

Función Pública del Catolicismo: La Secularización en Chile.

Javier Cifuentes Ovalle.

Sociólogo en proceso de titulación, Universidad Alberto Hurtado. Pasante en Centro de Estudios del Desarrollo año 2012. Contacto: javiercifuentesovalle@gmail.com

En el presente artículo quisiera aportar con algunas reflexiones desde la disciplina sociológica acerca de la función pública de la religión en Chile. Para aquello me serviré de tres fuentes principalmente: (1) la revisión de la teoría de la secularización por parte de la sociología de la religión que realiza José Casanova, (2) el análisis de Francisco López acerca de la Iglesia Católica en Chile, finalmente (3) los datos de mis propias investigaciones (e intuiciones) referentes a nuevas luces en torno a la participación de laicos en Chile. La tesis que sostengo en esta oportunidad es que en nuestro país estaríamos viviendo un proceso de desprivatización de la religión desde la sociedad civil, donde se abre un nuevo escenario, católico específicamente, en la esfera pública.

1.- Secularización es mucho más que “menos” religión

El concepto “secularización” pertenece a uno de los más selectos grupos de categorías en la filosofía y las ciencias sociales, a aquellos que por sí solos tienen estantes y estantes en bibliotecas. A aquellos que, según los ánimos del contexto, puede llevar a acaloradas discusiones, que puede ser objeto de argumentos para apologías o ataques en tribuna pública o, aun más, justificación para el uso de la violencia con tal de que “la verdad” prime por sobre los criterios del resto. Por tanto, el abanico de posibilidades para aproximarse al fenómeno de la secularización es muy amplio. Hay quienes lo utilizan creyendo que es el gran concepto que se desarrolla en la modernidad, otros que proponen que sólo debe ser tenido en cuenta para hablar de religión. Algunos autores lo han utilizado de manera más abstracta sin atenerse a datos empíricos, mientras que otros, meticulosamente, han producido datos para comprobar o falsear hipótesis respectivas. Es un concepto que no deja de tener significado político. Según el matiz y el propósito que cada autor le añada, estará tratando de aclarar su “trinchera” intelectual. Además, como en todo, es un fenómeno que no se puede tratar de manera objetiva, porque la carga emocional (a veces espiritual o anti-espiritual) lo lleva a recorrer senderos, muchas veces, contrapuestos.

En un comienzo, en el s.XVII, luego de la Reforma Protestante y las posteriores guerras de religión, “secularizar” (del latín medieval *saeculum*) se refería al traspaso de bienes y territorios religiosos (Iglesia) al dominio laico (Estado). La misma finalidad con la que se le ocupa cuando una “persona religiosa” (de oficio religioso) deja el claustro y comienza a vivir en “el mundo”. De sacerdote “religioso” pasa a ser sacerdote “secular”. Después, con el transcurrir de las décadas, se trató de una “lucha cultural”; quienes hablaban de secularización eran justamente los que tenían las mayores discrepancias con la Iglesia y la Religión. Eran quienes querían mermar, de alguna manera, la capacidad eclesial-religiosa de influir en las capas sociales. A pesar de todo, el concepto de secularización, como categoría filosófica-científica, vendría a aparecer recién a principios del s. XX.

José Casanova (1994) plantea que existen tres tesis encubiertas, distintas, confundidas y desplegadas en la teoría de la secularización. A saber, secularización implicaría: 1) Autonomía y diferenciación de esferas e instituciones antes religiosas; 2) Declive en la creencia y práctica religiosa; y 3) Privatización de la religión. La primera, de la diferenciación, es el núcleo válido e irreductible del fenómeno moderno de la religión en la

sociedad. En palabras del autor: “*la diferenciación y emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas perdura como una tendencia estructural moderna general*” (2004: 287). Esto quiere decir que la segunda y tercera tesis sobre secularización, decadencia religiosa y privatización, más bien son opciones históricas, pero no coletazos ineludibles como se supone, de la diferenciación de las esferas.

A nivel histórico son 4 procesos y transformaciones los que caracterizan la relación entre religión y modernidad: 1) La Reforma Protestante, que produjo una pluralización dentro del campo de la religión, disputándole terreno a la otrora una, santa y universal Iglesia (que desde el quiebre se conoce como “católica”, “apostólica” y “romana”); 2) la emergencia del Estado-nación moderno que comenzó a monopolizar el uso legítimo de la violencia; 3) la extensión de la empresa capitalista que “reemplaza” la ética católica fraterna y tradicional por la de un comportamiento económico competitivo y de acumulación; y 4) la consolidación de las primeras revoluciones científicas que demostraron que había un método nuevo y autónomo al de la teología, de verificar y llegar a la verdad. En general, fueron estas cuatro mutaciones las que destronaron la civilización de la cristiandad de la Edad Media.

Estos procesos no se llevaron de forma homogénea y lineal, por lo que dependiendo de la variable espacial (país, continente) y temporal (momento histórico) se debería hablar más bien de modernidades múltiples y secularizaciones diversas. Por eso es que se puede hablar de la diferenciación de las esferas como núcleo válido estructural de la teoría de la secularización, pero de la decadencia y la privatización sólo como opciones contingentes e históricas, que pueden variar y tender hacia la otra cara de la moneda: alza (o al menos estabilización) de creencias y desprivatización de la religión. Los índices de creencia y práctica sólo marcan a la baja y son completamente distintos para el caso europeo. En el gráfico N° 1, aparece cómo las religiones no parecen haber tenido mayores cambios durante cien años (1910–2010). La religión musulmana crece diez cifras porcentuales, así como la cantidad de agnósticos casi llega al 10%.

Por el lado de la privatización, Casanova sostiene que en cada nivel de las sociedades democráticas pueden aparecer “religiones públicas” como opciones históricas distinto a los análisis privatistas de la religión. Según él, “puede haber, en principio, religiones públicas en el ámbito del Estado, religiones públicas activas en la sociedad política y religiones públicas que participan en la esfera pública de la sociedad civil” (1994: 294). Es en estos tres niveles, Estado, Sociedad Política y Sociedad Civil, donde la religión puede entrar desde la lógica normativa de la esfera pública y asumir un papel público solamente si respeta el derecho inviolable de la libertad de conciencia y el auto-funcionamiento del resto de las esferas sociales. Desde esta perspectiva, ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para que el catolicismo opte por los caminos públicos y no sólo privados? ¿Qué podemos decir del caso chileno de las últimas décadas?

Gráfico N° 1: Demografía de las religiones en el mundo 1910-2010

(en millones)	1910	2010
Población mundial	1759 (100%)	6096 (100%)
Cristianos	612 (34,8%)	2292 (33,2%)
Musulmanes	220 (12,6%)	1549 (22,4%)
Hindúes	223 (12,7%)	948 (13,7%)
Agnósticos	3,36 (0,2%)	639 (9,3%)
Budistas	138 (7,8%)	468 (6,8%)

Religión Popular China	392 (22,3%)	458 (5,6%)
Religiones Indígenas	135 (7,7%)	261 (3,8%)
Ateos	0,24 (0,0)	138 (2,0%)
Nuevas Religiones	6,86 (0,4%)	64,4 (0,9%)
Judíos	13,1 (0,7%)	14,6(0,
Espiritistas	0,32 (0,0)	13,9 (0,2%)

Fuente: Agenda Latinoamericana Mundial 2011.
(<http://sicsemanal.wordpress.com/2011/10/28/estadisticas-religiosas/>)

2.- Iglesia Católica: Transformaciones globales y locales

El Concilio Vaticano II marcó una nueva relación de la Iglesia con la sociedad. Se propuso una revalorización de la dimensión cultural de la convivencia humana. De mediaciones socio-económicas y políticas (características de la etapa pre conciliar) se pasó a una dimensión antropológica-ética de clara perspectiva de autoconciencia. Se desplazó una visión corporativista y de (neo) cristiandad (“En la Iglesia somos la sociedad perfecta”) a una visión salvífica y *diakonal* (“En la Iglesia, sacramento universal de salvación, transformamos desde adentro la humanidad”) (López, 2001). La revalorización de la dimensión cultural se tradujo, ya no en las potencialidades del Estado, ni en la de los partidos políticos (de inspiración cristiana), sino más bien en la sociedad civil en tanto espacios del mundo de la vida.

En Chile, el Golpe Militar impactó no sólo en la sociedad, sino que en la Iglesia también. Anuladas las opciones de diálogo con la sociedad política y el Estado, la Iglesia funcionó como organización autónoma y legitimada de la sociedad civil. Tanto a nivel jerárquico como laical, la relación con la sociedad fue de representación y voz de ella, así como actor que favoreció la constitución de una red institucional de solidaridad. Por opción (lineamientos conciliares) y por necesidad (escaso diálogo con el régimen político de la sociedad) la Iglesia Católica se “volcó” hacia la sociedad civil.

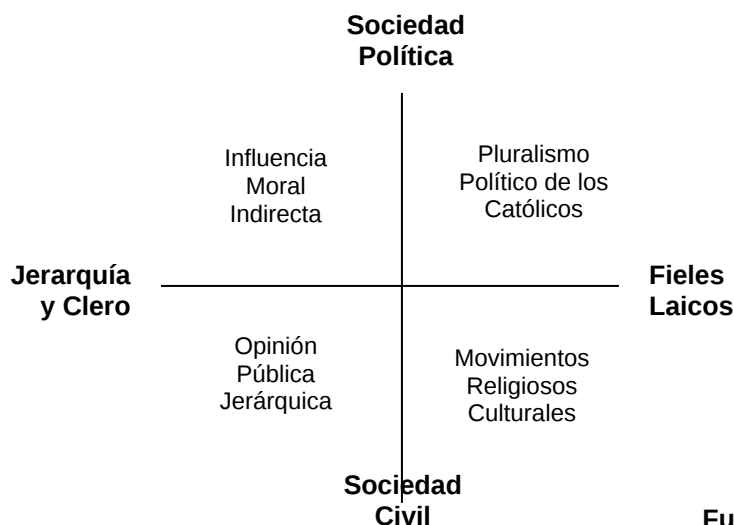
Con la restauración democrática el catolicismo chileno viviría y consolidaría hondas transformaciones en su estructura. Elementos que ya se observaban “pre-Golpe”, se fortalecieron “post-Transición”. Algunos de carácter externo, otros internos (López, 2003; López, 2001). Entre los conceptos externos, la transformación fue profunda. El horizonte ideológico, tras el derrumbe del comunismo soviético, se sumó a la crisis del modelo industrial—republicano (Estado de Bienestar en Europa; y crisis económicas y políticas generalizadas en América Latina). En cuanto a los factores internos, en primer lugar, las competencias que habían sido de exclusivo patrimonio del catolicismo, comenzaron a ser tomadas en cuenta como políticas del Estado (discusión acerca de las leyes de natalidad o del divorcio). La jerarquía católica, autonomizada del sistema político, comienza a ejercer un rol de revisión y propagación de temas doctrinarios y morales a través de la generación de opinión pública. Su principal lucha fue no quedar recluida como asunto privado (gracias a la lógica neoliberal y privatizadora) ante una sociedad que se comenzó a diversificar. En segundo lugar, emergió un sostenido pluralismo político¹ donde los fieles adhiriendo a una

¹ Es importante recordar que algunos actores de la Iglesia Católica apoyaron el régimen militar, pero el discurso hegemónico, sobre todo, de la Conferencia Episcopal, indicó un camino de distanciamiento, cuestionamiento y diálogo institucional. De los católicos que avalaron la dictadura militar, ligados a la derecha política y a grupos universitarios de la Universidad Católica se articuló un proyecto neoliberal

misma doctrina e institución (Iglesia Católica y postulados sociales) declaraban diferentes marcos de referencia e instrumentos ideológico-políticos. Esto los hizo perder consistencia orgánica en los valores e intereses a representar en la esfera pública.

La nueva manera formal de interrelación entre los laicos y la sociedad civil (López, 2001)², en la etapa de post transición, tal como lo demuestra el esquema N°1, sería el de un re-impulso de los Movimientos Eclesiales de laicos que aparecen como la nueva misión que se propone desde la Iglesia Católica. Sociológica y teológicamente esto tendría consecuencias: un nuevo modelo histórico de la Iglesia en tanto que los Movimientos Eclesiales serían la manera más adecuada para producir este diálogo con la cultura (propuesto por el Vaticano), a través de la sociedad civil (López, 2001; López, 2004; Soneira, 2007).

Esquema N°1



Fuente: López, 2001: 142.

económico, a través de cierto conservadurismo religioso y autoritarismo político.

² Ilustrativa es la "malla formal" formulada por Francisco López. Elabora un modelo donde se articulan dos ejes. El primero, societal: Sociedad Política y Sociedad Civil; el segundo, institucional: Iglesia Jerárquica e Iglesia de los Fieles (López, 2001)

3.- Laicos: Malestar, Manifiesto y Marcha

Mi hipótesis es que no han sido precisamente los movimientos eclesiales (tales como “Comunidad de Vida Cristiana”, “Comunión y Liberación”, “Schoenstatt”, “Opus Dei”, entre otros), de los cuales habla López y Soneira (2007), los que han disputado los espacios públicos desde la sociedad civil, sino más bien han sido agrupaciones (ni tan orgánicas, ni tan difusas) de laicos (en su composición y en la toma de decisiones) en franca emergencia y constitución capaces de articular redes y convocatorias a marchas, manifiestos, encuentros, congresos, etc. Estoy pensando en casos concretos, como lo es el de la manifestación “La Alegría de Ser Católico”, el grupo “Iglesia Entre Todos” o “Voces Católicas” así como en encuentros tales como “A 50 años del Concilio Vaticano II” ó “Encuéstrate”. Estas instancias tienen como mínimo común la participación de laicos y la participación desde la sociedad civil con pretensiones de alcance en la esfera pública³.

Es interesante constatar que estas nuevas agrupaciones se complementan con la participación orgánica tradicional como lo son los movimientos eclesiales tradicionales y/o las parroquias. El diagnóstico de Pace (2003) indica que estaríamos pasando de una visión organicista (la Iglesia como única organización) a la coexistencia de modelos organizativos diferentes entre sí. No significa que cada movimiento se organiza y estructura de maneras diferentes (pues evidentemente es así) sino que un conjunto de católicos (en su mayoría, laicos) han logrado establecer organizaciones paralelas y heterogéneas, en la gran mayoría de las veces sin menospreciar, a los formas tradicionales. Es importante destacar que no tiene que ver necesariamente con que los grupos de “avanzada”, por ejemplo, sean los promotores de esta “nueva manera de ser católico” ni que los conservadores participen únicamente de instancias tradicionales. Más bien tiene que ver con católicos de clases medias altas urbanas disconformes del contexto socio-cultural y el modelo eclesial vigente, que excediendo el marco territorial (parroquia) y funcional (especialistas-profesionales) se proyectan políticamente hacia afuera.

Sin embargo este criterio común se diferencia a la hora de hablar de su “sello”, pues finalmente, permítanme la caricatura, conservadores y progresistas son, piensan y actúan según modelos teológicos y eclesiológicos diferentes. Ahí radica la diferencia que hay en la “pertenencia” más que en la “creencia” en el catolicismo (Pace, 2003). Estas pertenencias distintas, heterogéneas y dinámicas abren la disputa simbólica por el término “católico” y sus derivados catolicismo, catolicidad etc., (López, 2005)⁴. Este dilema está en la relación religión y modernidad, específicamente en las diferentes opciones de las “pertenencias católicas” por resolver la tensión evangelio y cultura. En términos generales, dos son las grandes tradiciones que uno se pueden reconocer: a) la Evangelización de la Cultura y b) la Inculturación de la Fe (López, 2004, 2005). La primera, a modo de síntesis, reclamaría reconocimiento público para la Iglesia Católica en tanto es fuente de cultura, ethos original y fundante de la cultura. El mundo estaría transversalmente unificado por el código religioso y moral donde la Iglesia tiene autoridad predilecta. La relación con la modernidad, desde esta perspectiva, es de sospecha: La modernidad es una pretensión desmedida de emancipación

³ Reconozco en esto algunos sesgos. Estos son espacios mayoritariamente de Santiago. Sería interesante rastrear e indagar en procesos y fenómenos similares o distintos en otras regiones del país. Más aún las realidades socioeconómicas en este artículo no están presentes, precisamente porque estas nuevas instancias provienen de la élite o de su círculo más cercano, excluyendo así, en esta oportunidad, las representaciones de la religión popular, por ejemplo.

⁴ Como botón de muestra en la Universidad Católica de Chile el año 2012 se constituyó un grupo de estudiantes y profesores católicos organizado bajo el lema ¿Es la Pontificia Universidad Católica, (realmente) católica?

humana que es necesario volver a situar en sus límites. La solución vendría de la mano por revitalizar un “catolicismo de intervención y de presencia”. Mientras que en la segunda opción, de la Inculturación, las personas y las comunidades sociales son bendecidas, “de antemano”, por la iniciativa divina. La misión católica debería radicar en la consolidación de un régimen democrático, plural y más justo que garantice mínimos en la institucionalización de derechos y deberes modernos básicos, entre otros. Se reconocen en la modernidad y en la secularización subsiguientes acontecimientos históricos ante los cuales hay que situarse; fenómenos que demandan no sólo nuevas estrategias de socialización religiosa, sino también, y más radicalmente, la configuración de una nueva razón religiosa.

Si hubiese que meter en el saco a los ejemplos antes mencionado, me atrevería a asociar a la Evangelización de la Cultura con “La Alegría de ser Católico”, “Voces Católicas” y “Encuéstrate”. En este caso, hay una insatisfacción eclesial con el entorno, y específicamente con los medios de comunicación que encuadran “el árbol que se cae, pero no el bosque que crece”, enmarcando los errores e inconvenientes pero no los aciertos y la tradición eclesial. Si “La Alegría de ser Católico” fue la marcha para reivindicar el nombre, la sabiduría y las bondades eclesiales, “Voces Católicas” el asesoramiento a laicos para enfrentar los medios de comunicación en temas de interés, “Encuéstrate” fue el espacio formativo durante todo el día para jóvenes en diferentes ámbitos y problemáticas, inspirados en el Encuentro Mundial de jóvenes con el Papa en Madrid del 2011. Si el diagnóstico para afuera es con saldo negativo, el diagnóstico puertas adentro, es más bien positivo. Realidad opuesta a la de la tendencia proclive a la Inculturación de la Fe, quienes más que problematizar con lo externo, postulan una serie de “reformas” al interior de la Iglesia. Se han perdido espacios y referentes: Ya no hay cabida para sectores de izquierda en el catolicismo donde el legado de sacerdotes obreros y de población debiese servir de testimonio y divulgación. Por ejemplo, “Iglesia entre Todos”, una de las tantas organizaciones del encuentro “A 50 años del Concilio Vaticano II”, elaboró una carta, estilo manifiesto, dando su parecer y proponiendo un nuevo paradigma en la atención a temáticas importantes tales como justicia social o mayor democratización interna dentro de la Iglesia. Esta vertiente encuentra redes con otras instituciones que llevan más años de vida como lo es el “Centro Ecuménico Diego de Medellín” y la “Revista Reflexión y Liberación”, entre otras.

4.- Últimas preguntas

¿Cuál es la presencia del pensamiento humanista cristiano en la sociedad civil actual? ¿Están participando de las agrupaciones recién descritas? Hay algunos atisbos de que sí, aunque quizá estén en el limbo entre la Evangelización y la Inculturación. Una pregunta central para resolver es si es que está el mundo unificado, principalmente, bajo el código religioso: Dios, Iglesia o cristianismo. ¿Cómo hacer dialogar evangelio y cultura, fe y política?, ¿Es la sociedad política el único eje del cual el humanismo cristiano se debería articular?, ¿Es posible constituir un movimiento humanista cristiano desde la sociedad civil? Si esto fuese así, ¿tendría que ser íntegramente humanista cristiano o podría integrar otras bases ideológicas y doctrinarias, sean cristianas o no?

Muchas preguntas para pocas respuestas. Nombraré, finalmente, dos caminos (de muchos) para recorrer. Uno es desde las ciencias sociales, que es el que he tratado de desarrollar en estas páginas, donde creo que se debe situar y comprender el proceso de la secularización en su justo sitio: implica separación de instituciones, pero no necesariamente decadencia de prácticas y alejamiento público de los postulados éticos eclesiales. En segundo lugar, desde la espiritualidad, si el evangelio es esencialmente testimonio. Testimonio del Emmanuel: Dios-con-nosotros (Mt.1, 23), donde como adultos en la fe somos

capaces de reconocer y agradecer la presencia de Dios (bondad, paz y prosperidad). ¿Cómo estamos dando testimonio de Su presencia?.

Bibliografía

- CASANOVA, José (1994). Religiones públicas en el mundo moderno. Madrid, PPC.
- CIFUENTES, Javier (2012). La secularización y ¿el agotamiento de la religión? *Asuntos Públicos*. Informe N°960. Acceso: 08 Mayo 2012. <<http://www.asuntospublicos.cl/wp-content/uploads/2012/05/960.pdf>>
- LÓPEZ, Francisco (2001). Iglesia, Sociedad y Estado: medio siglo de encuentro y desencuentros. *Revista Persona y Sociedad*. 15 (3). Santiago, Chile.
- LÓPEZ, Francisco (2003). Iglesia Católica, Sociedad y Política: A 30 años del golpe. *Revista Persona y Sociedad*. 17 (3). Diciembre. Santiago, Chile.
- LÓPEZ, Francisco (2004). Movimientos de laicos, secularización y función pública de la religión. *Revista Persona y Sociedad*. 18 (3). Santiago, Chile.
- LÓPEZ, Francisco (2005). Religión y Modernidad. *Revista Persona y Sociedad*. 19(3). Diciembre. Santiago, Chile.
- PACE, Enzo (2003). Creced y multiplicaos: del organicismo a la pluralidad de los modelos en el catolicismo contemporáneo. *Revista Concilium*. (301). Junio. España.
- SONEIRA, Jorge (2007). Catolicismo, Movimientos Eclesiales y Globalización en América Latina. *Revista Cultura y Religión*. 1(1). Arica, Chile.