

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 1



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DINÁMICAS RELIGIOSAS Y SECULARES EN NUESTRA ERA GLOBAL: MÁS ALLÁ DE LA SECULARIZACIÓN

José Casanova, Georgetown University, Estados Unidos

Antes de entrar propiamente en el tema de las dinámicas religiosas y seculares de nuestra era global, quisiera comenzar con algunas reflexiones sobre el concepto de «postsecularización», que es el tema de nuestro encuentro. Para ello, voy a resumir brevemente las que considero las tesis más importantes de mi libro *Religiones públicas en el mundo moderno* (Casanova, 2000b; edición original: Casanova, 1994)¹, una de las cuales es analítica; la otra, crítico-normativa. La primera consiste en disociar analíticamente lo que llamo los tres conceptos que están mezclados dentro de la idea y la teoría general de la secularización; es decir, 1) secularización como diferenciación institucional secular-religiosa, 2) secularización como declive de las prácticas y creencias religiosas y 3) secularización como privatización de la religión. El primer concepto, que corresponde al concepto original de secularización ofrecido por las ciencias sociales, se refiere a la disociación o diferenciación entre las esferas seculares de la ciencia, la economía y la política y la esfera de la religión. No obstante, en la década de 1960 surge el segundo concepto, el de declive de las prácticas y creencias religiosas, y es ese el que se ha impuesto como el sentido más conocido y del que parten todos los debates dentro de la sociedad acerca de la religión. Mi libro, en realidad, se ocupa del tercer concepto: es una crítica, empírica y normativa, de la tesis de la privatización de la religión. En él muestro, empíricamente, que la idea de que en el mundo moderno la religión deviene un asunto privado (y no solo empíricamente, sino que normativamente debe ser un asunto privado) ya no es cierta, que la religión ha vuelto a la esfera pública a través del profundo proceso que

¹ La traducción al italiano lleva por título «Oltre la secolarizzazione», «más allá de la secularización» (Casanova, 2000a). Hoy día se reconoce que este libro contribuyó a lo que se puede llamar cambio de paradigma, no solamente en lo que respecta a la religión, sino en todas las discusiones sobre secularización, religión y esfera pública, y en las reflexiones críticas sobre el laicismo y el secularismo.

llamo «desprivatización de la religión». Y muestro que, a nivel global, el año 1979 es el año crítico. Ese es el año en que el papa polaco Wojtyła, después de su primera visita a Polonia, logra llevar solidaridad y cambio radical a los países poscomunistas. Ese mismo año es el año de la revolución islámica en Iraq, que ha traído consigo todo lo que ya sabemos; desde entonces, el mundo ya no ha vuelto a ser el mismo: se ha producido el dominio del islamismo global que todavía no sabemos a dónde va. Es también el año de la revolución en Nicaragua, consecuencia de un proceso de décadas (la Teología de la Liberación en Latinoamérica, la transformación de las iglesias católicas en Centroamérica, entre otras cosas). Simultáneamente, la victoria de Ronald Reagan en los Estados Unidos, debido a la vuelta del fundamentalismo evangelista en la política americana, cambió drásticamente la política de ese país, que no ha vuelto a ser la misma desde entonces: la base del partido republicano se ha convertido en lo que se denomina la «derecha de izquierda». Es decir, no solo en el primer mundo (Estados Unidos), también en el segundo mundo (la Unión Soviética) y en el tercer mundo (Medio Oriente y Latinoamérica), se manifiesta este proceso de «desprivatización de la religión» que no ha acabado aún, sino que más bien ha continuado en todas partes del mundo. Eso era lo que yo quería mostrar: que la tesis de la privatización era falsa empíricamente, pero que además era correlativamente problemática. Es decir, la tesis liberal de que la religión debía abandonar la esfera pública, que debía ser una esfera libre de religión, era desde mi punto de vista problemática, y los casos mostraban que la vuelta de la religión a la esfera pública no era un peligro para las libertades democráticas, sino que, al contrario, servía para revitalizar a la sociedad civil, para la reconcertación de muchos países de Latinoamérica y de Europa del Este y que, por lo tanto, había que repensar dicha tesis. En parte fue como respuesta a este proceso que Habermas, el gran teórico de la modernidad secular y de la esfera pública secular, empezó también a pronunciarse sobre el tema de la religión en la esfera pública.

Bien, ¿qué tiene que ver esto con la postsecularización? Como se sabe, hace poco Charles Taylor y Jürgen Habermas recibieron conjuntamente el gran premio Kluge, otorgado por la Librería del Congreso de Estados Unidos, que es considerado equivalente al Premio Nobel en Humanidades. Ambos se han ocupado ampliamente de esta cuestión². Taylor utiliza el concepto «secular» precisamente para resaltar

² Charles Taylor, mientras se ocupa de la Comisión Bouchard-Taylor sobre el acomodamiento de la migración multicultural en Quebec, continúa trabajando en un libro que resume la tesis de la *Era secular*, libro, este último, que empezó a escribir mientras estuvimos juntos un año en el *Wissenschaftskolleg* de Berlín junto con Hans Joas. Habermas, por su parte, investigando de nuevo sobre la cuestión de la racionalidad secular, hubo de reconstruir las narrativas religiosas y los ritos proyectuales religiosos; como fruto de esa investigación dio en Georgetown su charla sobre rito y mito.

la condición presente de opciones múltiples, tanto religiosas como seculares, que todos tenemos, y muchas de sus investigaciones se ocupan de examinar las condiciones de posibilidad de estas opciones múltiples. Por su parte, Habermas usa el concepto «postsecular» precisamente para identificar esa misma condición en Europa después de la secularización. Es decir, el concepto «secular» o «postsecular» es un concepto que solo tiene sentido después de la secularización radical de las sociedades europeas, y por eso es un concepto que tiene sentido en Europa, tal como Habermas lo ha propuesto. Mientras que, en el resto del mundo, es el concepto «secular», tal como lo usa Taylor, el que tiene sentido. Este concepto, por cierto, es muy cercano al concepto original de secular, cuando lo usó por primera vez San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Originalmente, *saeculum* significaba, simplemente, un tiempo indefinido, como *eon* en griego, *per saeculum saeculorum*. Pero Agustín lo usa para indicar este preciso tiempo espacial o espacio temporal (por eso desde ese entonces *saeculum* significa era y, precisamente, mundo), el que corresponde al lapso temporal entre la resurrección y la *parousia*, la segunda venida de Cristo, cuando paganos y cristianos tenían que trabajar conjuntamente por el bien común en la ciudad humana de Roma. Y es ese el concepto con el que nos reencontramos ahora: secular no como lo que viene después de la religión o sin religión, sino como ese marco donde distintas religiones, distintas posiciones éticas, filosóficas y metafísicas pueden construir juntas un bien común, una sociedad civil. Este sentido es distinto y más rico que el concepto original de Rawls y Habermas de la esfera pública secular que quería dejar fuera a la religión. Lo que yo encuentro aquí es, pues, que el concepto «secular» es un concepto europeo que corresponde a la realidad del proceso de secularización de dicho continente, mientras que el otro corresponde a la realidad global del pluralismo religioso.

En su nuevo libro *The Many Altars of Modernity* (2014)³, Peter Berger, uno de los grandes sociólogos de la religión, indica que lo que caracteriza a la modernidad es un pluralismo doble: el pluralismo secular-religioso y el pluralismo religioso. Es decir, no solo los seculares y religiosos tienen que aprender a vivir conjuntamente y a respetarse, sino que todas las religiones tienen, también, que aprender a vivir conjuntamente y a respetarse. Y este pluralismo dual es el que caracteriza a la modernidad o a la era global secular. En respuesta a Peter Berger⁴, mi posición es que la modernidad europea produce el pluralismo religioso-secular, pero no produce el pluralismo religioso. El pluralismo religioso se produce, en realidad, debido al proceso del encuentro de la cultura europea con el resto del mundo, con todas las otras culturas distintas. Es ese encuentro el que forma el sistema del pluralismo

³ Se trata de un libro donde el autor vuelve a sus estudios originales y revisa toda su teoría.

⁴ Esta respuesta la di en la charla que ofrecí en las Peter Berger Lectures, en febrero de 2015.

religioso global en el que vivimos, y por eso tenemos que entender la era global secular como el resultado de un entrecruzamiento de dos rutas distintas: por un lado, la ruta interna europea de secularización, que va de la confesionalización a la desconfesionalización de los países europeos; y, por otro, la ruta externa colonial de encuentro de la cultura europea con otras culturas (sobre todo de la cultura europea católica, porque el primer encuentro de Europa con nuestro mundo fue en el contexto de las misiones globales católicas a todo el mundo). Son estas dos rutas las que hay que tener en cuenta para comprender la era global secular que, como bien dice Taylor, significa la construcción de lo que él llama «el marco inmanente secular» que funciona *etsi Deus non daretur*, «como si Dios no existiera». El mundo de la ciencia y la tecnología tiene que funcionar «como si Dios no existiera», la hipótesis de Dios no se puede usar a la hora de explicar cualquier teoría científica. Lo mismo sucede en el modelo de Estado secular europeo, que debía funcionar *etsi Deus non daretur* precisamente para liberar a las sociedades de las guerras de la religión. Y, naturalmente, lo mismo sucede con los mercados capitalistas y con los medios globales, que también funcionan *etsi Deus non daretur*. En fin, la ciencia y la tecnología, el capitalismo global, el sistema internacional de Estado, etcétera, todos ellos funcionan «como si Dios no existiera». Pero eso no quiere decir que, dentro de ese marco inmanente, las personas funcionen «como si Dios no existiera», y esta es una diferencia fundamental. Fenomenológicamente, este proceso de formación o de construcción del marco inmanente en Europa trajo consigo la secularización de la conciencia europea. Pero en el resto del mundo esto no ha sido así; en el resto del mundo, la modernización va acompañada muy frecuentemente de revitalización religiosa y, sobre todo, de expansión del pluralismo religioso. Como se sabe, lo que caracteriza asimismo a la era global, y el libro de Taylor también lo plantea, es la reafirmación de la importancia de las narrativas. Ante la crítica postmoderna de las grandes narrativas, Taylor responde que a «las malas narrativas hay simplemente que reemplazarlas con mejores». El hombre necesita cuentos, historias, narraciones; no podemos ser solamente seres racionales, somos seres que también vivimos del mito, de la narración, de la historia, y que necesitamos de la historia.

Como es sabido, la narrativa de Taylor comienza alrededor del año 1500, momento en el que el proceso de declive de la religión medieval (de la religión primitiva, tradicional, previa a la modernidad) lleva al desencanto y a la creación de un sujeto que ya no está precisamente abierto a (o protegido de) todo tipo de espíritus y fuerzas supernaturales. A mi modo de ver, esta narrativa está todavía dentro del paradigma de la modernización y, por ello, yo propongo como alternativa el año 1492. Es un año que complica nuestras narrativas de modernización europea y de globalización. 1492 es simultáneamente el año en que los Reyes Católicos expulsan de España a judíos y musulmanes para crear un Estado homogéneo

confesional católico, y ese es el modelo de Estado en España, *cuius regio, eius religio*, que es un Estado confesional que homogeniza a las poblaciones y a la religión territorialmente. A partir de ese momento, toda la Europa del Norte se hace homogéneamente protestante, toda la Europa del Sur se hace homogéneamente católica y en el medio hay tres sociedades (la polaca, la alemana y la suíza) que no pueden simplemente llevar a cabo este tipo de purga etno-religiosa violenta, porque se hubiera desatado una guerra tremenda (tal como, de hecho, se desató en estas y otras sociedades), y que por ello se convierten en sociedades biconfesionales. Pero esa biconfesionalidad también está territorializada en la disociación de los pilares o *Zuilen* en Holanda: el pilar católico, el pilar protestante y el pilar secular; de los *Länder* en Alemania, que son católicos y protestantes; y de los cantones en Suíza, que también son cantones protestantes y católicos. Es decir, el Estado moderno secular no es una solución al problema del pluralismo religioso, o más bien lo soluciona eliminándolo, echando a las minorías religiosas de toda Europa: los católicos del norte, los protestantes del sur e incluso los judíos tienen que marcharse. Ellas encuentran al principio refugio en la *res* política polaco-lituana. ¿Por qué? Porque allí las tres aristocracias —la nobleza prusiana-luterana, la nobleza católica lituano-polaca y la nobleza ortodoxa cosaco-ucraniana— están juntas en el parlamento polaco, y porque las tres clases dominantes son pluralmente religiosas y permiten el pluralismo religioso de la base. De ahí que todas las sendas protestantes radicales y todos los judíos de Europa encuentren refugio allí, y es por esto que, en el siglo XX, cuando viene la *Shoah*, el 80% de los judíos de Europa se encuentran en ese lugar. Este refugio fue temporal; eventualmente, todas las minorías, incluyendo a los judíos, se tendrán que marchar al Nuevo Mundo. Son las sociedades americanas, sobre todo de Norteamérica pero también las sudamericanas, las que aceptan dar refugio a las minorías religiosas.

Lo interesante de la transformación europea es que, después de la modernización (es decir, de la secularización del Estado, cuando el Estado deja de ser confesional y se vuelve secular, y cuando se transforma la soberanía monárquica del rey en la soberanía popular de la nación), no hay, en los países europeos, ningún índice de pluralismo religioso. Lo que sí hay es una transferencia de la religión nacional eclesial al secularismo, pero no hay alternativa de conversión a otras religiones en Europa (esto ni siquiera es concebible). El movimiento en Europa es de la confesionalidad, o católica o protestante, a la secularidad. Esto lo vio muy bien el sociólogo francés Le Bras, con su famosa sentencia: «en el momento en que los campesinos bretones —la zona más religiosa, más católica de Francia— llegan a la estación de Montparnasse, dejan de ser católicos». Esto se explica porque la urbanización, que es signo de modernización, conlleva a la secularización. Y esto es verdad en Europa: modernización, industrialización, educación conllevan a la

secularización de Europa. Pero ya Tocqueville vio que este proceso no se da así en Estados Unidos de América. Estados Unidos de América es un país más libre y democrático que cualquier país europeo, y tiene una alfabetización más alta que cualquier país europeo; sin embargo, es un país mucho más religioso que cualquier país europeo. Y las ciudades americanas no son ciudades seculares, son más bien ciudades de un profundo pluralismo religioso. Ya lo eran las ciudades coloniales (las trece colonias), pero esto se ha ido incrementando con el pasar de los años. Lo interesante, pues, de la diferencia entre Estados Unidos de América y Europa es que la población norteamericana nunca fue confesionalizada a la fuerza. En el momento de la independencia, solo el 20% de la población pertenecía a las iglesias establecidas: la congregacional en Nueva Inglaterra, la presbiteriana en los Estados del Atlántico central y la anglicana en los Estados del sur. En el año 1840, el 80% de la población norteamericana pertenecía a denominaciones religiosas. Es decir, mientras que la modernización en Europa condujo a la secularización, la modernización en Estados Unidos de América estuvo unida al proceso de democratización de masas (*injection in democracy*), de movilización religiosa (que se conoce como «*the second great awake*») y de crecimiento de la sociedad civil y del mercado capitalista, y todo esto ha estado asociado, en Estados Unidos de América, a la revitalización religiosa. Estados Unidos de América se vuelve una sociedad más cristiana mientras más moderna sea, Europa se vuelve más secular mientras más moderna sea, y esta es una diferencia fundamental. Pero esta diferencia debería estar reflejada en las encuestas de opinión pública, y eso no ocurre. Ante este hecho, mis compañeros sociólogos, que quieren probar que la secularización también funciona en Estados Unidos, sostienen que los norteamericanos mienten, que dicen que van a misa más frecuentemente de lo que van, que oran más frecuentemente de lo que en realidad lo hacen, etcétera, y eso para ellos es evidencia de que también hay secularización en Estados Unidos de América. Desde mi punto de vista, si efectivamente mienten, eso es más bien evidencia de que creen que deberían ser más religiosos de lo que son, pero que identifican que ser un buen americano es no ser religioso, y como son conscientes de que no son tan religiosos como deberían ser, mienten. En Europa, si se le pregunta a alguien si es religioso, probablemente responda: «Que Dios lo prohíba, qué dice usted, yo soy un europeo, ilustrado, moderno, secular», y sabemos que mienten. En España, por ejemplo, la última encuesta indica que hay todavía más de un 30% de la población que va a misa regularmente, pero a la vez que hay menos de 20% que dicen ser religiosos; es decir, incluso la gente que va a misa frecuentemente no quiere reconocer que es religiosa, porque ser religioso en Europa no está bien visto. Y de ahí precisamente la diferencia: en Europa, el no ser religioso es lo normal y más bien ser religioso exige una actividad reflexiva consciente, exige coraje. La juventud europea, para

ser religiosa, tiene que tener coraje e ir contra la corriente. En Estados Unidos de América es al revés: es la juventud secular la que no cree en el agnosticismo, la que tiene que tener coraje para no creer en un ambiente en el que la gente exige que ser buen americano es ser buen creyente, independientemente de la religión que sea.

Lo importante de todo esto es que en Estados Unidos de América (y este es un fenómeno que luego llegó a Latinoamérica y más tarde al resto del mundo) el modelo europeo de iglesia y secta desaparece y aparece un fenómeno institucional nuevo: la denominación religiosa (*religious denomination*) que no se puede traducir fácilmente a ningún idioma europeo. Cuando se lo traduce, se utiliza el término iglesia, pero denominación es lo contrario que iglesia; o se utiliza el término secta, cuando la denominación tampoco es una secta; o como confesión, que es el término contrario, porque la confesión es obligatoria desde arriba. La denominación es una asociación voluntaria de individuos que se da un nombre a sí mismo, precisamente una denominación, y que es reconocida como tal por los otros. Los estadounidenses están siempre preguntándose: «¿qué eres tú?», y responden «yo soy baptista, soy metodista, soy católico, soy judío, soy musulmán...». Eso es la denominación: el nombre que yo me doy, a mí, como miembro de un grupo, y el nombre por el que otros me reconocen. La denominación, pues, no viene del Estado. En Estados Unidos de América, el Estado no tiene derecho a preguntarle a ninguno de sus ciudadanos a qué denominación pertenece o qué afiliación religiosa tiene, y es por eso que no tenemos ninguna información oficial. Ni al censo ni a la oficina de migración se le permite preguntar a nadie cuál es su religión, y esto se hace justamente para proteger la libertad religiosa, para que ninguna religión pueda ser discriminada. Es decir, el Estado americano es secular precisamente para proteger la libertad y el pluralismo religiosos. El Estado secular americano y el Estado laicista francés son, pues, dos modelos muy distintos de Estado secular. Y este modelo dual se reproduce a lo largo del mundo: en el mundo musulmán se encuentra el Estado laico turco y el Estado que también se llama laico en Senegal, al que llaman el «laicismo bien entendido». En ambos casos, lo que se busca precisamente es proteger el pluralismo musulmán, proteger a las distintas fraternidades o hermandades musulmanas, impidiendo que haya un Estado que imponga una ortodoxia musulmana sobre ellos. Y con ello se protege también el pluralismo intermusulmán (a los católicos y a otros grupos religiosos). Lo mismo sucede en Indonesia: es un Estado secular-musulmán para proteger el pluralismo religioso indonesio. Lo que quiero decir con todo esto es que el modelo dual de una modernidad que seculariza y solo produce un pluralismo religioso-secular y de una modernidad que conduce al pluralismo religioso es, sobre todo el segundo, un proceso colonial. En Latinoamérica se intentó confesionalizar al Estado, se forzó a los indígenas a hacerse católicos sirviéndose de la violencia y de la extirpación

de idolatrías (eso es lo que, naturalmente, hizo sobre todo el imperio colonial español, aunque también el portugués), pero esta primera confesionalización estaba, en el fondo, llena de interculturalismo religioso entre el *acolitismo*, las religiones indígenas y las religiones afroamericanas que llegaron luego a América. Y aunque oficialmente las naciones latinoamericanas siguieron siendo católicas, o los que se convirtieron en estados laicos siguieron siendo católicos (con excepción de Uruguay, que es un país latinoamericano con un Estado laicista y una sociedad secularizada), lo que encontramos en América desde la década de 1960 es un ascenso del pluralismo religioso⁵.

Sobre este punto, podemos hacer una comparación entre Quebec y Brasil, dos sociedades que eran confesionales católicas y que desde los años 60 se han hecho posconfesionales, se han hecho seculares, pero con dos dinámicas radicalmente distintas. Quebec había sido la sociedad más religiosa de toda Norteamérica (más que Estados Unidos, y más que el resto de Canadá), era una sociedad homogéneamente católica y confesional. Pero, a partir de la revolución silenciosa de los años 60, se ha convertido en una sociedad laicista secular, incluso en la sociedad más secular de toda Norteamérica. La gente que practica la religión católica en Quebec es hoy en día una minoría muy pequeña. En el último plebiscito para la independencia de Quebec, no había correlación entre votar por la independencia y casi ningún otro indicador social (ni género, ni clase social, ni rural-urbano, ni edad). El único predictor era si se iba frecuentemente a misa: quienes iban frecuentemente a misa, no tendían a votar por la independencia; quienes no iban a misa, tendían a votar por la independencia. Y solo cincuenta años antes el nacionalismo *québécois* era católico; es decir, la transformación de un catolicismo católico, que definía a los *québécois*, a un catolicismo laicista secular en una sola generación es precisamente la transformación secularizante europea. Por cierto, los anglocatólicos, como Charles Taylor, no fueron secularizados; los anglocatólicos, que eran católicos pero que no eran parte del catolicismo nacional *québécois*, se han hecho nacionalistas pero no se han hecho laicos⁶. Por su parte, Brasil también se ha desconfesionalizado, también se ha convertido en una sociedad ya no católica. De más de 90% de católicos en los censos de la década de 1960, ha pasado ahora a un 62 o 63% en el censo de 2010. Pero los seculares, los agnósticos, los sin religión solo son el 8,5%, también con una gran brecha masculino-femenina (los hombres mucho más que las mujeres).

⁵ En Lima, si uno va hoy en día del centro de Lima al aeropuerto, podrá encontrar por lo menos 30 iglesias distintas: pentecostales, evangélicas, la iglesia de Dios neopentecostal brasileña, etcétera. Esto no era pensable hace 100 años en ningún país latinoamericano.

⁶ Charles Taylor, reconocido como gran intelectual público, es, como sabemos, el gran constructor de la concordia entre Quebec y el resto de Canadá; de alguna manera, se puede decir que salvó la República de Canadá con sus intervenciones.

Esta diferencia de 90% a 60% se ha llenado con un pluralismo religioso tremendo. Nueva York, Sao Paulo, Johannesburgo, Singapur, Hong Kong, todas ellas son sociedades con una explosión de pluralismo religioso. Entonces, la tesis de Le Bras de que la modernización lleva a la secularización claramente es falsa, la modernización lleva hoy en día a la explosión del pluralismo religioso en todo el mundo.

Para finalizar, debemos preguntarnos: y todo esto, ¿qué quiere decir? Para nosotros, para la percepción de la Iglesia, sobre todo con vistas a una estrategia de evangelización, quiere decir que no se puede tener una idea simple de cuál es el problema, de cuál es el reto al que se enfrenta la Iglesia católica, el pueblo de Dios. No es lo mismo evangelizar a agnósticos, ateos, seculares sin religión o convencidos sin religión, porque han tomado esta como una opción reflexiva, se han salido de la religión reflexivamente, que evangelizar a otros que simplemente no tienen religión porque son ateos prácticos, hedonistas, utilitarios, que viven el día a día sin pensar, sin reflexión. Ni tampoco es lo mismo evangelizar a aquellos que dicen «yo soy espiritual, no religioso, porque tengo dudas respecto de todas las instituciones, no solo religiosas; yo soy anti-institucional, y por ello anti instituciones religiosas». O a aquellos que han encontrado otras opciones religiosas. No se puede, entonces, tener la misma pastoral de evangelización. Pero esto quiere decir también que la Iglesia, el pueblo de Dios como dice el papa Francisco, tiene que ser el mismo en cada evangelización, porque el pueblo de Dios mismo es plural, pluralista. Y esta es la gran ventaja de la Iglesia católica. A mi parecer, una de las equivocaciones de la Iglesia católica en los últimos veinte o treinta años ha sido no aprender de las teorías sociológicas americanas, que explican por qué las iglesias conservadoras crecen mientras que las iglesias liberales decrecen. Este fenómeno tiene sentido en un mercado pluralista protestante, en donde precisamente hay cientos de denominaciones protestantes compitiendo unas con otras; hay aquellas que son más activas y que atraen más clientes o fieles. Pero la ventaja que tiene la Iglesia católica es su gran pluralismo: es una iglesia para justos y pecadores, para todos; es decir, una iglesia que tiene la espiritualidad dominica y franciscana, jesuita y del Opus Dei, de la Teología de la Liberación y de la Comunión y Liberación, de la Comunidad de Sant'Egidio y de los Focolares. Esto explica por qué el país latino europeo que sigue siendo el más religioso y el menos secularista es Italia. Esto no se debe, como se ha dicho, a que el Papa habite allí y sea él quien dicte lo que hay que hacer; por el contrario, justamente el que el Papa resida ahí conlleva a que no haya un nacionalismo católico italiano. No hubo confesionalización italiana y hay mucho más pluralismo religioso en Italia que en cualquier otro país católico del mundo. De ahí que en casi cincuenta años hayan aparecido múltiples movimientos religiosos, todos en direcciones muy diferentes, y esto ocurre porque hay un pluralismo de base que no está organizado por los obispos. Entonces, la ventaja de la Iglesia católica

es precisamente su pluralismo, un pluralismo que no corresponde solo a cada país, sino a la era global en general. El catolicismo filipino, por ejemplo, puede responder mejor al pentecostalismo filipino que cualquier otra doctrina; de la misma manera, los carismáticos brasileños pueden responder mejor al pentecostalismo brasileño que cualquier otra doctrina. Se trata de un pluralismo católico global que está basado precisamente en estos procesos de interculturación que tuvieron lugar en la primera fase de la modernización. Esta riqueza intercultural de la Iglesia católica global podría haber sido mucho más fuerte si no se hubiera suprimido a los jesuitas, que practicaban un modelo de interculturación del catolicismo con los ritos de otras culturas ya desde los siglos XVI y XVII (lo hicieron con el catolicismo chino, el japonés, el indio, el guaraní, etcétera). José de Acosta, por ejemplo, en el catecismo de Lima (que es equivalente al catecismo de Trento), hizo traducir el catecismo del latín a tres idiomas (al español, al quechua y al aimara), porque, como él mismo dijo, «para evangelizar al indio no hace falta hispanizarlo, se puede evangelizar con el quechua y el aimara sin hispanizarlo, sin colonizarlo». En eso consistió también el experimento guaraní, fue precisamente un experimento de inculturación religiosa sin colonización hispana. Todo este esfuerzo, por desgracia, fue destruido por el proceso de romanización introducido por la *propaganda fidae*, que se creó precisamente para quitar las misiones de los que eran los dos modelos alternativos: el modelo de los nacionalismos católicos (o hablo portugués, o español, o francés) que competían entre sí, y ese otro modelo de coordinación sin centralización basado en el pluralismo intercultural de los jesuitas. Este último modelo fracasó, porque cuando los jesuitas regresaron a Roma ya no tenían ese poder. Los jesuitas se habían convertido en los agentes de la organización global, del pluralismo global católico, ecuménico. Fue el primer pentecostés global, y tenemos que mantener esa catolicidad, que nos da una ventaja enorme en nuestra era secular global.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter (2014). *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlín: De Gruyter.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2000a). *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Boloña: II Mulino
- Casanova, José (2000b). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.