

## La “religión”, ¿un objeto sociológico pertinente?

*Patrick Michel\**

“(…) tenho medo da paciente tenacidade das coisas que não gritam nem sangram, que prosseguem ferozmente a sua tarefa inútil até que um parafuso, uma mola, uma roda do motor se avarie: então imobilizam-se em silêncio, a meio de um movimento, de um aceno, de um passo, e fitam-nos fixamente com a expressão inquietante e alarmada dos mortos.”

Antunes (2006 [1980]:181)<sup>†</sup>

UN FANTASMA ATORMENTA al mundo. Y es el fantasma de la religión: “hoy nuevamente, hoy finalmente, hoy de un modo diferente, la gran cuestión todavía sería la religión y lo que algunos se apresurarían a denominar su ‘retorno’” (Derrida, 1996:61). No obstante, el condicional al que Jacques Derrida recurre en estas líneas constituye un innegable llamado a reformular de inmediato el problema: nuevamente, finalmente, de un modo diferente, se está hablando de religión. Pero, cuando se habla de religión hoy en día, ¿“de qué” se está hablando realmente?

Se está hablando, más bien, de legitimación del poder, en el sentido que podía ser de cajón durante el *Ancien Régime*. Al igual que de ese vínculo social en el que se interesaban los Padres de la sociología cuando, apropiándose de

\* Publicado originalmente en francés como “La ‘religion’, objet sociologique pertinent?”, en *Revue du Mauss*, núm. 22, La Découverte, París, 2003, pp. 159-170.

<sup>†</sup> “(…) tengo miedo de la paciente tenacidad de las cosas que no gritan ni sangran, que siguen desempeñando ferozmente su tarea inútil hasta que un tornillo, un resorte, el mecanismo de un motor se descompone: entonces, ellas se inmovilizan silenciosamente, a mitad de un movimiento, de un gesto, de un paso, y nos observan fijamente con la expresión inquietante y alarmada de los muertos.”

la religión, intentaban comprender el funcionamiento de las sociedades que se encontraban en una etapa de aceleración del trabajo de la modernidad. Y, también, de la mezcla de ambos, según dosificaciones que le son propias a cada una de las situaciones específicas nacidas de la descomposición de una antigua legitimidad y de la instauración progresiva de la política moderna.

Hoy en día, la “religión” ya no es, *de una manera globalmente creíble*, el espacio privilegiado donde la violencia se verá legitimada y una comunidad cimentada. Independientemente, incluso del discurso de los responsables religiosos, quienes se esfuerzan por establecer la religión como un espacio privilegiado de paz (y condenan firmemente cualquier instrumentalización de ésta con fines de legitimación de una violencia política),<sup>1</sup> la evolución de nuestras sociedades contemporáneas condujo a una individualización radical de la manera de creer, cuya principal consecuencia es que el individuo ya no acepta que se le dé una respuesta normativa a la demanda de sentido que él expresa. Esta desvinculación entre sentido y norma indica la entrada a un universo plural, donde lo universal ya no presenta entonces dificultades. Al estar regido por la subjetividad, este universo contemporáneo del creer tiene una circulación fluida en todas sus partes, es inmediatamente reactivo a cualquier referencia estructurante, que remita a algún tipo de estabilidad cualquiera, excepto que esta estabilidad se plantee como puramente operativa, por no decir transitoria. El objetivo del creer contemporáneo no consiste en alcanzar una “identidad religiosa” (concebida como “estable”), sino en demostrar que puede ser un creer dentro del movimiento. Por lo tanto, de lo que se trata es de la relación con la experiencia (y con la primacía de esta última sobre el contenido de la creencia), con la autenticidad (y con la primacía de esta última sobre la verdad), con el rechazo a la violencia (y su relación con el creer, que coloca a este último en un espacio “cómodo”, alejado de cualquier obligación y de cualquier norma).

Probablemente, se objetará que la individualización no es un proceso nuevo, la individualidad una invención moderna y el individualismo un descubrimiento contemporáneo. Eso es irrefutable y, de cualquier manera, la cuestión no está ahí. Hoy en día, el estatus enigmático —por decir lo menos— de la “religión” (¿en singular o en plural? ¿sigue desapareciendo o no ha terminado de regresar? ¿es reductible, en última instancia, a lo político? ¿o acaso no sería más bien al revés?) no proviene de la poderosa individualización del establecimiento de la relación con el sentido, sino de *la plena legitimidad social* de ésta. Un fenómeno frente al cual las grandes figuras de la

<sup>1</sup> Como lo demostró la toma de posición de todas las confesiones (con la notable excepción de la Federación bautista del Sur) de Estados Unidos, con motivo de la guerra en Iraq.

sociología, desde Durkheim hasta Weber y desde Tocqueville hasta Marx, no podrían ser de gran ayuda, ya que constituye, si no una novedad radical e inesperada, cuando menos una brutal aceleración del movimiento contemporáneo.

Esta inmensa problemática se extiende, por supuesto, mucho más allá de lo que es posible tratar en el marco del presente artículo. Por lo tanto, nos limitaremos aquí a hacer algunas observaciones sobre la pertinencia de la “religión” como objeto sociológico (o, si se prefiere, sobre las condiciones de esta pertinencia).<sup>2</sup>

En *Qu'est-ce que la religion?* (¿Qué es la religión?), Trigano (2001), muy crítico con respecto a la sociología de la religión, se pregunta si sería posible dejar de pensar la religión a partir del “lleno” (es decir, por antítesis, en términos de escasez, de falta, de necesidad, de compensación), y pensarla a partir del “vacío” (por lo tanto, dentro de las categorías de emergencia y de alteridad); la pregunta que se deriva de esta primera interrogación, muy lógicamente, es: “¿sería eso sociología?” (Trigano, 2001:290). El “callejón sin salida” en el que, según él, se encontraría la sociología de la religión debido, al menos en parte, a la confusión entre lo político y lo religioso “en la modernidad tal como se ha dado” (Trigano, 2001:282-300), ¿acaso conduce a constatar su imposibilidad? En cualquier caso, queda perfectamente claro que la definición misma de la religión constituye, hoy en día, un terrible problema para la sociología. La reciente propuesta de Pierre Bréchon, en nombre del rechazo a un “dogmatismo de la definición”, de una definición de la religión de geometría variable, parece tener el sello de la sensatez (Bréchon, 2000:299-300). De hecho, si se considera que “religión” significa “religiones históricas”, sólo se estaría hablando de casos concretos; en cambio, si se entiende “religión” como lo religioso diseminado que caracteriza a las sociedades modernas, todo —desde el *New Age* hasta el fútbol, desde el rock hasta la ecología, desde la publicidad hasta la conmemoración, pasando por la política— es susceptible de estar relacionado con lo que se llama religión. De ahí surge la idea de utilizar una definición institucional para estudiar las estrategias de los grupos y de recurrir a una definición más amplia con el fin de identificar y delimitar lo religioso diseminado. Sin embargo, esta propuesta también nos lleva, en última instancia, a constatar la inadaptación de nuestro material conceptual para dar cuenta de lo que está en juego dentro del terreno del creer

<sup>2</sup> El presente artículo se inscribe en una reflexión de conjunto que comenzó en Michel (1994) y que continuó, más recientemente, en Michel (1999) y Michel (2001-2002). Nos permitiremos referir al lector a estas fuentes.

contemporáneo, dentro de un panorama cuya señalización tradicional, aunque aún presente, ya no permite la legibilidad.

No obstante, pocos objetos se prestan tanto al conformismo como la “religión”. En primer lugar, porque, como lo escribía Marcel Proust en *Du côté de chez Swann*, “los hechos no penetran en el mundo donde viven nuestras creencias. No les dieron origen; no las destruyen; pueden infligirles los desmentidos más insistentes sin debilitarlas” (Proust, 1982 [1913]:148). En el mismo sentido, Boudon señalaba que las síntesis religiosas resistían mejor que otras la confrontación con lo real, que parecían más propensas que las síntesis científicas a orquestar el olvido de las formas, incluyendo las sociales, que hubieran podido revestir (Boudon, 1986).

La “religión” sigue siendo, de hecho, objeto de reverencia. Muchas personas, sin ser necesariamente religiosas, consideran que la religión lograría eludir, por naturaleza, cualquier conducta que tuviera como objetivo, si no explicarla, al menos delimitarla. O bien consideran —una variante de esta primera idea— que si bien es posible estudiar legítimamente la religión de los demás, de ningún modo se podría someter la religión verdadera —es decir, la de uno mismo— al mismo tratamiento. O también consideran —segunda variante— que para estudiarla bien es importante comprenderla bien y que para comprenderla bien es indispensable “formar parte de ella” y que, si se forma parte de ella, ni siquiera se puede pretender describirla objetivamente (Bourdieu, 1987).

La “religión” aparece, siempre, como un objeto particular que despertará un apasionado interés, ya que uno mismo puede ser religioso o, si no, al menos sufrir los efectos de la relación con lo religioso; o bien porque uno toma partido por la necesidad de luchar de alguna manera en contra de la religión.

Sin embargo, estos dos grupos de ningún modo agotan a las sociedades contemporáneas. La intensidad del interés que la religión suscita en algunas personas efectivamente sólo puede compararse con la indiferencia que muchos le muestran hoy en día (en 1999, sólo 37% de los franceses consideraban la religión como algo “muy” o “bastante importante”, Lambert, 2001:28). Por supuesto que esta indiferencia en realidad quizá encubre —y algunas veces mal— un rechazo a interesarse en ella, ya sea que dicho rechazo proceda de una construcción que tenga como objetivo ocultar un malestar o, tal vez, el temor —si es que uno se interesara— de quién sabe qué burlas... En cualquier caso hay más indiferencia que interés.

Ahora bien, ¿cuáles son los lugares —instituciones, revistas, conferencias—, tanto al interior como al exterior del espacio universitario, donde se invitará a los sociólogos de la(s) religión(es) a presentar sus trabajos, si no son los lugares que, la mayor parte del tiempo, se caracterizan por tener un

*interés* en la religión? Estos lugares pueden ser, muy naturalmente, espacios religiosos, o —lo que es exactamente lo mismo— espacios que se instituyen bajo el signo de un cuestionamiento militante, laico, de la religión. Sin embargo, evidentemente estos espacios están poco dispuestos a admitir cuestionamientos acerca de la pertinencia del objeto que constituye su razón de ser. Y los espacios que estarían dispuestos a hacerlo no se interesan en ello.

En pocas palabras, para que estas cuestiones dejen de ser tratadas de manera conformista sería necesario que las personas que no se interesan en la religión se interesaran en ella.<sup>3</sup> Por ello, estas cuestiones casi siempre se siguen abordando desde la perspectiva deseada por quienes se interesan en la religión, y estas personas, por lo general, sólo tendrán interés mientras dichas cuestiones se traten desde ese ángulo. De hecho, el *mercado* está allí y, obviamente, no se trata de desalentarlo. “El conformismo —nos dice Gillo Dorfles— es peor que el fanatismo, el exhibicionismo, el populismo, el laicismo y el misticismo. O, quizás, en cierto sentido —agrega— los incluye a todos” (Dorfles, 1997).

Si hoy en día nos enfrentamos a “sociedades salidas de la religión”, ¿cuál podría ser la utilidad de una “sociología de la religión”? ¿En qué registro se inscribe? ¿Qué tareas se asigna? ¿Acaso su objetivo es hacer un meticuloso inventario previo a la liquidación, redactar el acta notarial de las modalidades de un desprendimiento total? ¿Acaso aspira a enriquecer a una sociología de las organizaciones por medio de la observación fina de las tentativas institucionales que se llevan a cabo para luchar contra la aceleración de la decadencia? ¿Acaso desemboca entonces, desde una perspectiva sin pretensiones, en una sociología de las minorías? ¿O acaso, por el contrario, desde una perspectiva ambiciosa, desemboca en una sociología del consumo —consumo que por supuesto se refiere al consumo de bienes simbólicos—?

En realidad, la sociología de la religión se encuentra en la situación de un guardia fronterizo a quien se le dice que las fronteras han sido eliminadas. Y probablemente es sólo a la mera existencia de un campo disciplinario institucionalmente reconocido a lo que la “religión” debe el hecho de ser considerada, como tal, como un objeto pertinente (sabiendo que una fuerte lógica orilla a cualquier dispositivo institucional a hacer lo posible por perpetuarse y que, para este fin, le es indispensable no sólo mostrarse productivo, sino también afirmarse como útil).

De manera más general, las ciencias sociales no parecen estar aún en condiciones, en lo que se refiere a la “religión”, de tomar en cuenta, en lo que

<sup>3</sup> La observación también es válida para los medios de comunicación.

es parte de su práctica, el conjunto de consecuencias de procesos que ellas mismas registran con gran exactitud. Quedan, en el fondo, como grandes víctimas de una triple incapacidad para comprender el creer, independientemente del *contenido* del creer, de la *estabilidad* del creer y de la *transmisión* del creer (dicha transmisión, al perpetuar un contenido, le garantizaría una estabilidad). Evidentemente, este enfoque “clásico”, inevitablemente centrado —en última instancia— en la institución, puede resultar útil para delimitar algún aspecto —fragmentario— de los fenómenos a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas. Sin embargo, de atenerse sólo a esto, se estaría dejando fuera lo esencial. Se perpetúa un enfoque del creer en el que, en última instancia, éste se ve reconducido a lo religioso, como si este último constituyera su espacio privilegiado, siendo que se da por sentado que este espacio está a su vez limitado por la institución religiosa, una institución cuyos criterios se utilizan en última instancia para evaluar (y en consecuencia validar) el creer. Se desvaloriza el creer frente a lo religioso, utilizando para delimitarlo los criterios que permitían aprehender una de sus partes. Sólo una de sus partes. Y se trata de una de las partes más radicalmente cuestionadas por esta especie de revolución copernicana que se produjo en la conciencia contemporánea y que será necesario tomar en cuenta en nuestros dispositivos de análisis: en el sistema universal de la creencia, no es la religión la que se encuentra en el centro con el creer girando a su alrededor, sino más bien es el planeta “religión” el que se encuentra en órbita alrededor del sol “creer”, del cual ella sólo puede ser su satélite.

Las dificultades de definición de la religión no sólo se deben a las profundas transformaciones que hoy en día experimentan los escenarios religiosos.

De hecho, el concepto de “religión”, así como también los de “secularización” y de “laicidad” (conceptos asociados al primero), se convierten, en una situación de plena legitimidad social de la individualización radical de la construcción de una relación con el sentido, en conceptos cada vez más oscuros y, por lo tanto, muy poco utilizables, por lo menos mientras se insiste en reconocerles una pertinencia que les sería propia. Quizás, se dirá que, por “religión”, se debe seguir entendiendo —naturalmente de manera vaga y, hasta cierto punto, para garantizar una inteligibilidad inmediata— la cuestión del sentido, su construcción y su marco. Y ¿por qué de ahí volver a poner en tela de juicio un “uso” que permite “llamar a las cosas por su nombre”, al pan pan y al vino vino, y llamar a la cuestión del sentido la religión? Precisamente porque el hecho de llamar “religión” a la cuestión de la construcción contemporánea de la relación con el sentido y de llamar “modernidad religiosa” a las configuraciones concretas que se le asocian equivale a perpetuar la cen-

tralidad de la religión en un sistema en el que no solamente la religión ya no es central, sino que, además, ya no admite, por principio, centralidad.

Desde la misma perspectiva, y en la medida en que nada permite afirmar que un individuo o que un segmento cualquiera de una sociedad cualquiera podría seguir siendo ajeno a la cuestión del establecimiento de una relación con el sentido, por elemental que pudiera parecer esta relación, la distinción entre creyente y no creyente también ha perdido toda pertinencia. En realidad, esta distinción sólo estaba basada en una referencia institucional profundamente quebrantada, si no es que radicalmente descalificada, por las evoluciones contemporáneas del panorama del creer.

De hecho, hemos pasado de un mundo ficticiamente estable, es decir, de un mundo organizado conforme a ciertas estabilidades en las que era posible *hacer creer*, a un mundo efectivamente investido y administrado por el movimiento, en cuya estabilidad ya no es posible por tanto hacer creer. Lo que aquí se cuestiona es la descalificación de la referencia a un absoluto, cualquiera que éste sea. Esta descalificación, que es simultáneamente una constatación y una etapa de un proceso más amplio de desencantamiento (procedimiento central de la problemática weberiana que, sin embargo, hoy en día afecta mucho más directamente a lo político que a lo religioso; lo cual obviamente Weber no podía prever), conduce a una recomposición multiforme que trastorna nuestra relación con el tiempo, el espacio y la autoridad, provoca incertidumbre en todos los criterios que tradicionalmente organizaban las identidades y vuelve a trazar por completo el paisaje del creer, bajo el doble signo del individuo y de lo relativo. Esta recomposición supone, para que se pueda rendir cuenta de ella, la sustitución de un enfoque basado en la producción del creer por un enfoque basado en su recepción; de un enfoque basado en su contenido por un enfoque basado en su circulación; de un enfoque basado en su transmisión por un enfoque basado en sus recomposiciones.

Ante la evolución que aquí se esbozó, existen tres reacciones tipo posibles:

Naturalmente, uno puede alegrarse al considerar que la incertidumbre a la que nos enfrenta esta evolución constituye una formidable oportunidad, un extraordinario avance que nos conduce —para recoger las palabras de Paul Ricœur— a intentar “estar en la verdad” más que a pretender poseerla. Y que, después de todo, sólo permanezca —en una situación de descalificación sistemática y automática de cualquier absoluto de referencia— un absoluto insuperable, rico en promesas y lleno de valores: la ausencia de absoluto (se está hablando de un absoluto global creíble).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Para Dietrich Bonhoeffer, “el ataque de la apologética cristiana contra este mundo que

Por el contrario, se puede lamentar esta evolución. Y, por consiguiente, reiterar la pertinencia —aunque sólo fuera sobre el registro de deplorar la pérdida— de una centralidad de referencia susceptible de volverle a dar alguna credibilidad a las estabilidades desvanecidas.

Finalmente, es posible —siempre y cuando se reconozca el carácter efectivo de esta evolución, y en consecuencia partiendo de la base de la constatación de la pérdida de estabilidad y sin presentar necesariamente el periodo actual como una transición entre una estabilidad perdida y una estabilidad que ha de reconstruirse— forjar instrumentos de análisis que en apariencia refieren al movimiento, pero que en realidad resultan de una referencia disimulada a la estabilidad: instrumentos de análisis que parten de una centralidad implícita de lo religioso y que tienen como objetivo, ya sea de manera consciente o inconsciente, intentar perpetuarla. Evidentemente, esto puede conducir a la idea de que la estabilidad sería sinónimo de solidez y de que la movilidad equivaldría a la precariedad y de que, por lo tanto, no sería posible ser al mismo tiempo sólido y móvil.

En lo que sigue, se ahondará en estos dos últimos tipos de reacciones por medio de ejemplos, es decir, obviamente sin pretender dar cuenta de toda esta materia de una manera exhaustiva.

Cada una de estas reacciones puede ser ejemplificada mediante las tomas de posición que se producen en el espacio público y que emanan tanto de los actores responsables, religiosos o políticos, como de especialistas. En cuanto a la segunda reacción, se pueden contabilizar, entre otras, las declaraciones del cardenal Ratzinger, en *Dominus Iesus*, o las del cardenal Biffi, en su *Carta pastoral* del 12 de septiembre de 2000. El arzobispo de Bolonia ve en “la creciente afluencia de poblaciones procedentes de países lejanos y diferentes, así como [en] la difusión de una cultura no cristiana al interior de las poblaciones cristianas” los dos grandes retos a los que estaría enfrentada la sociedad italiana. Una sociedad que, en consecuencia, estaría definida con base en criterios identitarios estables, donde la referencia católica sería evidentemente central. También, se puede mencionar la salida del cardenal primado de Po-

---

ha alcanzado la mayoría de edad es en primer lugar absurdo, en segundo lugar, de baja calidad y, en tercer lugar, no cristiano. Absurdo: porque se presenta como un intento de llevar a un hombre que se ha convertido en adulto a la etapa de su pubertad, es decir, volverlo dependiente de ciertos elementos de los que ya se había liberado, ponerlo frente a problemas que, en realidad, ya dejaron de preocuparlo. De baja calidad: porque se intenta aprovecharse de la debilidad de un hombre con un objetivo ajeno a sus preocupaciones y al cual no se adhiere libremente. No cristiano: porque se confunde a Cristo con cierto grado de religiosidad del hombre, es decir, con una ley humana” (en *Die mündige Welt*, citado en Corbic, 2002:75).



lonia, Monseñor Jozef Glemp, quien, al tomar la palabra en el marco de un seminario sobre demografía en Varsovia, el 15 de septiembre de 2001, advirtió a su público sobre “un vacío demográfico” que corría el riesgo de ser llenado por los musulmanes (se estima que el número de musulmanes que vive en Polonia asciende a unos cuantos miles), siendo que los polacos “no están dispuestos a aceptar ni otra cultura ni el terrorismo...”<sup>5</sup>

Sin detenernos demasiado en estas intervenciones o en las recuperaciones políticas a las que éstas pueden dar lugar, pasemos a la obra, ampliamente citada y comentada, de René Rémond, *Le christianisme en accusation*. El eminente historiador se indigna por esta “especie de descrédito”, o incluso “de ultrajes”, de la cual sería “víctima una fe cristiana que se dice está en decadencia” (Rémond, 2000:8). Deplora que el papa Juan Pablo II no goce de la simpatía, o incluso del reconocimiento, que deberían valerle sus valientes tomas de posición (en particular, en materia de derechos humanos), ya que —precisa Rémond— “sólo se recuerda de su discurso lo que se refiere a la moral privada, de manera casi exclusiva” (Rémond, 2000:28). Además, en lo referente a las reacciones hacia la actitud de la Iglesia católica frente a las mujeres, lamenta que “nuestros contemporáneos olviden que la Iglesia contribuyó a [su] emancipación” (Rémond, 2000:31).

Por supuesto, se podría destacar aquí que la división no se da entre la Iglesia, por un lado, y “nuestros contemporáneos”, por el otro, dado que hay “contemporáneos” que expresan sus opiniones acerca de este tema al interior mismo de la Iglesia (como aquella religiosa estadounidense que acusó al papa de hacer todo al revés: “besa la tierra y pisotea a las mujeres”) (citada por Vidal, 2001:23). Sin embargo, ése no es el problema, por lo que hay que verlo en dos tiempos.

Por una parte, tal como lo señala René Rémond, el hecho de que sólo la moral privada acapare la atención es, como tal, en primer lugar (y quizás solamente), un valioso indicador del estado de desarrollo del proceso de individualización (y, por lo tanto, de privatización) del creer contemporáneo. Por otra parte, y sobre todo, el hecho de subrayar las contribuciones positivas de la Iglesia católica da lugar, bajo la pluma del autor, a la cuestión de saber si “se puede decir lo mismo del Islam o del judaísmo” (Rémond, 2000:31). Sin embargo, esta cuestión es problemática en muchos aspectos. Más allá de que uno tenga derecho a cuestionarse sobre lo que *verdaderamente* podría aportar o demostrar una comparación, el acto mismo de hacer una referencia a esta comparación no puede dejar de evocar la actitud de una franja del panorama católico francés que, durante los debates suscitados por la película de Martin

<sup>5</sup> AFP, 17 de septiembre de 2001.

Scorcese, *La última tentación de Cristo*, había afirmado que “si fuéramos judíos o musulmanes, nos escucharían”.

Detrás de la fórmula de René Rémond, se encuentra implícita la idea de que el catolicismo, en algunos puntos, tiene un *mejor* desempeño que otras confesiones, y que, aun así, es el blanco de las críticas. Lo anterior equivale, por partida doble, a pensar que hoy en día, en el espacio público, el estatus minoritario sería preferible al estatus mayoritario, y a volver a colocar en la “posición dominante” —que sería (o habría sido) la de la Iglesia católica— el descrédito del cual hoy en día sería objeto. En el fondo, la expresión “posición dominante” (que le debemos a Valadier, 1999) tiende a acreditar cierta automatidad: entre más fuerte fuera la posición dominante, más fuerte sería también el cuestionamiento de esta dominación pasada, por efecto mecánico. De hecho, esta expresión permite esquivar el problema esencial, a saber, *la evolución* que conduce a la progresiva pérdida de credibilidad de toda referencia a una centralidad y, por consiguiente, a constatar la inadap-tación estructural de la institución católica en el panorama contemporáneo del creer.

En última instancia, la posición de René Rémond se reduce a lamentar que lo que una vez fue, ya no sea. Sin embargo, como lo escribe con toda razón Danièle Hervieu-Léger, “inútilmente” se añorará “el tiempo en el que las socializaciones religiosas o ideológicas precoces permitían la estabilización duradera de identidades compactas, claramente diferenciadas unas de otras y socialmente identificables” (Hervieu-Léger, 2001a:104).

Las tesis de esta última autora, relacionadas con la tercera reacción mencionada anteriormente, merecen un detenido análisis. Hervieu-Léger, autora de *La religion pour mémoire* (Hervieu-Léger, 1993), había comenzado ya un importante trabajo al proponer “designar como religiosa esta modalidad particular del creer que tiene la característica de recurrir a la autoridad legitimadora de una tradición” (Hervieu-Léger, 1993:121) y, en consecuencia, definir una religión como “un dispositivo ideológico, práctico y simbólico mediante el cual está constituida, mantenida, desarrollada y controlada la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, 1993:119). Esta propuesta tenía como mérito el hecho de subrayar la manera en que las recomposiciones propias de un campo religioso podían tener sentido para señalar el camino hacia recomposiciones más amplias: muy particularmente, en la conciencia contemporánea, la descalificación del futuro —y la referencia paralela al pasado— en materia de articulación de los registros del tiempo. Como el futuro dejaba de tener sentido inmediato, las sociedades se volvían hacia el pasado. Por supuesto, existía el

riesgo de que, al llevar la religión a la memoria (a una memoria autenticada por una tradición legitimante), se le otorgara un significado religioso a todos los llamados a la memoria.

Otro riesgo es el de convertir el hecho religioso en una entidad pertinente en sí misma. En otro lugar se ha hablado (Michel, 1999) de hasta qué punto las figuras del “peregrino” y del “convertido” (Hervieu-Léger, 1999), que supuestamente permitirían describir el panorama contemporáneo del creer, en realidad tienen el efecto de perpetuar un enfoque de dicho panorama mediante categorías propiamente religiosas que, precisamente, han sido descalificadas por su evolución.

No cabe duda que es indispensable renovar nuestro dispositivo conceptual para permitirle dar cuenta de lo que está pasando hoy en día. Se invitaba a hacerlo a través de la sugerencia de “cartografiar itinerarios de sentido” (Michel, 1993:223-238). Danièle Hervieu-Léger recoge la idea de hacer una cartografía de lo que ella denomina “trayectorias de identificación” (Hervieu-Léger, 1999:78), pero, en última instancia, con el pretexto de describir el movimiento, su análisis vuelve a convertir lo religioso institucional en el espacio privilegiado de agotamiento y de validación de la búsqueda creyente. Así, Hervieu-Léger yuxtapone a la autovalidación de la construcción de la relación con el sentido, que es la característica principal del creer contemporáneo, una “validación mutua”, una “validación comunitaria” y una “validación institucional” (Hervieu-Léger, 1999:177-190). ¿Acaso no existe aquí una confusión entre dos registros que, no obstante, son muy distintos?: la validación, que hoy en día procede exclusivamente del individuo, y la comprobación, cuyo objetivo es confrontar al individuo en lo que respecta a sus elecciones, a sabiendas de que si la comprobación no avala la validación, simplemente se cambiará de instancia de comprobación.

En un artículo publicado en la revista *Futuribles*, Hervieu-Léger (2001a) se empeña en demostrar cómo se articulan hoy en día, en materia de recomposición del panorama creyente (que en el título se extiende hasta la “modernidad religiosa”), los siguientes dos fenómenos: el de la individualización y la subjetivización, por un lado, y el de la desregulación de los sistemas organizados del creer religioso, por el otro. Así, salen a la luz tres fuertes tendencias: entre más se individualiza el creer, más se homogeneiza; entre más se homogeneiza, más los creyentes circulan; entre más circulan los individuos creyentes, más necesidad tienen de que existan “nichos comunitarios”.

El problema es que si bien este enfoque permite explicar una parte del panorama contemporáneo del creer, no podría describir su totalidad. Yves Lambert señala, en la misma entrega de *Futuribles*, que si bien “esta tesis parece corresponder a algunas sensibilidades religiosas que tienen afinidad con

la ultramodernidad, con algunas trayectorias sociales particulares o con esferas de influencia específicas, como las corrientes pentecostistas o carismáticas (...), no corresponde a la situación global” (Lambert, 2001:33).

¿De quién habla en realidad esta sociología? ¿Acaso entran en ella los individuos que actualmente se definen como “sin religión” (58% de las personas entre 18 y 29 años en Francia, 72% en Gran Bretaña, 71% en los Países Bajos [Bréchon, 2001:44-45])? Estos individuos “sin religión” evidentemente tienen su propia “creencia”, al exterior de las tradiciones existentes, que ocasionalmente utilizan, combinándolas, y sin preocuparse necesariamente por pertenecer a un “linaje creyente”, o rechazando la idea de hacerlo, en nombre mismo del creer dentro del cual se reconocen. Tampoco necesitan buscar un “nicho comunitario”, ya que, de cualquier modo, su búsqueda de sentido puede ubicarse o se ubicará bajo el signo de una total irreducibilidad del individuo.

Por otra parte, si bien es cierto que la “dialéctica de la estandarización de los bienes puestos en circulación y de la ultrapersonalización de las formas de presentárselos a los creyentes es una de las características principales de las nuevas corrientes espirituales que se despliegan tanto al exterior como al interior de las grandes Iglesias” (Hervieu-Léger, 2001a:106), se observará que el análisis proviene una vez más (y siempre) del productor-emisor del creer y no del receptor-consumidor de este creer, llevado a un “credo mínimo”, a un “*minimalismo* teológico”, a una “religiosidad *reducida* a los afectos” (Hervieu-Léger, 2001a:105) que “*construye* la relación con la trascendencia a la proximidad afectiva y personalizada con el ser divino” (las cursivas son nuestras).

Admitiendo la posibilidad de atribuirle estos “mínimos” a cierta condescendencia, tenemos derecho a preguntarnos: ¿“mínimo” con respecto a qué?, ¿“reducida” con respecto a qué? ¿Cuál es el criterio? ¿Cuál es el espacio de referencia? Este “mínimo” procede en realidad de un enfoque donde lo religioso se derivaría de lo religioso para encontrar una salida —y su pleno significado— en lo religioso. Sin embargo, nada permite afirmar que la explicación de la adhesión a este “credo mínimo” deba buscarse en un terreno religioso, ni que sea en este mismo terreno donde dicha adhesión pretende producir sus efectos.

De hecho, el rechazo de Danièle Hervieu-Léger, formulado desde 1987, “a aceptar la eliminación de la sociología de la religión del interior de una vasta socioantropología del creer, que captaría de una manera global los problemas y los funcionamientos” (Hervieu-Léger, 1987:28), seguramente va más allá de la simple reiteración de la pertinencia de un campo disciplinario, en cierta forma independientemente de una reflexión sobre la pertinencia del objeto que supuestamente funda su existencia. En realidad, lo que se reitera

es la presencia de un referente —la religión— a partir del cual evaluar y reevaluar las recomposiciones contemporáneas del creer. Y su llamado a la creación de un “Alto Consejo de la laicidad”, emitido como conclusión de *La religion en miettes ou la question des sectes* (La religión en migajas o la cuestión de las sectas) (Hervieu-Léger, 2001b), no deja de hacer eco a cierta concepción del papel de la sociología de la religión, del cual da cuenta adecuadamente el discurso pronunciado en 1998 por James R. Kelly, presidente de la *Association for the Sociology of Religion* (Estados Unidos):

A neo-Aristotelian understanding of social science invites sociologists of religion to appropriately participate in the development, testing, and critiquing of the public theologies sought within ecumenical/interfaith traditions. The Association for the Sociology of Religion is where religious leaders and citizen sociologists especially might expect some sociologists to share some responsibility for the development of a public theology that pursues, without illusion but with committed hope, those most ancient, most elusive human hopes of solidarity, justice, equality, and non-violence. (Kelly, 1999:122)

Una concepción que Régis Debray podría hacer suya, por más paradójico que esto pueda parecer, a pesar de su crítica hacia los sociólogos, “quienes no se remontan a las causas”. “Yo —asegura Debray— intento sistematizar, ubicar los campos de fuerza que a mi parecer atraviesan las épocas de manera perenne y, a veces, con tal persistencia que resulta necesario admitir, al menos hasta cierto punto, que *ahí se manifiesta algo como ciertos invariantes*” (Debray, 2003:90; cursivas mías).

Decir, a manera de conclusión, que ya no hay “religión” sino “religiones” suena a truísmo. “La” religión sólo existía dentro de una relación particular de una sociedad frente a la verdad, dado que el estatus de esta última sólo se vuelve posible por la insularidad ficticia de esta sociedad con respecto a todas las demás, es decir, por la posibilidad de hacer que se crea en esta insularidad. No obstante, esta posibilidad ya no existe. Por otra parte, aunque desde el mismo punto de vista, si, como lo dice muy acertadamente Césari (2000:63) en su excelente estudio sobre la integración sociopolítica de los musulmanes franceses, “las inversiones en el Islam [de los jóvenes de los suburbios] en realidad revelan las búsquedas de identidad que caracterizan a toda la juventud francesa”, esto significa que la religión no constituye, *como tal*, un objeto sociológicamente pertinente. Y, si tanto se desea seguir diciendo “la religión” para designar en realidad a “las religiones”, esta religión no es hoy en día —en una situación de individualización radical de la construcción de la relación con el sentido y de plena legitimidad reconocida a esta

individualización— más que un indicador de recomposiciones más amplias, de las cuales la religión participa, por lo demás, esencialmente como instrumento de gestión. Por lo tanto, la religión sólo tiene sentido como objeto intermediario, como analizador que, utilizado contextualmente, de hecho puede resultar muy valioso.

Traducción del francés al español de Vania Galindo Juárez

Recibido: junio, 2008

Revisado: noviembre, 2008

Correspondencia: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)/Centre d'Études et de Recherches Internationales (CERI) de la Fondation Nationale des Sciences Politiques/37 avenue Félix Faure/75015/París, Francia/correo electrónico: patrick.michel@sciences-po.fr

## Bibliografía

- Antunes, António Lobo, (2006) [1980], *Conhecimento do Inferno*, Rio de Janeiro, Objetiva/Alfaguara.
- Boudon, Raymond (1986), *L'idéologie*, París, Fayard.
- Bourdieu, Pierre (1987), "Sociologues de la croyance et croyance de sociologues", *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 32, núm. 63-1, 1987, pp. 155-161.
- Bréchon, Pierre (2001), "L'évolution du religieux", *Futuribles*, núm. 260, pp. 39-48.
- (2000), "Conclusion", en Pierre Bréchon, Bruno Duriez y Jacques Ion (coords.), *Religion et action dans l'espace public*, París, L'Harmattan.
- Césari, Jocelyne (2000), "Musulmans français et intégration socio-politique", en Pierre Bréchon, Bruno Duriez y Jacques Ion (coords.), *Religion et action dans l'espace public*, París, L'Harmattan.
- Corbic, Arnaud (2002), *Dietrich Bonhoeffer*, París, Albin Michel.
- Debray, Régis (2003), "Penser le religieux", *Magazine littéraire*, núm. 421, París, junio.
- Derrida, Jacques (1996), *Foi et savoir*, París, Le Seuil.
- Dorfles, Gillo (1997), *Conformisti*, Roma, Donzelli Editore.
- Hervieu-Léger, Danièle (2001a), "Quelques paradoxes de la modernité religieuse", *Futuribles*, núm. 260, pp. 99-109.
- (2001b), *La religion en miettes ou la question des sectes*, París, Calmann-Lévy.
- (1999), *Le pèlerin et le converti*, París, Flammarion. [Trad. al español: *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, trad de J. M. Villalaz, México, Instituto Cultural Helénico, 2004.]

- (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- (1987), “Faut-il définir la religion?”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, CNRS, vol. 63, núm. 1 (enero-marzo), pp. 11-30.
- Kelly, James R. (1999), “Sociology and Public Theology: A Case Study of Pro-Choice/Prolife Common Ground”, *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 2, pp. 99-124.
- Lambert, Yves (2001), “Le devenir de la religion en Occident”, *Futuribles*, núm. 260, pp. 23-38.
- Michel, Patrick (2001-2002), “Religion et politique dans un monde en quête de centralité”, *La Revue internationale et stratégique*, Paris, IRIS, PUF, núm. 44, invierno, pp. 33-40.
- (1999), “Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin de siècle”, *Critique internationale*, núm. 3, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 79-97.
- (1994), *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin-Michel.
- (1993), “Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution. Hommage à Michel de Certeau”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 82, Paris, CNRS, pp. 223-238.
- Proust, Marcel (1982) [1913], *À la recherche du temps perdu 1 (Du côté de chez Swann)*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
- Rémond, René (2000), *Le christianisme en accusation*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Trigano, Shmuel (2001), *Qu'est-ce que la religion?*, Paris, Flammarion.
- Valadier, Paul (1999), *Vers un christianisme d'avenir*, Paris, Le Seuil.
- Vidal, Dominique (2001), “L'Eglise à rebrousse-poil”, *Le Monde diplomatique*, Paris, septembre, p. 23.

