



Modernidad y Religión al Filo de Dos Siglos. Una Reflexión Inconclusa

Luis A. Vázquez Pasos¹

*Facultad de Ciencias Antropológicas–Universidad
Autónoma de Yucatán*

Resumen: Modernidad y religión son categorías que actualmente han cobrado inusitado auge, en la reflexión sobre la sociedad en general y la de América Latina en particular. Con el ánimo de contribuir a la discusión iniciada, en este trabajo se analiza la modernidad en tanto concepto metodológico, el significado que ha tenido en los últimos quinientos años de la historia de México, su impacto en la religión y algunos problemas que enfrenta la Iglesia Católica ante dicho fenómeno.

Palabras clave: Modernidad, religión, secularismo, América Latina y cambio social.

Abstract: *To better understand society and Latin American society in particular, modernity and religion are both concepts that have played an unusual interest when doing so. The purpose of this article is to analyze modernity as a methodological concept, its meanings through the last five hundred years in the history of Mexico, its impact on religion and how Roman Catholic Church deals with modernity.*

Key words: *Modernity, religion, secularism, Latin American y social change.*

Introducción

Modernidad y religión son sendas categorías que hoy han cobrado inusitado interés, en la reflexión sobre la sociedad en general y los pueblos de América Latina en particular. No obstante la discusión que han generado estas categorías, todavía quedan muchas preguntas por responder y problemas que resolver. El trabajo que ahora expongo, quiere contribuir a la reflexión iniciada. Desde mi perspectiva, sirve de pretexto para, por una parte, analizar la modernidad en términos de herramienta que incita para pensar sobre ella misma y los sujetos que la posibilitan y, por la otra, explorar su

¹ Agradezco los amables comentarios de Guadalupe Reyes Domínguez a una versión de este trabajo.

relación con la religión. Finalmente, siempre a manera de pretexto, abordo el significado que tiene la modernidad para la Iglesia Católica en nuestros días. Para ello, acudo a la categoría *secularización de la conciencia* de Peter L. Berger (1971).

Pensando la modernidad

La modernidad ha sido una de las características que han definido a la sociedad occidental en los últimos quinientos años. En el sentido lingüístico, es un término polisémico, alude a muchos fenómenos y como tal puede explicarse y abordarse de múltiples formas². Como veremos, independientemente de cómo se dilucide, la modernidad es una realidad subjetiva cuya representación la construye el sujeto. En este ámbito, su definición está vinculada al mismo sujeto, al problema de los imaginarios que aquél construye; y su análisis a los asuntos sobre la subjetividad que estudian la fenomenología y la hermenéutica.

Al abrir dos grandes categorías para ubicar al sujeto en la discusión de la modernidad, anteponiendo los riesgos que ésto implica, para el hombre común esta categoría, tanto por su significado como por los conflictos que conlleva, tiene un referente empírico que se sintetiza en el pasar de lo antiguo a lo nuevo, a lo inédito, a lo que no se había visto, ni oído. Dicho en los términos más coloquiales, lo que antes no había y ahora hay; lo que antes no se hacía y ahora se hace. Ante el nuevo orden, los problemas del hombre común son los relativos a su integración a éste y a su reproducción en él. La transformación del nuevo orden aparece en un segundo plano de prioridades, y queda postergada a la resolución de estas cuestiones.

Para el científico social, la modernidad significa mucho más. Significa pensar la realidad desde el plano de lo empírico hasta el de la abstracción para problematizarla. A través de este ejercicio, la realidad aparece no en cuanto tal, como verdad absoluta; sino en torno a sus múltiples posibilidades de configuración en las que se incluyen sus igualdades y diferencias; en cuanto a sus transformaciones

² El lector podrá encontrar tanto los elementos para una definición de la modernidad, como los enfoques provenientes de la sociología clásica para su análisis en Solé (1976). Una visión contemporánea de esta definición y enfoques los podrá hallar en García Canclini (1989), Beriain (comp.) (1996) y Giddens (1997).

espacio-temporales y los límites subyacentes en estas igualdades, diferencias y transformaciones. Pensar la realidad en los términos anteriores, supone poder describirla y representarla conceptualmente. Como resultado de este ejercicio, la modernidad podría ser la representación conceptual de la realidad social, que el analista elabora para examinar ciertos fenómenos que ocurren en esta realidad, en un segmento temporal.

En ese primer plano de lo empírico, pensar la realidad como el paso, con todas las contradicciones, riesgos y posibilidades subyacentes del antiguo orden socio-político-económico-ideológico, a uno nuevo que se define en la superación de esos factores; supone pensar el tiempo, concebido en términos de historicidad, en que se produce este pasaje y en el cual los componentes del antiguo orden adoptan un signo diferente³.

Siempre en este primer nivel, pero en uno de mayor precisión, estudiar a la modernidad presupone, la construcción, por parte de los sujetos, de nuevas formas de relacionarse, de pensar, de actuar, de organizarse, de hacer las cosas, de concebirse y de identificarse. En este mismo contexto, la modernidad deviene en un problema que por ahora sólo quiero señalar, el cual puede ser examinado desde la perspectiva empírica abstracta. Me refiero a la cuestión de las formas que en cada tiempo y espacio adquieren la conciencia, las identidades y la acción, tanto en lo individual como en lo social. En el segundo plano, el de la abstracción, el analista elabora su propia realidad al mostrarla a través de conceptos y la confirma con las formas, también conceptuales, como se las representa el sujeto observado; las cuales, no necesariamente coinciden con las del observador. Dicho de otro modo, en este nivel, el estudioso transita de la *realidad pensada* a la *realidad vivida*. Misma que, esta última, es igualmente pensada.

Desde la particular perspectiva del científico social, la modernidad puede ser comprendida como parte de las herramientas metodológicas, a las que recurre para el análisis de la sociedad y de los sujetos que la

³ "La modernidad se origina primariamente en el proceso de una diferenciación y delimitación frente al pasado" (Berlain, 1996:10). Al respecto, Giddens dirá: "La modernidad es esencialmente un orden postradicional", (Giddens, 1997:33).

componen⁴. Como categoría analítica, no tiene una sola cara, ni es un evento único. Por el contrario, es un evento múltiple cuyas representaciones son igualmente múltiples. Concebida como herramienta que incita al pensamiento, la modernidad ofrece la posibilidad de disertar de diversos modos a la sociedad, sus sujetos y aún a ella misma. Pero también, de explicar las diferentes maneras en que la sociedad, los sujetos y la realidad se articulan y reconstruyen permanentemente.

Desde la perspectiva anterior, hablar de modernidad significa hablar de los tiempos y de los espacios en los que este fenómeno se concretiza; pero también, en sentido inverso, en el que aquéllos adquieren formas concretas. Del mismo modo, significa hablar de nuevos actores sociales que orientan y dan sentido al nuevo orden, de las relaciones que emergen, nuevos problemas surgidos del paso de uno a otros órdenes y de nuevas categorías de análisis, que permitirán repensar, problematizar y explicar la estructuración emergente, los tiempos, espacios, conflictos resultantes y sujetos que lo orientan.

En el anterior horizonte de interpretación, la modernidad es un proceso en el que se pueden distinguir tiempos y espacios; pero sobre todo, individuos quienes a través de sus interacciones, representaciones e imaginarios establecen, recreándolas permanentemente, las formas que adquieren aquellos conceptos y la propia modernidad. Al concebirla como proceso, podemos hacer cortes temporales y hablar de modernidad temprana, para referirnos a la que se inicia con la primera gran revolución industrial de la modernidad reciente (Giddens, 1997) o de la modernidad como cultura y sociedad de riesgo, de acuerdo con la terminología de Anthony Giddens (1996) y de Ulrich Beck (1996), respectivamente.

Al seguir esta línea de reflexión, la modernidad nos permite articular lo micro y lo macro, o si se prefiere, los niveles individuales y los institucionales. Lo cual no es otra cosa que, por una parte, reconocer que la reflexión sobre la modernidad no sólo tiene sentido a nivel de la

⁴ José María Mardones divide en dos grandes grupos a los analistas de la modernidad. Los neoconservadores, por un lado, entre los que incluye a D. Bell, P. L. Berger, M. S. Lipset, M. Novak y J. R. Neuhas; y los críticos, por el otro, entre los que ubica a J. Habermas, C. Offe, K. Erder y A. Touraine (Mardones, 1996).

estructura social, sino también lo tiene al de las personas que la componen. Por la otra, no es más que poner al individuo en el centro del proceso y con ello concebirlo capaz de insertarse en una sociedad; pero, sobre todo, a un mundo de vida⁵ diferente a la de sus predecesores (Natanson, 1974)⁶, asimilar las transformaciones que trae consigo la modernidad, recrearlas y así construir el nuevo orden que supone dicho proceso. Más todavía, le permite elaborar su identidad o ampliarla⁷, tomando como referentes los códigos simbólicos, redes de relaciones, formas de hacer las cosas, sistemas de creencias, conocimientos, conductas y actitudes que permean y dan sentido a su mundo de vida. En suma, es reconocer que la modernidad y el individuo guardan un estrecho vínculo que imposibilita cualquier intento de hablar de una sin el otro.

Antes de concluir este apartado, quisiera señalar que la modernidad no debe entenderse en términos del *orden y progreso* comtiano. Si bien, a nivel macro, los nuevos órdenes que han emergido en las últimas décadas, lo han hecho en aras de la superación de la vieja estructura y del progreso de las mayorías; a nivel micro no han significado superación de algo, ni progreso alguno y sí, en cambio, la agudización de conflictos que pasaron a ser endémicos y del desorden. Muestras de ello son los fundamentalismos religiosos, el neoliberalismo económico o los regímenes gubernamentales, que bajo el manto de la democracia, la niegan y también la libertad de sus gobernados. En una sociedad de fin y principio de siglo, como la nuestra, la modernidad también tiene sus riesgos. Uno de ellos es la modernidad negativa o, recurriendo una vez más a Beck (1974), la contramodernidad a nivel micro, va contra la "seguridad" del viejo orden y es para muchos generadora de ansiedad e incertidumbre.

⁵ El lector encontrará una comprensión amplia de este concepto en Schütz y Luckmann, 1977.

⁶ Véase Natanson, Maurice (1974), "Introducción", en A. Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrotu.

⁷ Sobre el concepto *identidad ampliada*, véase Vázquez Pasos, Luis A. (1999), *Identidad, henequén y trabajo. Los desfibradores de Yucatán*, México: El Colegio de México.

Los indicadores de la modernidad

En medio de esa multiplicidad de concepciones, y a lo largo de los últimos cinco siglos, los indicadores para definir cuándo una sociedad es o no moderna han variado. Vistos en un sentido eurístico, a través de ellos los analistas han intentado responder preguntas como: ¿Cuándo una sociedad se moderniza?, ¿en dónde empieza y en dónde termina la modernidad?, ¿en qué contextos ocurren este principio y este fin?, ¿quién la define?, ¿cuánto dura?. Sin embargo, como en todas las fuentes, no siempre sirven para dar respuesta a todas estas interrogantes. En nuestro afán por resolverlas, en ocasiones tenemos diferentes argumentos a una misma cuestión. Por ejemplo, la que se refiere al principio de la modernidad. Para algunos autores, tras reconocer que la cronología no puede ser matemática, aceptan entenderla "...como el tiempo que va de la disolución —ya claramente perfilada en el humanismo— del pensamiento medieval hasta finales del siglo XIX, con fuertes estribaciones todavía en el nuestro" (Torres Queiruga, 1998:23). No obstante, para el caso de América, es evidente que se inicia mucho después y que no concluye con el siglo XIX. En nuestro caso, la modernidad se instaura a medida que decae el sistema implantado por los conquistadores españoles y las antiguas colonias se independizan. Sobre el viejo sistema colonial, autoritario y excluyente, se yerguen formas alternativas de organización de la cosa pública. Por primera vez se escuchan las voces que proclaman libertad para pensar y actuar en igualdad de derechos y obligaciones para todos. La modernidad traía consigo sus propias utopías. Lo cual nos lleva a preguntar si es posible construirla al margen de ellas.

Otras respuestas en torno a la modernidad que se desprenden de los indicadores que han servido para definirla y analizarla, son generales. Hacia fines del siglo XIX, el progreso ascendente e irreversible que clamaba el positivismo era, sin duda, la marca indeleble de la modernidad. Para el caso de México, el positivismo estuvo asociado al liberalismo. Es más, los liberales fueron quienes lo introdujeron al país. De tal modo que liberalismo y positivismo se convirtieron en los heraldos que anunciaban la llegada de la renovación a México. Nuevas formas de pensamiento irrumpieron en los círculos intelectuales del país. Las ideas positivistas que recorrían Europa habrían de ser las que los liberales mexicanos empuñarían contra el pensamiento del clero, que permeaba a la sociedad (Zea, 1968) a fin de reducir su influencia en

ella. Cobijadas por Juárez, la Iglesia perdió el poder político-ideológico que había detentado. Esta pérdida fue más patente en la educación. Desde entonces, ésta dejó de ser un acto de fe para transformarse en un acto de la razón.

En el siglo XX la modernidad adquirió nuevo rostro. El progreso continuó siendo su referente. En 1910, México optó por una nueva estructura. El lema maderista: "Sufragio efectivo y no reelección", resumía las aspiraciones de libertad e igualdad que clamaban enormes masas de la población mexicana. Al amparo de dicho lema, parecía que México se incluiría entre los países modernos regidos por gobiernos civiles. A pesar de su revolución, no entró totalmente a la modernidad. Solamente las élites económicas y políticas tuvieron acceso a ella. Igual que otras naciones de América Latina, México continuó con una población mayoritaria asentada en las zonas rurales, analfabeta, cuya economía dependía de la agricultura de temporal, y prácticamente marginada de los servicios de salud y de aquellos de los que gozaban las urbes.

Hacia 1970, la migración rural-urbana, la aparición de cinturones de miseria y el surgimiento del lumpem proletariado en las ciudades, conformaban la muestra más evidente de la exclusión de amplios sectores de la modernidad y el fracaso de ésta en América Latina. Dicho de otra manera, evidenciaban sociedades en las que lo tradicional y lo moderno, en diferentes dosis, permeaban sus distintos ámbitos⁸. La experiencia de los países latinoamericanos nos recuerda que categorías como *tradicción* y *modernidad* no son realidades empíricas que existen por sí mismas; antes bien, son construcciones conceptuales, como diría Max Weber, de tipo ideal.

En oposición a nuestra situación, Estados Unidos representaba el símbolo más inmediato de la modernidad. Hacia ese entonces, las metrópolis norteamericanas crecían, la industrialización era evidente por todo el país, la economía de mercado iba en aumento, los sistemas de comunicación se desarrollaban a pasos agigantados, el ingreso per cápita de sus habitantes les permitía una educación y adquisición de bienes que se traducían en una calidad de vida, inimaginable para

⁸ Al respecto, García Canclini (1989:13) dice que en América Latina "...las tradiciones todavía no se han ido y la modernidad no acaba de llegar..."

muchos latinoamericanos. Todo ello sustentado en la racionalización, democracia y trabajo. Así, los elementos que caracterizaban a la sociedad estadounidense al iniciar el siglo XX, fueron tomados como los indicadores de la modernidad a los que los países del sur debían aspirar.

En los últimos años, dichos indicadores siguen siendo establecidos desde el exterior. Entre ellos, los más evidentes son los relacionados directamente con las políticas neoliberales impuestas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Ahora bien, teniendo en cuenta que estos indicadores aluden a distintos momentos por los que ha pasado la sociedad, se constituyen, a su vez, en instrumentos para analizar la modernidad; vista en tanto proceso y no como un momento determinado del desarrollo de la sociedad. Por su parte, los poseedores del conocimiento, de la tecnología, del capital y del poder político, sean civiles o militares, son considerados como los promotores de la modernidad. Aunque también pueden ser valorados en sentido inverso. La historia nos ha enseñado, al menos la que aprendemos en la escuela primaria, que los científicos, los empresarios y los gobernantes son quienes han impulsado la renovación de sus respectivos pueblos. Hoy, a la lista anterior podemos añadir a los poseedores de los medios de comunicación; sobre todo, a los de los medios electrónicos.

¿Cuáles serán los indicadores para definir y analizar la modernidad del tercer milenio o para repensar la del segundo milenio que concluye?, ¿serán el eficientismo y la calidad total del neoliberalismo?, ¿o los que se derivan de la posibilidad de éxito en una sociedad de riesgo como la nuestra?. Al respecto, también cabría preguntar quién o quiénes establecerán estos indicadores. Yo más bien diría, respondiendo esto último, que seremos nosotros los habitantes de América Latina. Pero para ello, es necesario redefinir la modernidad desde la perspectiva de las historias y las culturas de nuestros pueblos.

Religión y modernidad

Al centrarnos en el componente ideológico que supone todo orden social, la religión ha sido uno de los referentes para examinar el advenimiento de la actualidad. Aunque la religión todavía tiene un peso indiscutible en la vida de no pocos pueblos, sobre todo de

América Latina, es innegable que en la modernidad enfrenta diversos procesos, cuyos impactos van de lo micro a lo macro; pero también de lo macro a lo micro. La secularización⁹ es uno de ellos. A través de este proceso, la religión es, visto en términos de lo micro, junto con sus mitos, ritos y deidades, cada vez menos importante en la vida de los individuos¹⁰. Independientemente de que sea una acción racional o irracional, o de que pueda ser aceptada o rechazada, la religión al momento presente es una decisión personal que hace el individuo al dirigir sus creencias, sentimientos y emociones hacia un ser sobrenatural¹¹.

A nivel macro, la religión se presenta cada vez más como un factor estructurado por la sociedad que la contiene y cada vez menos como un factor estructurante de ella.

En este proceso, el individuo transfiere a su religión los códigos simbólicos y valorativos de su comunidad, no así los de la religión a su grupo. Es decir, hace su religión a imagen y semejanza de su sociedad y de su cultura. Por ello, en una sociedad regida por una economía de mercado, como la nuestra, no resulta raro que la Iglesia Católica no se haya podido sustraer a la mercantilización de sus ceremonias, de sus santos y vírgenes, y de las representaciones de Dios. Con lo cual, estimula el consumismo que combate. En ambos casos, ya sea a nivel micro o macro, la religión ha dejado de ser el eje central que organizaba las vidas de los individuos y de la colectividad, para convertirse en un

⁹ Joachim Mathes sostiene que la tesis de la secularización y las tesis de la compensación y de la integración, a la vez que se complementan, constituyen instrumentos relevantes en la investigación sociológica de la religión. *"En tanto que la tesis de la compensación se refiere al campo microsociológico, y la de la integración al macrosociológico... la tesis de la secularización abarca el campo de la transformación social"* (Mathes, 1971:81).

¹⁰ Son varios los autores contemporáneos que sostienen esta idea. Daniel Bell es uno de ellos. Para él, "...la religión fue el medio para lograr la solidaridad social...como idea y como institución, envolvió toda la vida del hombre en la sociedad tradicional. Pero en la sociedad moderna este espacio vital se ha contraído enormemente. El racionalismo socavó el fondeadero esencial de la religión, la revelación, y el núcleo fundamental de sus creencias fue desmitologizado para convertirlo en historia" (Bell, 1989:161).

¹¹ Sobre la secularización, Daniel Bell dice lo siguiente: "...el mundo social de la religión se comprimó; cada vez más la religión se convirtió en una creencia personal que podía ser aceptada o rechazada, no como destino, sino como cuestión voluntaria, racional o no" (Bell, 1989:151).

elemento más de esta organización, en una institución más de las que se compone la sociedad¹².

Desde la perspectiva anterior, la secularización¹³ es el indicador más fehaciente del advenimiento de la modernidad. Así, el nuevo orden que trae consigo, se define por oposición a la religión; de tal modo que una sociedad será más o menos moderna en tanto sea más o menos secular;¹⁴ es decir, en tanto más o menos esté regida por la religión. En la medida en que los individuos sientan la necesidad de Dios y la religión para darle sentido a sus vidas y orientar sus acciones. Dicho en palabras de Gellner,

...en la sociedad científico-industrial, la fe y la observancia religiosa disminuyen...las doctrinas de la religión están en conflicto con las de la ciencia, las cuales, a su vez, están dotadas de un prestigio enorme... En consecuencia, la fe religiosa decae. Su prestigio disminuye a medida que aumenta el de su rival [la ciencia]... La erosión de la vida comunitaria se refleja, pues, en la pérdida de la fe y de la atracción por el ritual (Gellner, 1994:16-17).

¿Qué significa la secularización?, ¿la disolución total de la conciencia de Dios?, ¿la redefinición de esta conciencia a partir de nuevos planos de interpretación?, ¿o el replanteamiento de los contextos culturales que sustentan la secularización? (Torres Queiruga, 1998). De cualquier manera, independientemente del significado que le asignemos, es necesario tomar en cuenta que la secularización y la modernidad son procesos que hoy se extienden hacia los cuatro puntos cardinales del planeta. Pero también es necesario agregar que su distribución y los ritmos de sus avances no son uniformes (Berger, 1971) y mucho menos homogéneos entre los creyentes; sobre todo entre sectores depauperados, que ocupan los sitios inferiores de la escala social. En ellos es posible observar

¹² Este proceso es lo que algunos autores llaman la desinstitucionalización de la religión. Véase Mardones, 1996.

¹³ Sobre el significado de este concepto, sus usos y aún de sus límites, véase Berger, Peter L. (1971), *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu. Una visión de la secularización en América Latina puede verse Parker, Cristián (1993), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México: Fondo de Cultura Económica.

¹⁴ Para una comprensión más amplia de la relación entre modernidad y religión, véase Mardones, José Ma. (1996), *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander: Sal Terrae.

diferentes expresiones y prácticas religiosas. En unos casos, éstas se registran de acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Pero en otros, aparecen bajo formas sincréticas en las que esas expresiones y prácticas pierden su ortodoxia, al adoptar las expresiones y prácticas de otros cultos¹⁵. Algunos ejemplos serían los seguidores de rituales afroamericanos, tanto en las zonas urbanas como en las rurales; los grupos indígenas de México, Guatemala y Perú, entre otros, cuyo catolicismo está asociado con la agricultura y la tierra en general.

Si anteponemos las premisas anteriores, es posible comprender por qué todavía persisten amplios sectores en las sociedades llamadas modernas, cuyos integrantes se reconocen como religiosos en su versión más tradicional. En estos casos, el individuo puede permanecer en su religión o cambiar a otra. En ambas situaciones, puede ocurrir que resignifique las formas religiosas tradicionales que le presenten, según las nuevas condiciones que envuelven su mundo y su vida, o que resignifique las nuevas fórmulas que le ofrezcan como sustitutos de las antiguas representaciones devotas, con las cuales ordenaba su mundo y le daba sentido a su vida. La secularización, y más todavía, como atribuyen algunos, la pérdida de la religión como fuente de sentido de la vida del creyente, acarrea consigo problemas no resueltos como pueden ser los relativos a la muerte de Dios. La pregunta, si tiene algún sentido hablar de Dios en la modernidad, todavía es vigente. Pero no en cuanto a discutir su existencia, sino, dicho en términos de A. J. Ayer¹⁶, en cuanto a la importancia que reviste hoy el significado de la idea de Dios. El avance de la tecnología, astronomía, cosmografía, física, geografía, biología, fisiología, y el desarrollo que trajo consigo la Ilustración de la sociología, antropología, psicología y la irrupción de la fenomenología y la hermenéutica, despojaron a la religión de las bases materiales, culturales e ideológicas, a partir de las cuales se sustentaba la idea de Dios. Y qué decir de lo que significó el holocausto para los judíos (Armstrong, 1996). En la actualidad, la biotecnología y la ingeniería genética continúan ese despojo.

¹⁵ Al respecto, véase Marzal, Manuel M. (1988), *El sincretismo iberoamericano*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹⁶ (Citado en Armstrong, 1996).

Si todavía tiene sentido hablar de Dios, pese a lo anterior, la pregunta inmediata es ¿en qué términos debemos hacerlo?. O para plantearlo de otra manera, ¿a cuál representación de Dios nos vamos a referir?. La pregunta se puede problematizar si recordamos que cada sociedad, a través del tiempo, ha tenido su propia representación de la divinidad. Lo mismo podríamos decir para cada religión. Aún entre las creencias monoteístas, el Dios hebreo es distinto al del islam, y ambos al de los cristianos. Entre estos últimos, las diferencias entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo Testamento son notables. La representación de la divinidad igualmente varía entre cristianos, quienes incluyen la figura de Cristo en su respectivas doctrinas; por ejemplo, los Testigos de Jehová y los mormones. En el caso de la Iglesia Católica, este problema persiste entre quienes orientan su pensamiento y acción inspirados en el Cristo histórico y los que proclaman el Cristo vivo. Si se deja de lado a la jerarquía, cuyos integrantes tienen su propia imagen de Dios, las representaciones entre los católicos están mediadas por la clase social, escolaridad, cultura e inserción de los fieles en la estructura de su misma iglesia. O, como ha sido llamado en el catolicismo, por la experiencia de Dios que cada uno ha tenido.

Ante esta heterogeneidad, la discusión sobre el problema adquiere matices diferentes; los cuales de algún modo orientan las posibles respuestas. En el caso de la Iglesia Católica, a manera de ejemplo, vale preguntarse ¿cuáles serían las representaciones que orientarían la discusión en este último caso?, ¿las heredadas por la patrística y la escolástica, específicamente del neotomismo?¹⁷, ¿o reflexionar según los referentes del pensamiento de Hegel y Feuerbach, en un extremo, y la teología de la liberación, en el otro?. Una alternativa sería construir esas representaciones, pero insertándolas en la vorágine de la globalización y la informática que nos envuelve. Una opción más, sería introducir dichas representaciones en las demandas de los movimientos ecologistas, de género y en pro de los derechos humanos. Otro tipo de conflictos estrechamente vinculados con el secularismo son el indiferentismo y el ateísmo. O, para decirlo en palabras de Javier

¹⁷ Sobre esta corriente, sus representantes más notables y su evaluación crítica, véase Macquarrie, John (1975), *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Barcelona: Herder.

Sádaba, el ateísmo en la vida cotidiana¹⁸. En ambos, la idea de Dios está ausente. Uno y otro constituyen los extremos de una forma de entender la divinidad y de concebirse ante ella.

La Iglesia Católica frente a la modernidad

La Iglesia Católica no ha estado exenta de los riesgos que entraña la modernidad. Todavía más si tenemos en cuenta que la creencia que predica, y ella, misma se encuentran insertas en la cultura y la estructura de la sociedad. De ese modo, los fenómenos que se registran en ambas repercuten en el quehacer de la religión de aquella iglesia. En este orden, conjuntamente con la secularización de la economía y de la política que trajo consigo la modernidad, la Iglesia Católica enfrenta hoy lo que Peter L. Berger llama la *secularización de la conciencia* (1971).

La secularización de la conciencia nos sirve como categoría para retomar algunos problemas ya mencionados y analizar sendos fenómenos que se entrecruzan y se miran, como si estuviéramos en medio de dos espejos. Uno es la pérdida por parte de la Iglesia Católica del control que ejercía sobre los individuos y la instituciones que la componen. El otro, es la resignificación que hacen sus fieles de la doctrina que de ella aprendieron. Por el lado de la iglesia, este proceso ocurre a medida que deja de tener sentido para ordenar las ideas, acciones y conducta en general del individuo. Tanto en el plano de lo religioso como en el de lo no religioso, o si se prefiere de lo intramundano y lo extramundano,¹⁹ los individuos tienen ante sí otras instancias que les proveen alternativas para orientar sus vidas, pensamientos, anhelos, sentimientos y conductas. En el primer caso, es por demás evidente el tránsito que experimenta la sociedad hacia el pluralismo religioso. En la sociedad plural, la Iglesia Católica pasa a ser una instancia más. Muestras de ello son el crecimiento de las iglesias surgidas de la Reforma Luterana y la irrupción por demás violenta de iglesias pentecostales y de grupos como los Testigos de

¹⁸ (Citado en Torres Queiruga, 1998).

¹⁹ Sobre el uso de estas categorías para el caso de la religión popular en Chile, véase Baeza, Manuel Antonio (1999), "Imaginarios sociales religiosos: intramundanía y extramundanía en la cultura religiosa popular urbana en Chile", XXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Concepción, Chile.

Jehová, los Mormones y la iglesia del reverendo Moon. O bien, la persistencia de religiones sincréticas amerindias y afroamericanas, entre extensas capas de la población de América Latina. En el segundo caso, el plano de lo no religioso, el pensamiento positivista, el Estado benefactor, el nacionalismo, la tecnología, la economía de mercado y aún el arte, ofrecen al individuo formas diferentes de concebirse a sí mismo y al mundo que lo rodea, de rediseñar sus relaciones con el exterior y los demás, de redefinir los códigos culturales aprendidos en su socialización primaria y de reconstruir el mundo, y también la misma idea de Dios. En ambos casos, ya no resulta herejía decir que el individuo ha dejado de regir su pensamiento, conducta y expresiones intelectuales por principios inspirados en la religión. No son pocos los obispos²⁰ y aún el Cardenal Joseph Ratzinger²¹, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el Papa Juan Pablo II²² que así lo han reconocido.

Por el lado del individuo, la secularización de la conciencia tiene lugar conforme se replantea el pensamiento religioso que internalizó —a través de su socialización religiosa—, adquiere otras formas de explicación de sí mismo, del mundo que lo rodea y de su relación con éste y los demás que lo habitan. Vista como proceso, la secularización de la conciencia no necesariamente implica el abandono total de ese pensamiento, ni de las actividades y conductas que de él se desprenden.

²⁰ En su intervención en el Congreso de Profesores de Religión Católica, celebrado en Madrid, el arzobispo de Granada Mons. Antonio Cañizarez Llovera expresó: "El lenguaje sobre Dios, y Dios mismo, ya no cuentan, han pasado a ser insignificantes en el espacio público. Las consecuencias son graves y nos conducen a una quiebra de la humanidad" (*Diario de Yucatán*, 20 de noviembre de 1999).

²¹ Al recibir el doctorado *honoris causa* por la Facultad de Derecho de la Universidad Lumsa de Roma, el Cardenal Ratzinger dijo: "El sentido de lo sagrado ya no tiene casi significado para el Derecho, el respeto de Dios y de lo que es sagrado para los demás difícilmente se convierte en un valor jurídico; se le antepone el valor de la libertad sin confines a la hora de hablar y juzgar. La vida humana se convierte también en algo de lo que se puede disponer, el aborto y la eutanasia ya no quedan excluidos de los ordenamientos jurídicos" (*Diario de Yucatán*, 13 de noviembre de 1999).

²² Durante una de sus audiencias ante peregrinos en la sala de audiencias *Paulo VI* del Vaticano, Juan Pablo II declaró: "A causa de una difundida indiferencia religiosa, o del rechazo de lo que la recta razón y la Revelación nos dicen de Dios, se desvanece en tantos hombres y mujeres el sentido de la alianza de Dios y de sus mandamientos" (*Diario de Yucatán*, 26 de agosto de 1999).

Las razones son múltiples. Una de ellas es la inserción del pensamiento religioso en la cultura del individuo.

Como resultado de ese replanteamiento, el hombre puede darle otro significado a los principios y dogmas religiosos aprendidos, a su idea de la Iglesia y a la misma representación de Dios. La secularización de la conciencia tampoco implica el rompimiento con la Iglesia por parte del individuo. Tales serían los casos de los místicos, de los videntes, de quienes disienten con la jerarquía o, como en el caso de Job, con Dios. En todo caso, dicha categoría significa, igual que Prometeo, la apropiación que el individuo hace de la doctrina y de los poderes que, de acuerdo con la tradición de la misma Iglesia Católica, le fueron concedidos a su jerarquía por la divinidad. Pero también puede ocurrir que sí abandone totalmente sus ideas y prácticas devotas o que se vuelva indiferente ante ellas. Vista como categoría de análisis, la secularización de la conciencia nos revela cómo se produce este proceso, las formas de conciencia resultantes y cómo crece la cantidad de católicos que confrontan su realidad con las enseñanzas de su fe.

Por el lado de la jerarquía eclesiástica, la secularización de la conciencia implica un riesgo adicional a la pérdida del control que ejercía la Iglesia sobre sus fieles y aún para la reproducción de sus funciones al frente de ella. En un sentido amplio, la secularización de la conciencia implica la posibilidad que tienen los laicos para comunicarse directamente con Dios, ser escuchados y obtener su respuesta. A través de esta comunicación, los feligreses pueden confesar sus pecados ante Él, ser perdonados, darle gracias y recibir su merced. O, como en el caso de los bautizados en el Espíritu Santo, predicar el evangelio, bautizar a otros, hablar en ciertas lenguas con Cristo, orar por los enfermos, imponerles las manos, expulsarles los demonios y sanarlos de sus males físicos y espirituales. Es decir, los laicos también pueden *dar lo sagrado* a los demás, con lo cual prescinden de dicha jerarquía.

Ante la situación anterior, la secularización de la conciencia nos revela los esfuerzos que la jerarquía de la Iglesia Católica hace para mantener la obediencia de sus fieles a sus enseñanzas y retenerlos en su seno. En unos casos, su empeño surte efecto. Pero en otros no. Cuando esto último sucede, las alternativas que tienen los fieles no son muchas. Una es quedarse con el dogma, pero adoptando ideas y conductas contrarias al magisterio; las cuales pueden ser producto de su

interpretación de éste. En este caso, la disidencia puede ir desde el simple desacuerdo hasta la total confrontación con dicho magisterio y la jerarquía eclesiástica. La otra opción es, como resultado de esta confrontación, buscar un grupo religioso cuyas doctrinas coincidan con su realidad, ideas y conductas. Más todavía en aquellos casos en los que el individuo recibe alguna sanción por parte de su Iglesia.

Tratando de concluir

Es evidente que la Iglesia Católica ha perdido su centralidad en la sociedad y en numerosos individuos que la integran. Lo que para otras personas, en otras épocas, era *vox dei*, hoy no es más que la opinión de un sector social. Al ampliar la perspectiva del análisis, esta pérdida de centralidad se traduce en la pérdida del poder ideológico que la Iglesia Católica, específicamente su jerarquía, poseía en otros tiempos. Hoy ya no tiene la exclusividad en cuanto dadora de sentido a la vida, pensamiento y conducta de la gente. Otros representantes comparten con ella la oferta de paz, de sanación, de salvación y del encuentro con la divinidad después de la muerte.

La merma de este poder se traduce en la del control sobre la interpretación de su doctrina y la conducta de sus feligreses. En páginas atrás decía que el individuo ha adaptado la religión a su sociedad y su cultura. En este sentido, así como la modernidad en su versión neoliberal ha traído la flexibilización de los sistemas de administración del trabajo y de las formas de producción, la secularización de la conciencia ha dado lugar a lo que algunos analistas denominan *flexibilidad dogmática* (Mardones, 1998). Así, podemos entender la conducta de las mujeres que recurren a anticonceptivos y acuden a recibir la comunión, la de narcotraficantes que asisten a misa o patrocinan la fiesta del Santo Patrono, la de jóvenes que se consideran católicos y se niegan a creer en los ángeles y Satanás, y la de las personas de uno y otro género y de diferentes rangos de edad, quienes interpretan libremente los Mandamientos o dudan del Génesis y del Apocalipsis.

Dicho de otra forma, la modernidad representa para la Iglesia Católica la pérdida de su hegemonía; ya que ahora el hombre prescinde cada vez más de los ejes que le proporcionaba la religión, para ordenar su mundo y darle sentido a su vida. A cambio, recurre a la búsqueda de nuevas directrices con las que habrá de reorganizar su entorno y darle

sentido a su existencia. Las cuales puede encontrar en su propia religión, en otra o fuera del terreno religioso.

Las estructuras sociales y culturales que posibilitaban su centralidad han dejado de tener vigencia entre los individuos. El orden económico está al margen de la religión, el político y el legal también, en tanto que en la vida cotidiana el hombre prescinde cada vez más de ella. Hoy se yergue frente a nosotros la versión neoliberal de la modernidad. En su afán de constituirse en el gran dogma del milenio que nos envuelve, busca construir un orden moral y cultural que lo legitime. La individualización de la religión es parte de esta búsqueda.

Lo antes dicho alude al futuro de la religión en general, y de la Iglesia Católica, en particular, para el caso de América Latina. Al mantener la hipótesis de la consustancialidad de la religión al individuo y su sociedad, surgen un sinnúmero de preguntas. ¿Cuál será el tipo de religión que pervivirá en los próximos tiempos?, ¿será la religión para el consumo de niños y ancianos, en tanto que las grandes masas de la población permanecerán indiferentes?, ¿persistirán las iglesias como las conocemos hoy?, ¿qué idea de Dios predicarán?. Si es así, ¿cómo el individuo se ligará con él?, ¿volveremos a la religión doméstica?, ¿volverán los cristianos a la iglesia primitiva?, ¿será el Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo la alternativa para los católicos?, ¿se impondrán las religiones de oriente a las de occidente?, ¿quién decidirá el rumbo que habrá de seguir la religión?, ¿serán los seglares o la jerarquía los que dictarán el nuevo orden mundial?, ¿la secularización de la conciencia dará lugar al desplazamiento de las jerarquías eclesiales?.

Muchas más son las preguntas que habría que plantear para concluir la reflexión sobre modernidad y religión; por ejemplo, las relativas a la inmanencia y trascendencia de Dios, o las que tendrían que responder por qué, a pesar de que la religión ha perdido sentido, vastos sectores de la población de América Latina continúan practicándola. Efectivamente, muchas más son las interrogantes y respuestas que habría que exponer. Pero si así lo hiciera, como diría Juan el Evangelista, "pienso que ni aún en el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir" (Jn 21, 25).

vpasos@tunku.uady.mx

Recepción: 24 de mayo del 2000.

Luis A. Vázquez Pasos, "Modernidad y Religión al Filo de Dos Siglos. Una Reflexión Inconclusa", Convergencia N° 22, 2000, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

Aceptación: 21 de junio del 2000.

Bibliografía

- Armstrong, Karen, *Una historia de Dios*, México: Paidós.
- Baeza, Manuel Antonio (1999), "Imaginario sociales religiosos: intramundanía y extramundanía en la cultura religiosa popular urbana en Chile", XXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Concepción, Chile.
- Bell, Daniel (1989), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México: Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Berger, Peter L. (1971), *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Beriaín, Josex (comp.) (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona: Anthropos.
- García Canclini, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.
- Gellner, Ernest (1994), *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península.
- Macquarrie, John (1975), *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Barcelona: Herder.
- Mardones, José Ma. (1996), *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander: Sal Terrae.
- (1996), *10 palabras clave sobre movimientos sociales*, Estella, Verbo Divino.
- (1998), *Neoliberalismo y religión*, Estella, Verbo Divino.
- Marzal, Manuel M. (1988), *El sincretismo iberoamericano*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mathes, Joachim (1971), *Introducción a la sociología de la religión. Religión y sociedad*, Madrid: Alianza.
- Natanson, Maurice (1974), "Introducción", en A. Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Parker, Cristián (1993), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Schütz, Alfred y Th. Luckmann (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Solé, Carlota (1976), *Modernización: un análisis sociológico*, Barcelona: Península.
- Torres Queiruga, Andrés (1998), *El problema de Dios en la modernidad*, Estella, Verbo Divino.
- Vázquez Pasos, Luis A. (1999), *Identidad, henequén y trabajo. Los desfibradores de Yucatán*, México: El Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1968), *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hemerografía

Diario de Yucatán, 26 de agosto, 13 y 20 de noviembre de 1999.