que realiza periódicamente la Fundación Bertelsmann².

Con este doble ejercicio interpretativo-analítico se pretende, como diría Émile Durkheim, escapar de explicaciones mono-causales (Durkheim, 2003a), e intentar adaptar nuestra mirada a la realidad –en la medida de lo posible, ya que somos seres limitados y la realidad social es, por definición, compleja e inabarcable en su totalidad para la medida humana-, y no la realidad a nuestra mirada, uno de los principales errores de abstracción que se puede cometer como sociólogos.

1. *Genealogías de la secularización* es una selección de textos de José Casanova publicada por la editorial Anthropos. El que se va a trabajar en el presente artículo se publicó originariamente con el título de ‘Secularization’ en el año 2001, siendo incluido en la *International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*, editada por Neil J. Smelser y Paul B. Baltes, Elsevier, Oxford, 13.786-13.791.

2. A un lector familiarizado con fuentes de datos como puede ser la Encuesta Mundial de Valores puede resultar extraña o, por lo menos, sorprendente, la elección del Religion Monitor para comprobar empíricamente la propuesta teórica que realiza José Casanova. Consideramos que esta es una fuente de datos válida para acercarnos a la realidad religiosa de las sociedades de comienzos del siglo XXI y, además, entendemos que algunas de las aproximaciones que realiza nos permiten medir con más precisión que si acudiéramos a otras fuentes algunas de las cuestiones que propone Casanova.

2. Reflexiones en torno a la Secularización

Antes de iniciar el análisis de las tres proposiciones o sub-tesis que propone Casanova, nos vamos a detener brevemente en una cuestión que ya ha sido introducida previamente: La secularización como proceso fundamental para comprender la realidad social moderna. Este es el motivo principal por el que, como analistas sociales, estamos obligados a afinar nuestra mirada sobre ella.

Desde sus inicios como disciplina allá por el siglo XVIII, la sociología ha intentado comprender tanto la progresiva pérdida de peso de lo religioso sobre la articulación de la realidad social, como las implicaciones que se derivan de este hecho. A pesar de que el diagnóstico es correcto, esto es, que lo religioso ha experimentado progresivamente una pérdida de influencia sobre la articulación de la realidad social y ha tenido que compartir espacio con otras fuentes de sentido (lo que comúnmente entendemos por secularización), las implicaciones asociadas a este diagnóstico no siempre lo han sido.

La convergencia de diferentes autores y corrientes interpretativas en torno principalmente a dos explicaciones, han dificultado la adquisición de una medida real tanto de la secularización como de los espacios reservados para lo religioso en las sociedades actuales. Estas dos interpretaciones son: La articulación de la dicotomía religiosidad-secularidad como categorías antitéticas y excluyentes y, derivado de ella, la tendencia hacia la desaparición de lo religioso como consecuencia del triunfo de lo secular.

Es imposible comprender esta doble interpretación de las implicaciones asociadas a la pérdida de peso de las instituciones religiosas en el contexto de la Modernidad sin detenerse en las corrientes de tipo evolucionista y sin recaer en su preeminencia sobre otro tipo de escuelas interpretativas en la época de la denominada por Zygmunt Bauman (2003) 'Modernidad sólida'.

El evolucionismo explica la realidad a través de las sucesivas transformaciones que ha experimentado un objeto de estudio a partir de un antepasado común. Así, para la teoría darwiniana el ser humano actual es el resultado de las sucesivas transformaciones que ha experimentado la humanidad desde el origen acuático de la vida. Sin duda, el evolucionismo proporciona unos cimientos muy sólidos (en ocasiones excesivamente sólidos) para contener la realidad. Detrás de las proposiciones evolucionistas clásicas se advierte, en muchas ocasiones, 'un sueño de la razón' que se impone al análisis científico de la realidad. En la *Dialéctica de la ilustración*, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (2001) dejan constancia de este hecho tras la terrible sacudida que supusieron tanto el surgimiento de los totalitarismos como la II Guerra Mundial. Y es que el sueño de una razón que finalmente sería capaz de eliminar la contingencia asociada a lo humano, solo podría terminar produciendo —como así lo hizo— 'monstruos'.

La vertiente social del evolucionismo bebió de estas fuentes y también tuvo un notable éxito académico y una gran implantación social. Una vez más el diagnóstico estaba acertado: las sociedades están sujetas a continuos procesos de cambio. Pero la rigidez de los continentes teóricos en los que parecía que la realidad (contenido) encajaba como un guante condicionó notablemente lo acertado de las explicaciones que ofrecía de la misma. En ocasiones, se perdió de vista que lo fundamental era la realidad y no que esta encajara en los continentes que se habían procurado concienzudamente para estudiarla.

Así, en el terreno de la sociología de la religión, autores como Wilhelm Wundt (2007) nos hablan de seis estadios por los que han atravesado los colectivos sociales a lo largo de la Historia: demonios y magia, totémico, antepasados, héroes, dioses, humanismo. Otros como James Frazer y Sigmund Freud nos hablarán de tres: mágico, religioso y científico (Frazer, 2011); animista, religioso y científico (Freud, 1984). El propio Max Weber nos habla del *entzauberung der welt* (Weber, 2012), esto es, del progresivo desencantamiento del mundo como un proceso lineal que nos permite comprender el paso de sociedades basadas en razonamientos de tipo mágico-religioso hacia sociedades basadas en otros de tipo científico-económico. No se puede negar el poder explicativo de los planteamientos evolucionistas. Su labor a la hora de reducir la complejidad de la realidad social para adaptarla a la medida del intelecto humano y su acierto a la hora de poner el acento en el cambio es encomiable. Ahora bien, como se puede observar, en ocasiones su celo explicativo y su tendencia a clasificar la realidad en ‘compartimentos estancos’ se muestra insuficiente para contener la inherente complejidad asociada a lo humano y a lo social.

Las denominaciones dadas por cada uno de los autores a los diferentes estadios por los que han atravesado los seres humanos nos remiten siempre a realidades superadas o en vías de superación y nos ofrecen una dirección del cambio orientado a lo nuevo y al futuro. Remiten a lo moderno como mito y no a la realidad como espacio complejo de opciones. Mircea Eliade (1979) es de los pocos autores de la época ‘moderno-sólida’ que ponen en cuestión la dirección del ‘progreso hacia adelante’ de las sociedades humanas con su idea del ‘eterno retorno’, basada en una concepción circular de las transformaciones sociales. Esto es, sin lugar a dudas, lo que ocurrió tanto con la realidad religiosa –como elemento asociado a sociedades menos evolucionadas- como con la realidad secular –como elemento asociado a sociedades más evolucionadas-. La categoría conceptual, entendida como instrumento que adapta la realidad a la medida humana, se confundió con la realidad en sí misma que, por definición, es compleja e inasumible para los agentes sociales. Esta confusión está en la base de la creencia en la incompatibilidad entre lo religioso y secular.

Pero observando la realidad podemos constatar, como señalan autores como Casanova (2012), Peter Beyer (2007) o Charles Taylor (2007) entre otros, que en las

sociedades modernas avanzadas, después de tres siglos de Modernidad, no solo las instituciones religiosas asociadas a la pre-modernidad siguen desempeñando algún tipo de papel en la articulación del sentido de los sujetos y colectivos sociales, sino que la propia Modernidad genera nuevos modos de ser religioso. En este sentido, parece ser pertinente la diferenciación que establece Georg Simmel (2012) entre religiosidad –como atributo de lo humano- y religión –como materialización socio-histórica de la religiosidad-.

3. Las tres sub-tesis de la teoría de la secularización³

A pesar de que el paradigma de la secularización es visto con frecuencia como una teoría unificada simple, sin embargo, está formado por tres diferentes y a veces disparatadas proposiciones.

José Casanova

Genealogías de la secularización

Contextualizadas a grandes rasgos tanto la secularización como las relaciones que se establecen entre lo moderno y lo religioso en las sociedades actuales, es el momento adecuado para entrar a analizar las tres sub-tesis asociadas a la ‘teoría clásica de la secularización’ que propone Casanova. Estas son: “La secularización como diferenciación de esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas, secularización como declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas y, finalmente, la secularización como privatización o marginación de la religión a una esfera privatizada”. (Casanova, 2012:23). Pasemos a analizar en detalle cada una ellas.

3.1 Diferenciación de esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas

Si bien es cierto que en las sociedades modernas se produce una tendencia efectiva hacia la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, cimentada en lo que Casanova identifica a partir del rol jugado por “cuatro desarrollos paralelos y relacionados con el socavamiento del sistema religioso medieval de clasificación: la reforma protestante, la formación de los estados modernos, el crecimiento del capitalismo moderno y la revolución científica moderna temprana” (Casanova, 2012:24), también lo es que ello no se produce en todos los contextos que podemos denominar

3. Título del epígrafe dentro del artículo ‘Secularización’ en el que Casanova desarrolla el análisis de las tres proposiciones que vamos a estudiar a continuación. (Casanova, 2012:23)

modernos, ni en todos lo hace con la misma intensidad. En primer lugar, existen contextos en los que podemos observar una hibridación manifiesta entre lo político y lo religioso. En segundo lugar, en otros contextos en los que se ha producido una diferenciación *de facto* entre Estado e Iglesia (como puede ser el caso español o italiano) existen concordatos entre la institución política y la religiosa, esto es, acuerdos específicos que buscan proteger determinados elementos religiosos que, se entiende, forman parte de la identidad cultural de la sociedad.

En este sentido “resulta llamativo que pocos estudios histórico-comparativos analicen esas cuatro variables u otras (protestantismo, estado moderno, capitalismo moderno y ciencia moderna). *A General Theory of the Secularization* de David Martin es quizás la excepción única y sobresaliente. Sólo cuando se trata del capitalismo podemos reconocer como algo relativamente universal que el desarrollo económico afecta a las tasas de secularización, es decir, a la extensión y relativa distribución de las creencias y prácticas religiosas”. (Casanova, 2012:26).

La cuestión que subraya Casanova en la cita anterior no tiene que ver tanto con la evolución socio-histórica que ha llevado a una diferenciación interna y externa de las instituciones religiosas en el periodo moderno, sino con los estudios que han analizado cómo esas cuatro instituciones que paulatinamente han tomado peso y protagonismo en la esfera social han incidido o contribuido a dar fuerza a la secularización entendida desde su perspectiva clásica. La cuestión es, ¿por qué escasean los estudios que analizan la correlación existente entre cada una de estas instancias y la pérdida progresiva de influencia de lo religioso sobre el todo social si existe un acuerdo más o menos tácito alrededor del hecho de que el auge de estas instancias tiene un efecto directo sobre la secularización de la sociedad? Como señala la cita extraída del texto de Casanova, David Martin (1978) es de los pocos que se plantea llevar a cabo esta tarea y, después de un exhaustivo estudio, solamente encuentra correlaciones entre secularización y capitalismo, un campo que ya había dejado sembrado Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2012).

Los límites del presente artículo no permiten llevar a cabo este faraónico reto que, sin duda, tiene por delante la sociología del hecho religioso actualmente, pero vamos a intentar arrojar un poco de luz sobre esta cuestión a partir de los datos que nos ofrece el *Religion monitor*. Lo primero que debemos señalar es que en los mismos no se lleva a cabo un análisis pormenorizado de la relación actual entre lo religioso y cada una de las cuatro instituciones que señalaba Casanova. Ahora bien, una de las variables que se estudian es la relativa a la ‘diferenciación funcional de política y religión’. Esta variable se aborda a través de dos preguntas:

1. Grado de acuerdo con la afirmación: Solo los políticos que creen en Dios son apropiados para el desempeño de cargos públicos.

2. Grado de acuerdo con la afirmación: Los líderes religiosos deberían tener influencia sobre las decisiones gubernamentales. (Pickel, 2013:26).

Es importante detenerse un instante en los diferentes matices que aportan cada una de estas dos cuestiones y en cómo pueden afectar a la sub-tesis de la diferenciación de esferas seculares y religiosas. La primera pregunta parece tocar tangencialmente la cuestión aquí considerada, pero lo que podría parecer una mínima referencia se convierte en algo significativo cuando aparece el adverbio 'solo'. Sin tener en cuenta la referencia al término 'solo', las respuestas a la pregunta se podrían interpretar desde la perspectiva de lo religioso entendido como un valor entre otros que hace mejor a un político. Esta interpretación pondría, sin duda, el acento tanto en la idea de la diferenciación de esferas, como en la separación entre lo público y lo privado –cuestión esta que desarrollaremos en la tercera sub-tesis que presenta Casanova-. De esta manera y de acuerdo con la doble separación de esferas, lo que se plantearía a los encuestados es si habría algún problema en combinar profesión religiosa en el ámbito íntimo y profesión política en el ámbito público. Ahora bien, el matiz de exclusividad que aporta el vocablo 'solo' hace que la interpretación deba deslizarse desde esta idea hacia la de la creencia religiosa como requisito o atributo principal e indispensable del buen político. Esto significa que lo que realmente se pregunta es si debería existir o no la diferenciación de esferas. La segunda pregunta permite menos interpretaciones que la primera ya que se dirige directamente al meollo de la cuestión: ¿La esfera religiosa 'debe' invadir el terreno de la esfera secular?

Una vez analizadas las preguntas conviene hacer lo mismo con las respuestas. Antes de proseguir, es importante señalar que consideramos que los matices de los que se ha hablado en el párrafo anterior afectan al grado de acuerdo con respecto a cada una de las preguntas. Al realizar una comparativa de las respuestas dadas a las dos preguntas se observa que, en términos generales, y con la única excepción de Israel, la primera pregunta aglutina un porcentaje mayor de respuestas afirmativas que la segunda, esto es, 19'36% de media frente a un 13'63%

Del análisis conjunto de estos resultados podemos extraer dos conclusiones: En primer lugar, que exista entre un 80% y un 87% de desacuerdo en torno a las dos preguntas significa un alto grado de identificación con la idea de la separación de esferas seculares y religiosas; En segundo lugar, y dando voz a los autores que se preguntan si la secularización es una realidad propia o que experimenta una intensidad mayor en Europa debido a sus particularidades socioculturales e históricas (entre otros Berger, 1993; Martin, 2005; o Casanova, 2012) vamos a establecer una diferenciación entre los resultados obtenidos en los países de Europa analizados y los alcanzados en el resto de países. Si nos centramos en la primera pregunta, observamos que no podemos establecer una segmentación que separe Europa del resto de países. Los resul-

tados de Suiza, España y Suecia (por debajo de la media) nos podían animar a ello, pero observando los datos de Gran Bretaña y Alemania (por encima de la media) o Francia (en torno a la media), se llega a la conclusión de que no es pertinente. Ahora bien, en las respuestas dadas a la segunda pregunta sí que se puede establecer una diferenciación. En primer lugar, porque todos los resultados europeos se sitúan por debajo de la media y, en segundo lugar, porque todos los datos son inferiores a los obtenidos por el resto de países (representados por realidades tan heterogéneas como las de los siguientes países: EEUU, Turquía, Israel, Canadá y Corea del Sur).

De este modo, la respuesta a la primera pregunta refutaría –en lo que respecta a esa variable- la tesis de la particularidad del modelo europeo con respecto a la secularización; pero, por otro lado, la respuesta a la segunda pregunta la validaría.

3.2 Declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas

Existe una tendencia a asociar la secularización con esta segunda proposición. “Globalmente considerada, la evidencia mencionada es insuficiente e inestable. No existe consenso a menudo sobre qué es lo que cuenta como religión, e incluso cuando existe acuerdo sobre el objeto de estudio es probable que exista desacuerdo sobre las dimensiones de la religiosidad (afiliación, religión oficial *versus* religión popular, creencias, prácticas rituales y no rituales, experiencias, conocimiento doctrinal y sus efectos conductuales y éticos) que deberían medirse y cómo varias dimensiones debieran jerarquizarse y compararse”. (Casanova, 2012:27)

Casanova plantea que la etiqueta ‘declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas’ esconde tras de sí una excesiva simplificación del fenómeno religioso y de las diferentes formas que puede adoptar en la realidad social actual. ¿De qué creencias estamos hablando?, ¿de qué prácticas?, ¿podemos englobar en una misma idea creencia y práctica religiosa desoyendo el clásico consejo durkheimiano? (Durkheim, 2003b), ¿sólo podemos hablar de religiosidad y religión en términos pasados?, ¿existen formas de religiosidad propiamente modernas?, ¿pueden convivir formas religiosas pre-modernas y modernas en la realidad social actual?, ¿pueden convivir formas seculares y religiosas?

Las preguntas anteriores remiten a un horizonte de complejidad que se aleja de la fórmula ‘declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas’. A continuación, y una vez más a través de los datos que proporciona el *Religion monitor*, vamos a intentar darles respuesta y ofrecer una medida de la certeza de dicha etiqueta.

Sin duda, en las sociedades actuales se ha producido una fragmentación en esa unidad de acción en términos de creencia y práctica propia de las sociedades pre-modernas. El subtítulo del estudio sobre la religiosidad en Gran Bretaña realizado por Grace Davie –*Believing without belonging* (1995)- ofrece una medida de esta

fragmentación, en este caso, a favor de la creencia. Ahora bien, otras autoras como Danièle Hervieu-Léger y Françoise Champion (1986), ponen el acento en la ‘pertenencia’ a lo que ellas denominan ‘comunidades emocionales,’ esto es, entidades que convierten a la religión en una ‘memoria colectiva autorizada.’ Para ellas, el diálogo personal establecido con Dios, base de las formas religiosas modernas, genera a la vez la entrada en crisis de las comunidades parroquiales clásicas y el surgimiento de esas nuevas ‘comunidades emocionales,’ un modelo que combina el *believing* en el que pone el acento Davie con el *belonging* del que hablaba Auguste Comte cuando en el siglo XIX hablaba de “Cristianismo sin Dios” (Comte, 1981).

De esta reflexión parte la propia Hervieu-Léger para diferenciar unos años más tarde entre ‘creencia’ y ‘fe’ (2005), poniendo el acento en la primera como característica de la religiosidad actual, ya que incluye, “además de los objetos ideales de la convicción, todas las prácticas, los lenguajes, los gestos, los automatismos espontáneos con los que estas creencias se manifiestan. Creer es la fe en acto, la fe vivida” (Cipriani, 2011).

Lo analizado en el párrafo anterior debe proporcionar una medida de la complejidad adscrita al hecho religioso en las sociedades actuales. Tratar de encorsetar la religiosidad en una forma tradicional o no afectada por los procesos de cambio social impide obtener una medida real del fenómeno religioso en nuestros días. Como señala Berger (2006, 2014) vivimos en sociedades caracterizadas por el pluralismo. Esto afecta a lo religioso como hecho social que es. Por lo tanto, y de acuerdo con esta idea, lo lógico sería encontrarnos con diferentes modos –a veces complementarios y a veces suplementarios- de ser religioso que conviven en los diferentes espacios de las sociedades actuales.

El individuo está obligado a escoger entre las diferentes instancias que se le presentan, pero nada está escrito acerca del cómo, del cuándo y del cuánto. Es por ello, que los procesos de individualización refuerzan la situación de pluralismo religioso. La ‘religiosidad a la carta’ (Lambert, 2002) exige un menú flexible en el que el comensal tenga diferentes opciones de elección. Así, entre la oferta religiosa encontraremos instancias que privilegien la creencia por encima de la pertenencia y de la práctica, otras que privilegiarán la pertenencia y la práctica por encima de la creencia, otras que ofrecerán un híbrido como el que nos plantean Hervieu-Léger y Champion y otras que pondrán el acento en otros aspectos asociados a lo religioso.

Con el objeto de seguir diferenciando las ideas de creencia y práctica vamos a analizar los datos que nos ofrece el *Religion Monitor* sobre las mismas. En este sentido, la primera cuestión que vamos a analizar tiene que ver con la creencia. En el monitoreo realizado por la Fundación Bertelsmann se les solicitaba a los encuestados una valoración subjetiva de su grado de religiosidad (Pickel, 2013:19). Las categorías

de respuesta ‘no religioso’ o ‘no muy religioso’ se sitúan en una amplia horquilla que va del 12% del caso de Turquía al 72% del caso de Alemania del Este. La excesiva amplitud del intervalo es una muestra de la pluralidad de casuísticas, formas de religiosidad y secularidad e interpretaciones de estas que nos podemos encontrar en las sociedades actuales. Ahora bien, la encuesta también proporciona una serie de datos que van a permitir afinar nuestra mirada sobre la realidad de las creencias en las sociedades actuales.

En primer lugar, si se analizan únicamente los países europeos se percibe que la amplitud del intervalo desciende notablemente, situándose entre el 35% de Alemania del Oeste y el 72% de la Alemania del Este. Como ocurría con la anterior sub-tesis, la variable Europa con respecto al resto de países tiende a funcionar como elemento diferenciador. Es más, si se elimina la diferenciación este-oeste en el caso germano y se lleva a cabo una media con los dos porcentajes, aparece un dato que se sitúa en torno al 53%, esto es, en la media de países como Gran Bretaña (55%), España (53%), Francia (51%) y, en menor medida, Suiza (42%). El único país europeo que escapa a esta lógica es Suecia que obtiene un porcentaje del 69%.

En segundo lugar, es importante señalar también que, incluso en los países en los que el grado de religiosidad es menos elevado, los datos arrojan unos resultados de adscripción religiosa del 30%. Esto aconseja poner en cuarentena, por lo menos de momento, la sub-tesis del declive generalizado de las creencias, ya que en torno a una de cada tres personas en Suecia o una de cada dos en Gran Bretaña se considera ‘religiosa’. Decimos ‘de momento’ ya que, como nos dice Casanova, tendremos que desentrañar qué hay de fondo en la expresión ‘declive generalizado’: la idea de la tendencia inequívoca y gradual de la religión a la desaparición o, por otro lado, y de acuerdo a la diferenciación de esferas que comentábamos en el apartado anterior, la idea de la pérdida de peso de lo religioso en la Modernidad como consecuencia de los procesos de cambio social y del papel asignado al actor social en este contexto. Si lo que hay de fondo es la primera opción, los datos nos llevan a rechazar la sub-tesis; si, por el contrario, es la segunda, se puede afirmar que los índices de creencia religiosa son menores que en otros periodos de la historia.

Ahora bien, ¿la tendencia es claramente descendente? ¿Lo es en todos los lugares? Si ponemos el acento en el caso europeo la respuesta es sí a las dos preguntas. Pero, si por el contrario focalizamos nuestra mirada sobre otras realidades extra-europeas caeremos en la cuenta de que esta sub-tesis interpretada desde la perspectiva de la pérdida general de peso de las instancias de tipo religioso no se cumple en todos los casos. Así, por ejemplo, las personas encuestadas en Estados Unidos, India, Brasil y Turquía se consideran ‘no religiosos’ o ‘no muy religiosos’ en un intervalo porcentual que va del 12% del caso de Turquía al 31% del caso estadounidense. A este grupo podríamos añadir Canadá que obtiene un resultado del 41%.

La heterogeneidad social, cultural, económica y política de los diferentes países que entran en este grupo nos debe obligar a repensar la idea del declive generalizado de las creencias. Del mismo modo y, aunque Martin (1978) observara una convergencia entre la esfera ‘desarrollo económico’ y la secularización, debemos repensarla ya que tanto EEUU como Canadá son dos de los motores de la economía mundial y, en ellos, en torno a seis o siete de cada diez personas se consideran religiosas. Esta es una cuestión que han advertido desde hace tiempo autores de la talla de Berger (2006) o Robert N. Bellah (1967).

Hasta el momento se ha analizado la creencia, pero no se ha comentado nada sobre la práctica religiosa. Esta es una cuestión a la que no le presta mucha atención el *Religion monitor* y que consideramos que es esencial para poder desentrañar las diferentes formas sociales que adopta la religiosidad en la actualidad. Aun así, el estudio de la Fundación Bertelsmann (Pickel, 2013:23) ofrece un dato en el que nos vamos a detener a continuación para, posteriormente, confrontarlo con los obtenidos en términos de creencias. Este es el de la frecuencia con las que las personas rezan al año en los distintos países estudiados. Volvemos a encontrarnos con una horquilla amplia, que se sitúa entre las 45 oraciones al año por parte de los suecos a las casi 300 de los ciudadanos de la India. Como se hizo en el caso anterior, para reducir la amplitud del intervalo, vamos a agrupar los resultados en torno a dos realidades geográficas: Europa y el resto del mundo.

Si se analiza el promedio de oraciones al año en Europa, se cae en la cuenta – como ocurría en el nivel de la creencia- de que los datos son significativamente más bajos que en la mayoría del resto de países estudiados. Por lo tanto, Europa tiene los índices más bajos de creencia y práctica religiosa de acuerdo a los datos analizados. Ningún país europeo supera las cien oraciones al año, aunque la mayoría (España, Gran Bretaña, Suiza y Alemania) se sitúan en torno a esas cifras. Francia y, una vez más, Suecia, son los países que menos oraciones realizan al año. Ahora bien, y de la misma forma que lo hacíamos en el nivel de las creencias, debemos diferenciar entre declive generalizado de las prácticas entendido como una tendencia inequívoca y gradual de la religión a la desaparición y, por otro lado, la pérdida de peso de lo religioso en la Modernidad como consecuencia de los procesos de cambio social y del papel asignado al actor social en este contexto. La respuesta –en términos de la variable que utilizamos para explicar la práctica religiosa- es sí en el segundo caso y, sobre todo, en el territorio europeo. Y es que, a pesar de que las personas no llevan a cabo una práctica ritual-religiosa diaria, también es cierto que llevan a cabo un ejercicio de corte puramente religioso cada cuatro días.

Ahora bien, si estudiamos los resultados que nos ofrece el segundo grupo –resto del mundo- se pueden observar dos ramificaciones claramente diferenciadas: por

un lado está la que conforman India, Brasil y EEUU, que presentan una frecuencia elevada de oraciones al año: entre 215 y 300. Por otro lado, está el caso de Canadá, Turquía, Corea del Sur e Israel, donde los datos son similares a los que se registran en Europa. Como vemos, el caso de Canadá responde a la categorización de Davie, esto es, *believing without belonging*.

Después de analizar los niveles de creencia y práctica religiosa se pueden señalar algunas conclusiones generales. En primer lugar, Europa presenta los niveles más bajos tanto de creencia como de práctica religiosa. En segundo lugar, en términos de diferenciación entre creencia y práctica se percibe (decimos se percibe ya que quizás el índice de oraciones al año no es suficiente para llevar a cabo esta afirmación y necesitaríamos otros como asistencia a los oficios religiosos o dispensa de los sacramentos) un desequilibrio entre la creencia y la práctica a favor de la primera. Pero, para pasar de esta percepción a la afirmación deberíamos dilucidar si la frecuencia de oraciones es un instrumento adecuado para estudiar asépticamente la práctica religiosa o, por el contrario, nos encamina a entender esta desde la perspectiva de una relación personal con Dios –enmarcada en el contexto de los procesos de individualización- y de la entrada en crisis de las formas de religiosidad clásica, ignorando así otras formas y manifestaciones actuales de lo religioso que apuestan por vinculaciones de tipo más colectivo, comunitario -como pueden ser los movimientos evangelistas- o incluso civil.

3.3 Marginación de la religión a la esfera privatizada

Casanova detecta una segunda diferenciación –íntimamente relacionada con la primera- asociada al fenómeno de la secularización: público versus privado. Según esta dialéctica, las expresiones de lo religioso en el contexto actual se deben circunscribir al marco de lo privado, de lo íntimo. Esta proposición que -como nos diría Berger (2006), abre la posibilidad a una convivencia en términos de respeto por el pluralismo religioso- llevada al extremo, nos impide adquirir una consciencia nítida del papel que desempeña lo religioso hoy: “La tesis funcionalista de la privatización se vuelve problemática cuando en lugar de ser una teoría empírica falsable de tendencias históricas dominantes, se convierte en una teoría normativa prescriptiva de cómo las instituciones religiosas deben actuar en el mundo moderno” (Casanova, 2012:30). Pero, a pesar de que podemos afirmar que existe una tendencia social innegable a articular y experimentar lo social -y por ende lo religioso- desde la esfera privada –como han demostrado autores como Thomas Luckmann en *La religión invisible* (1973) o Ulrich Beck en su obra *El dios personal* (2009)-, también es cierto que las manifestaciones de lo religioso en el contexto actual no solo se circunscriben a la esfera privada, sino

que, en muchas ocasiones, o bien se cuelan o bien reclaman voz en la agenda pública como argumentan Bellah (1967) o el propio Casanova (1994).

Si se dirige de nuevo la mirada hacia los datos que ofrece el *Religion monitor* para adquirir conciencia con respecto a esta tercera sub-tesis se puede observar cómo a los encuestados se les pedía que dieran información sobre si habían recibido o no socialización religiosa (Pickel, 2013:25). Para llevar a cabo esta labor, hacemos nuestra tanto la definición como las tipologías de socialización que proponen Berger y Luckmann en su obra *La construcción social de la realidad*: “La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que introduce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad” (Berger y Luckmann, 1995:166).

Antes de continuar con el análisis de esta cuestión nos gustaría introducir una breve aclaración metodológica. Cabría sostener que no es pertinente medir la privatización de lo religioso en base a la socialización recibida, ya que los agentes de socialización pueden pertenecer tanto al ámbito privado como al público. Siendo conscientes de que lo ideal sería que el monitoreo diferenciase entre la socialización religiosa recibida en el espacio del hogar y la recibida en el espacio público –fundamentalmente en la escuela–, consideramos que una de las opciones de respuesta que se habilitan para responder a esta pregunta: ‘en parte’, ofrece al encuestado (y, por lo tanto, al analista) la oportunidad de diferenciar estos dos ámbitos. Es por este motivo por el que, a pesar de lo señalado anteriormente, se procede a analizar esta pregunta con el objetivo de que nos proporcione información para valorar si, con los datos encima de la mesa, se puede sostener la sub-tesis de la privatización de la religión.

Las respuestas afirmativas a la pregunta: ¿Creciste en una tradición religiosa?, aglutinan un porcentaje variable dependiendo del país que analicemos. La horquilla se mueve desde el 82% que comparten España y EEUU al 31% de Suecia o Israel. Como consecuencia de ello, se podría pensar que en esta ocasión no sirve de nada hacer la diferenciación entre Europa y el resto del mundo. Ahora bien, si se omite el valor de España se observa que esta diferenciación sigue funcionando. Exceptuando el caso español, el resto de países europeos analizados se sitúa en un intervalo que reduce claramente su amplitud, situándose entre el 31% de respuestas afirmativas de Suecia y el 55% de Gran Bretaña. Una vez más, los resultados confirman que los niveles más bajos de religiosidad –en este caso de socialización religiosa– los encontramos en Europa.

También debemos señalar que, a pesar de ello, entre un tercio y un medio de los europeos ha recibido socialización de tipo religioso. Si se estudian los datos del resto

del mundo encontramos, en términos generales, resultados que aglutinan un mayor porcentaje de respuestas positivas. Exceptuando Israel y Corea del Sur, que acumulan unos niveles similares a los de Suecia, esto es, en torno al 30% de respuestas afirmativas, el resto de países analizados (EEUU, India, Brasil, Canadá y Turquía) presentan una horquilla que se mueve entre el 62% de Turquía y el 82% de EEUU. Se comprueba una vez más que son datos superiores a los obtenidos en Europa. Si se realiza una sencilla media aritmética entre los puntos extremos de los intervalos de cada uno de los grupos comprobamos que el resultado europeo medio de socialización religiosa se sitúa en el 43% (exceptuando España) mientras que el del resto del mundo se sitúa en el 72%, una distancia considerable.

Otra cuestión interesante es que, a pesar de que el territorio físico europeo es mucho menor que el que ocupa el resto del mundo, los resultados del segundo grupo son mucho más homogéneos que los del primero, tanto si incluimos a España como si no lo hacemos.

La socialización religiosa recibida nos ofrece una medida de la presencia pública de la religiosidad. Una vez más, los datos nos dicen que, a pesar de que existe una tendencia importante hacia la pérdida del protagonismo de lo religioso en la esfera pública, este declive tiene más que ver con las características de la escena social actual –donde representan un papel fundamental el pluralismo y los procesos de individualización– que con la incompatibilidad ontológica entre lo religioso y lo secular. Del mismo modo, y en términos de intensidad, Europa se vuelve a situar por delante del resto de países estudiados en lo que respecta a privatización religiosa, medida a través de la variable socialización de tipo religioso.

Concluye Casanova señalando que “la teoría de la secularización debiera liberarse de tales sesgos ideológicos y liberales y admitir que pudieran existir formas legítimas de religión pública en el mundo moderno, que no son necesariamente reacciones fundamentalistas antimodernas y que no precisan poner en peligro ni a las libertades individuales ni a las estructuras diferenciadas modernas”. (Casanova, 2012:31)

4. Conclusión

El análisis realizado nos lleva a confirmar que lo religioso y lo secular conviven en las sociedades de comienzos del Siglo XXI. Esta afirmación golpea seriamente algunos de los presupuestos fundamentales de la ‘teoría clásica de la secularización’ y, de ahí que, como sociólogos, estemos obligados a realizar un ejercicio reflexivo-interpretativo que permita generar las condiciones necesarias para que los actores sociales puedan interiorizar que lo religioso y lo secular son dos fenómenos que no solo pueden coexistir en espacio y tiempo, sino que de hecho lo hacen. Después del análisis

realizado, si hay alguna sub-tesis de la ‘teoría clásica de la secularización’ que queda anulada esta no es otra que aquélla que comprendía lo religioso y lo secular como realidades mutuamente excluyentes.

La sociología anglosajona en general –especialmente la norteamericana- está embarcada en la tarea de la redefinición de los márgenes de la teoría de la secularización desde los años 70 u 80 del siglo pasado de la mano de autores que hemos ido desgranado a lo largo de este artículo, como pueden ser Berger, Casanova, Martin, Taylor o Beyer, y de otros de los que debemos y queremos dejar constancia en esta conclusión: Rodney Stark (2007) o Andrew Greeley (1985). Como señala el propio Martin: “En el curso de mi argumentación he puesto el acento en el papel de la Historia y de la memoria histórica para sustentar la identidad y las luchas ideológicas por el poder. Pero la historia tiene, como todo lo demás, un doble filo. Usada estratégicamente puede iluminar esquinas oscurecidas por la ideología y arrojar luz sobre lo que ha sido reprimido, ignorado y pasado por alto. Puede socavar suposiciones no examinadas, por ejemplo la crítica de Jonathan Clark de la secularización como ‘una fallida narrativa maestra’. Puede, en combinación con sofisticadas técnicas de análisis, ayudar a establecer un número de modestos cambios seculares, como el declive de la autoridad eclesial o la diferenciación funcional y autonomía de esferas, o la fragmentación de los monopolios religiosos, o el auge del individualismo religioso y la contemporánea desconfianza hacia las instituciones de cualquier tipo, religiosas, políticas, etc. Necesitamos más de ello para ser precavidos a la hora de tratar lo religioso y lo secular como un par no problemático de conceptos mutuamente exclusivos y de una historia tratada como lo que Charles Taylor denomina ‘*subtraction story*’, a través de la que lo religioso retrocede constantemente con el avance de lo secular. La Historia no es una calle de una dirección.” (Martin, 2014:471)

De la misma forma que S. N. Eisenstadt hablaba de modernidades múltiples (2000), después de lo analizado en el presente artículo podemos señalar que existen secularizaciones y formas de sacralización múltiples en la realidad social actual. Formas que coexisten y conviven unas veces en tensión amenazadora y otras en perfecta armonía. Comprender la realidad desde la perspectiva del ‘*clash*’ ya sea este de civilizaciones (Huntington, 2006) o de identidades religiosas y seculares es no dejar espacio para los matices, para las diferentes formas que tienen los agentes y colectivos sociales de entender tanto la realidad como las interacciones que se producen en su seno. Esto es algo que ha ocurrido a lo largo de toda la Historia, pero que se produce aún con más intensidad en la época pos- o tardo-moderna, debido a las características concretas de este periodo.

Nuestro trabajo se ha centrado en reflexionar y poner a prueba tres de los aspectos básicos de la ‘teoría clásica de la secularización’ que propone Casanova en su obra

Genealogías de la secularización, poniéndolos a dialogar con los datos del monitoreo que periódicamente realiza la Fundación Bertelsmann. El análisis realizado nos lleva a reforzar sus conclusiones. La cuestión de fondo no es si la secularización existe, ya que es un fenómeno social fundamental para comprender la época en la que vivimos, sino la necesidad de adaptar los instrumentos con los que la analizamos para así poder devolver a la sociedad una imagen más real tanto de sus manifestaciones concretas como de lo que implican estas.

Beyer (2007) habla de la secularización como un fenómeno global en nuestras sociedades –independientemente de esas manifestaciones concretas de las que hablamos en el párrafo anterior-. Pero esta definición se puede aplicar también literalmente a la religiosidad. Todas las realidades analizadas en este artículo experimentan –del modo en el que lo hemos especificado y de acuerdo a la categorización que propone Casanova- algún grado de diferenciación de esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas; también algún grado de declive de las creencias y prácticas religiosas y privatización o de marginación de la religión a una esfera privatizada. La tarea que propone Casanova no se basa en descartar las tres proposiciones que presenta, sino actualizarlas. Si a esta constatación le añadimos el contexto en el que vivimos, nos encontraremos con una gran pluralidad (Berger, 2006) o heterogeneidad de formas, modos, espacios, ritmos y direcciones que pueden tomar tanto lo secular como lo religioso. Sin lugar a dudas, la lógica de lo secular y lo religioso en las sociedades de comienzos del siglo XXI no es la de la disyunción (o esto o lo otro) propia de las sociedades de las primeras fases de la Modernidad, sino la de la adición (tanto uno como lo otro) o, incluso, hibridación (Bergua, 2005).

Del mismo modo, también podemos encontrar diferentes ritmos y diferentes direcciones en cada uno de estos procesos. Gracias a los datos que proporciona el *Religion monitor* queda clara la existencia de una especificidad europea en lo que respecta a la secularización. Esta especificidad la podemos analizar en términos (entre otros) de ritmo y direccionalidad llegando a la conclusión de que si bien el ritmo de la secularización europea es más intenso, esto no significa que el resto de formas sociales de secularización estén obligadas en algún momento a adoptar ese grado de intensidad, ni tampoco que la forma europea sea o deba ser el modelo de secularización en el que se reflejen el resto de sociedades mundiales o el *u-topos* al que llegar. Por lo tanto, debemos constatar la especificidad europea y, a la vez, alejarnos de razonamientos euro-céntricos. La situación pluralista no invita a respuestas unívocas.

Es por este motivo que nos sentimos más cómodos hablando de secularizaciones o manifestaciones de lo religioso en vez de secularización y religión. La realidad tardo-moderna es politeísta (Beriaín, 2001) a todos los niveles, no solo en lo que respecta a lo religioso. Tanto lo secular como lo religioso están sujetos a lo que Jean

François Lyotard (2006) señala como rasgo esencial de *la condición posmoderna*: el fin de los macro-relatos y la proliferación de micro-relatos.

5. Bibliografía

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max (2001): *Dialéctica de la ilustración*. Madrid. Trotta.
- BAUMAN, Zygmunt (2003): *Modernidad líquida*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- BECK, Ulrich (2009): *El dios personal*. Barcelona. Paidós.
- BELLAH, Robert (1967): "Civil Religion in America". *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96 (1). 1-21.
- BENJAMIN, Walter (2004): *El autor como productor*. México. Itaca.
- BERGER, Peter (1979): *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York. Anchor Press.
- BERGER, Peter (1992): *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*. New York. Free Press.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (1995): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires. Amorrortu.
- BERGER, Peter (2006): *El dosel sagrado*. Barcelona. Kairos.
- BERGER, Peter (2014): *The Many Altars of Modernity*. Berlín. De Gruyter.
- BERGUA, José Ángel (2005): *Patologías de la modernidad*. Oviedo. Novel.
- BERIAIN, Josetxo (2001): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona. Anthropos.
- BEYER, Peter (2007): *Religions in global society*. New York. Routledge.
- CASANOVA, José (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago. University of Chicago Press.
- CASANOVA, José (2012): *Genealogías de la secularización*. Barcelona. Anthropos.
- CIPRIANI, Roberto (2011): *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- COMTE, Auguste (1981): *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires. Aguilar.
- DAVIE, Grace (1995): *Religion in Great Britain since 1945: believing without belonging*. Oxford. Blackwell.
- DURKHEIM, Émile (2003a). *El suicidio*. Madrid. Akal.
- DURKHEIM, Émile(2003b). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Alianza.
- EISENSTADT, Shmuel. (2000): "Multiple Modernities". *Daedalus*, 129 (1). 1-29.
- ELIADE, Mircea (1979): *El mito del eterno retorno*. Madrid. Alianza.
- FRAZER, James (2011): *La rama dorada*. México. Fondo de Cultura Económica.

- FREUD, Sigmund (1984): *Tótem y tabú*. Madrid. Alianza.
- GREELEY, Andrew (1985): *Unsecular man*. New York. Schocken.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005): *La religión, hilo de memoria*. Barcelona. Herder.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise (1986): *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris. Les Éditions du Cerf.
- HUNTINGTON, Samuel (2006): *El choque de civilizaciones*. Madrid. Tecnos.
- LAMBERT, Yves (2002) : “Religion: L’Europe à un tournant”. *Futuribles*, 277. 129-159.
- LUCKMANN, Thomas (1973): *La religión invisible*. Salamanca. Sígueme.
- LYOTARD, Jean François (2006): *La condición posmoderna*. Madrid. Cátedra.
- MARTIN, David (1978): *A general theory of secularization*. Glasgow. Harper and Row.
- MARTIN, David (2005): *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot. Ashgate.
- MARTIN, David (2014): “Secularization: An international debate from a british perspective”. *Society*, 51. 464-471.
- MELUCCI, Alberto (2001): *Vivencia y convivencia*. Madrid. Trotta.
- PICKEL, Gert (2013): *Religion monitor. Understanding common ground*. Gütersloh. Bertelsmann.
- SIMMEL, Georg (2012): *La religión*. Buenos Aires. Gedisa.
- STARK, Rodney (2007): *Discovering god. The origins of the great religions and the evolution of belief*. San Francisco. Harper.
- TAYLOR, Charles (2007): *A secular age*. Redwood. Stanford University Press.
- WEBER, Max (2012): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid. Alianza.
- WUNDT, Wilhelm (2007): *Elements of the folk psychology*. Whitefish. Kessinger.

