

hasta el cadalso, donde se les quite la vida natural". A otros tres se les condena a "la pena ordinaria de muerte de horca, para lo que se les saque de la cárcel, y puestos en bestias de albarda, y con soga al cuello sean llevados en la forma ordinaria por las calles públicas y acostumbradas hasta el lugar del suplicio, y en la horca se les quite también la vida natural... debiendo ir pregonero delante quando se los conduzca al patíbulo que publique sus delitos".

Los de mejor suerte son condenados a diez años de presidio, dos en Manila (Islas Filipinas) y otro en Ceuta. Han de pagar las costas y devolver lo robado: 942.930 reales y 10 maravedís de vellón; cantidad menor a la estimada en los primeros momentos. El día 22 se cumplió la sentencia con el protocolo de costumbre. Acompañaban a los reos cuatro soldados de caballería, los niños del Hospitalico, la Comunidad religiosa de San Ildefonso, los Hermanos de la Sangre de Cristo, cuatro granaderos y un cabo con cada uno de cuatro alguaciles del Juzgado, cinco porteros de vara y cuatro alguaciles de Corte. Seguían el escribano de Su Majestad y una Compañía de Granaderos con su oficial, tambor y pífano y un piquete de caballería. En el mismo día, a las cuatro y media de la tarde, se aplicó el garrote a los correspondientes condenados. Recogieron los cadáveres los Hermanos de la Sangre de Cristo y los enterraron en el Fosal de la parroquia de San Pablo.

De los once autores del robo, solo tres están ausentes, dos desterrados, cinco ejecutados y Vicente Sainz —el que había propuesto el robo a los demás— fallecido en la cárcel de Zaragoza mientras esperaba el traslado para ser juzgado por otro delito cometido en las Salinas de Imon, cerca de Sigüenza.

La asistencia a estas cinco ejecuciones debió de ser muy numerosa. Los hechos constan en la correspondiente documentación judicial pero quedan algunas preguntas sin respuesta ¿Cómo conocían unas personas tan alejadas del escenario del robo el volumen aproximado del dinero que se guardaba? ¿Quién les informó? Porque no se limitaron a robar simplemente lo que encontraron a su paso. Además, eran el número de asaltantes que se precisaba y en menos de una hora realizaron muy organizadamente su cometido. Cómo un grupo tan numeroso recorrió en mulos sin ninguna dificultad la gran distancia que los separaba de la frontera francesa. Los interrogantes siguen sin respuesta pero lo cierto es que las obras proyectadas tomaron otro rumbo y, en su mayor parte, se descartaron.

Conclusiones

Como puede suponerse, el resto de la historia del Real Monasterio tampoco estuvo libre de desventuras. Los franceses saquearon los edificios y los emplearon como cuartel durante la Guerra de Independencia mientras *el Cantarero de Monzón* los hostigaba desde la Sierra de Alcubierre. En 1811 quedan abolidos los señoríos y al

Monasterio solo le quedaron sus propiedades que fueron “desamortizadas” en 1834. Las monjas pudieron recuperar el convento por existir defectos de forma en la venta del mismo. También se hicieron notar las guerras realista y las dos carlistas. En 1827, es aplastada en Sariñena —a 17 km del Monasterio— una insurrección constitucionalista y muerto su dirigente Miguel Nogueras. Poco tiempo después, además de las tropas de Cabrera, varias bandas armadas favorables a Don Carlos van recorriendo los Monegros extorsionando a sus pobladores: la de Blas Nerín de Pina, la del canónigo turiasonense Antonio Mombiola y otras. Por si fuese poco, en este tiempo hay que pagar el mantenimiento de tres ejércitos diferentes¹⁷ con recargos en los precios de los alimentos. A esto se sumó una época de florecimiento del bandolerismo en la zona —Cucaracha incluido— y, sin apenas intervalo, estalló la guerra civil: milicianos de las columnas procedentes de Barcelona incendiaron el monasterio el 8 de agosto de 1936.

Llegados a este punto, podemos sacar algunas conclusiones de los datos que hemos aportado en las anteriores líneas. En primer lugar, parece evidente que su ubicación geográfica y la modalidad de señorío feudal que tuvo al Monasterio (la honor de Sigena) dificultó mucho sus posibilidades como núcleo evangelizador y, desde luego, en nada favoreció la calidad espiritual o intelectual de las monjas. Sin caer en el anacronismo que supondría juzgar los sucesos con criterios de hoy, el hecho de que la Priora ordenase ahorcamientos —suponemos que con toda justicia— se puede entender como manifestación de cierta falta de delicadeza en los sentimientos de las monjas y hace dudar de la finura espiritual que se respiraba en aquella comunidad monástica. Por otra parte, hay que reconocer —vistas las circunstancias históricas por las que tuvo que pasar— que seguramente sin este formato de señorío su existencia no hubiese llegado hasta nuestros días.

Modificar el pasado —con sus luces y sus sombras— no está en nuestras manos. Sin embargo, nos cabe soñar e incluso esperar, que quienes ocupen en este siglo XXI el Real Monasterio lleguen a ser como una voz potente que llama en el desierto de Monegros, no a huir del mundo sino a descubrir al Dios de Jesús. Recordemos que, en sus escasos 13 años de duración,¹⁸ el noviciado que los Hermanos de Jesús tenían en Farlete fue para no pocos un lugar desde donde Dios llamaba. Como diría Thomas Merton, aquel noviciado no era una isla y, cada uno con sus peculiaridades, entendemos que tampoco Sigena puede serlo.

¹⁷ Voluntarios de la Diputación, Milicia Nacional y ejército regular.

¹⁸ Los “hermanitos de Foucauld” estuvieron en la armita de Ntra. Sra. de la Sabina desde 1956 hasta 1979.

El Dios que se expresa y se esconde en sociedad

Notas sobre la relación entre sociología y religión

Rev. Aragon. Teol. 32 (2010)

Andrés García Inda*

¿Cuál es la relación entre sociología y religión? ¿Cómo observa o piensa la sociología –la imaginación sociológica– el hecho religioso? ¿Es posible cohonestar o conjugar ambas perspectivas? En las páginas que siguen intentaré ofrecer algunos elementos de juicio que puedan servir para abordar tales cuestiones. Evidentemente, no aspiro a hacer una historia o balance global de la sociología de la religión, ni un estado de la cuestión religiosa desde el punto de vista sociológico. Pero espero proporcionar algunas claves que puedan servir al lector interesado en ese tema.

Desde sus inicios, la sociología se interesó por el fenómeno religioso (es más, y como luego insistiremos, ese interés define a la ciencia social desde su origen, porque lo religioso se identificaba con la sociedad misma); y es verdad también que ese interés ha revestido siempre la forma de una aproximación crítica que se traduce en lo que podríamos calificar como *una tensión permanente* entre sociología y religión (o entre sociología y teología). Esa *tensión* no significa necesariamente *oposición*, ni siquiera *contradicción*, aunque tradicionalmente se tiende a entender que la ciencia social (como la ciencia en general) es *irreligiosa* (por no decir *anti-religiosa*). Esa perspectiva es deudora del origen mismo de la ciencia moderna (es, podríamos decir, parte de su “pecado original”). Pero como en el caso de otros científicos, también en la ciencia social las posturas y perspectivas ante el hecho religioso son muy variadas y obligarían a una historiografía que evidentemente no vamos a hacer aquí: desde los radicalmente ateos o anti-religiosos (como Marx o Freud) a los creyentes fervorosos (como Gabriel Le Bas), pasando por quienes han confesado carecer de “sentido musical” para la religión (como Weber o Durkheim). Mi intención, por eso, es simplemente señalar algunos de los perfiles que explican y definen esa tensión que caracteriza la relación entre sociología y religión (o que caracteriza a la sociología *ante* el hecho religioso). Tómese así como un provisional punto de partida, que no de llegada.

* Profesor de filosofía y sociología del Derecho de la Universidad de Zaragoza. Este trabajo tiene su origen en la conferencia sobre “Sociología y religión”, pronunciada en el marco del ciclo *Las ciencias ante el hecho religioso* en el Centro Pignatelli de Zaragoza, en febrero de 2009.

Ciencia y religión

Uno de los más conocidos científicos de nuestra época, el astrofísico británico Stephen Hawking, ha afirmado en repetidas ocasiones que la idea de Dios (de un Dios Creador, más exactamente) es una noción innecesaria o superflua desde un punto de vista científico. En ese sentido, en una conferencia de prensa con motivo de una de sus visitas a España, indicaba que las leyes de la ciencia que explican el funcionamiento del Universo *“no dejan mucho espacio para milagros ni para Dios”*. *“La ciencia —añadía Hawking— está contestando cada vez más a preguntas que solían ser dominio de la religión”*, por lo que, según eso, habría que concluir que el normal desarrollo del progreso científico implicaría a la vez, necesaria e irremediabilmente, el arrinconamiento o la desaparición de la religión¹. Dejando a un lado el sentido específico que puedan tener las palabras de Hawking en el marco de la astronomía y la física teórica, o los matices que puedan hacerse asimismo en función de la propia idea o noción de Dios (de un Dios más personal o entendido como alguna forma de fuerza superior)², lo cierto es que sus afirmaciones son bastante representativas de un modo de entender las relaciones entre ciencia y religión que podríamos explicar o interpretar a partir de la imagen de las olas en la playa.

Vista desde la superficie, la relación entre el mar y la playa representa lo que en términos matemáticos se llama un juego de suma cero, que se produce cuando dos alternativas son mutuamente excluyentes: cuando las olas del mar avanzan, el espacio de playa se reduce; cuando las olas retroceden, la playa se amplía. Lo que para uno son pérdidas, para el otro son ganancias; y viceversa. La relación entre ciencia y religión suele percibirse también en términos similares, como dos formas de conocimiento contrapuestas y excluyentes: a más ciencia, menos religión; y a más religión, menos ciencia. La religión brotaría allí donde la ciencia no encuentra posibilidad de desarrollo, mientras que, al contrario, el progreso científico implicaría inexorablemente el menor protagonismo de lo religioso.

Esa imagen de las olas y la playa, pienso, es bastante significativa de la teoría ilustrada de la secularización y de la relación entre ciencia y religión, que es la forma hegemónica de entender esa relación. También es verdad que, como algunos han dicho, esa teoría sólo es comprensible como reacción frente a una tradición religiosa particular:

¹ Véase las declaraciones en <http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=990659> [marzo 2010].

² A los pocos días de las declaraciones de Hawking, el Papa Benedicto XVI contraargumentaría, ante el propio científico británico y en el marco de la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias del Vaticano, que “no hay oposición entre lo que la fe entiende por creación y la evidencia de las ciencias empíricas” en relación con el origen del universo. Vid. <http://www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=1017694> [marzo 2010]. Sobre este punto, véase al respecto A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Madrid, Trotta, 2008, especialmente págs. 140-143 y 243-244.

una tradición religiosa con una fuerte dimensión cognitiva (más que expresiva) y con un estricto control de la ortodoxia. En este sentido, el sociólogo norteamericano Robert N. Bellah decía que “si la Ilustración hubiera tenido lugar en una cultura dominada por el budismo Zen, por ejemplo, los resultados habrían sido muy distintos”³. Es verdad, sí, pero también podemos pensar que la Ilustración surge no sólo como reacción sino también como fruto de una cultura determinada, y cabría preguntarse hasta qué punto la Ilustración hubiera sido posible en otro contexto cultural que no fuera el de judeocristianismo occidental. Pero no hace falta detenerse, de momento, en el análisis de ese antagonismo. Aunque siga siendo la percepción dominante, hoy día sabemos que la relación entre ciencia y religión es mucho más compleja y matizable que el puro antagonismo o la contradicción irresoluble⁴. Pero lo cierto es que así entendida, la relación antagónica entre ciencia y religión es una de las claves del proyecto moderno y del positivismo metodológico que domina el contexto de los siglos XIX y XX; y ese contexto será el caldo de cultivo de las ciencias sociales.

La sociología como ciencia tiene su génesis en el contexto europeo de finales de la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, que es el contexto de una “sociedad de clases y de conflictos sociales (...) incipientemente democrática y secularizada”, un momento privilegiado para el surgimiento de la ciencia social porque en él, como dice el sociólogo González-Anleo, “se institucionalizan las condiciones propicias para la reflexión crítica y libre sobre una sociedad ya emancipada de tuteladas religiosas y transida de problemas y desórdenes sociales”⁵. Y desde su origen, la sociología –o la ciencia social, en general– surge ligada precisamente a ese proceso de secularización social. No en vano, como otros han puesto de relieve, para que la sociología pudiera desarrollarse como vocación y perspectiva científica era necesario que surgiera antes como “conciencia” o como “preocupación”; una conciencia nacida a la vez, paradójicamente, de la confianza y la desconfianza. ¿En qué sentido?

Por un lado, la ciencia social es el fruto de la desconfianza y el escepticismo respecto a la realidad tal como se presenta, a lo evidente: es la herencia de los llamados maestros de la sospecha (Nietzsche, Marx, Freud), que culmina en la intención de lo que el sociólogo norteamericano Peter Berger ha llamado “ver a través de las cosas”, o lo

³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 238.

⁴ Entre otras razones, porque elimina el problema conceptual (al que luego haremos referencia) sobre la ciencia y la religión. Además, el desarrollo científico no ha supuesto la desaparición –y cabe pensar que ni siquiera la pérdida de protagonismo, que de darse es fruto de muy diversos factores– de lo religioso. Cfr. A. Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, op. cit., pp. 44-49. En general, sobre la tensión entre ciencia y religión, además del citado libro de Fernández-Rañada, en castellano además de otros muchos, con carácter general puede ser útil la lectura de los textos de M. Ruse, *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre ciencia y religión*, Madrid, Siglo XXI, 2007; y más recientemente A. Udías Vallina, *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander, Sal Terrae, 2010.

⁵ J. González-Anleo, *Para comprender la sociología*, Estella, Verbo divino, 1991, p. 47.

que el epistemólogo francés Gaston Bachelard denominaba “ciencia de lo oculto”. Desde su génesis, la sociología se descubre como un esfuerzo por mirar la realidad social más allá (o más acá) de la superficie de las cosas; la tarea de la ciencia social es desvelar lo que permanece oculto o velado por el sentido común, lo que no se ve, más allá de las apariencias de lo que se ve. Tal es así, que lo que acabará por definir como tal a la sociología, más que su contenido, es precisamente esa “sospecha generalizada”, la acción crítica que implica, y que Alain Touraine definió como *el rechazo a creer todas las interpretaciones*: “desde la aparente racionalización con la que un actor disfraza sus actos hasta el sentido más profundo de las categorías administrativas, que parecen ser las que menos carga de intención poseen”⁶. Todo es objeto de sospecha; y es natural que, por lo tanto desde su origen la ciencia social dirigiera precisamente su mirada crítica hacia lo que constituía la racionalización más importante y “sospechosa” de la vida: la religión.

Sin embargo, por otro lado, esa desconfianza o ese escepticismo respecto a la realidad evidente iba acompañada, a la vez, de la confianza casi ilimitada en las posibilidades de la razón y del método científico para captar las complejidades y los entresijos que rigen la vida humana⁷. En efecto, el contexto cultural o el caldo de cultivo en el que surge la ciencia social tal como hoy día la conocemos viene caracterizado, entre otros rasgos por uno muy importante: el cientificismo. La sociología es a la vez heredera e impulsora de una mentalidad que veía en la ciencia la panacea y la solución a todos los problemas. Podríamos decir que mientras el siglo XVIII había seguido confiando el orden social en manos de los juristas y los moralistas, en el siglo XIX, con la revolución industrial ese eje se desplaza al campo económico-social. “Y una de las consecuencias de este alejamiento –dirá el sociólogo del derecho Renato Treves– es el mayor relieve atribuido a las ciencias sociales, así como la afirmación de la sociología como ciencia surgida casi diría como antítesis de las ciencias jurídicas, esto es, como ciencia encaminada al estudio de los contenidos y de los hechos y no ya de las formas y de las construcciones abstractas”⁸.

Ese desplazamiento venía dado precisamente por la importancia que en la sociedad moderna había adquirido “la estructura industrial surgida del progreso científico” y de ahí que fueran los responsables de ese progreso (científicos y técnicos, productores e industriales) quienes debían tomar las riendas de la sociedad. Dicho caricaturescamente: los legisladores, moralistas y teólogos debían ser sustituidos por los científicos. Tal era en buena medida el sentido de lo que planteaban algunos de los pioneros de la sociología como el conde Claude-Henri de Saint Simon (1760-1825), que anhelaba un “nuevo cristianismo” fundado en la religión de la ciencia; su inicialmente

⁶ A. Touraine, *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1974.

⁷ J. González-Anleo, *Para comprender la sociología*, op. cit., pp. 47-48.

⁸ R. Treves, *Introducción a la sociología del derecho*, Madrid, Taurus, 1978, p. 32.

discípulo y colaborador Auguste Comte (1798-1857), para quien la edad positiva o industrial, la de la ciencia y la técnica, venía a superar los anteriores estadios de la organización social, el teológico y el metafísico; o el fundador de la sociología inglesa, Herbert Spencer (1820-1903).

Spencer es un buen ejemplo del enorme influjo que en la naciente ciencia social ejercían las tendencias dominantes en las ciencias naturales y la confianza casi ciega (por paradójico que pueda parecer, tratándose de ciencia) que se ponía en las posibilidades del método científico para comprender y resolver los problemas sociales. Spencer concebía la sociedad desde presupuestos organicistas y era un convencido de las tesis evolucionistas, que traducía al estudio de la sociedad y el derecho, aún antes de haber leído *Sobre el origen de las especies* de Charles Darwin (publicado en 1859), con el debate que ésta obra suscitara. La controversia suscitada por las tesis de Darwin a mediados del siglo XIX representa indudablemente uno de los paradigmas históricos del conflicto entre ciencia y religión entendido bajo la imagen de las olas y la playa. La religión pasaba a ser objeto de sospecha y el conocimiento científico se convertía en la nueva vía para el desarrollo y el progreso moral de la sociedad. La razón ya no era una vía para la fe sino su alternativa, hasta el punto de que vendría a constituirse en una nueva forma de fe⁹.

En conclusión, como objeto de la sospecha, una nueva forma de ciencia empieza a gestarse y a posar su mirada en la propia religión. La religión se convierte en objeto de estudio científico. En la segunda mitad siglo XIX, un pequeño círculo de investigadores comenzaron a abordar el fenómeno religioso desde los presupuestos del método científico positivo: se trataba de partir de los hechos, de establecer comparaciones y formular generalizaciones demostrables que pudieran ser verificadas, revisadas y mejoradas. Algunos han situado el origen de lo que podría ser “la ciencia de la religión” en la conferencia que en febrero de 1870 pronunció en la Royal Institution

⁹ Es sabido que las posiciones científicas en la controversia suscitada por Darwin asumieron en no pocas ocasiones la retórica propia del discurso religioso, como en el caso del biólogo Thomas Henry Huxley, acérrimo defensor de Darwin frente al obispo anglicano Samuel Wilberforce. Para algunos –como el filósofo de la ciencia Michael Ruse– esa retórica es sólo un síntoma de una tendencia más amplia a convertir determinados paradigmas o teorías científicas en artículos de fe. Cfr. A. Fernández-Rañada, *op. cit.*, pp. 27-28 y 121-122. En nuestros días, por ejemplo, el matemático italiano Piergiorgio Odifreddi (autor del libro *¿Por qué no podemos ser cristianos?*, Barcelona, RBA, 2008), ateo y crítico radical del cristianismo defiende la idea de que la ciencia es la respuesta a las necesidades que plantea la religión: “La ciencia es hoy la religión verdadera, mientras que la vieja religión es sólo superstición. Así que si alguien quiere *creer en algo*, puede creer en la ciencia y su manera de ver el mundo” (citado en A. Grau, “Los ateos se hacen fuertes”, en *El País*, 24-XI-2008, p. 35). Hoy día, desde el punto de vista de las ciencias sociales, y desde posiciones teológicas críticas o alternativas, F. Hinkelammert ha venido denunciando la ilusión trascendental de las ciencias empíricas y los presupuestos teológicos que subyacen en las corrientes presunta o aparentemente “laicas”, en obras como *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2002; o *El grito del sujeto*, San José (Costa Rica), DEI, 1998.

de Londres el profesor de Oxford de origen alemán Friedrich Max Müller que pensaba precisamente que un estudio verdaderamente científico de la religión tendría mucho que ofrecer a los contendientes de la controversia ciencia-religión suscitada en torno a la obra de Darwin. Además, en un primer momento, el método científico podría aplicarse con independencia de las propias convicciones religiosas. Por lo que nos dice alguno de sus biógrafos, hay que señalar que Müller era un deísta particular (heredero tanto del deísmo ilustrado como del romanticismo religioso) y “un cristiano profundamente piadoso, casi sentimental, que creía que la verdad de su fe no tenía nada que temer de la ciencia y que, de hecho, esa verdad habría de brillar con aún mayor claridad si se la explicaba en el contexto de otras religiones”¹⁰. Las tesis de Müller fueron criticadas por un contemporáneo suyo, Edward B. Tylor (1832-1917), para quien, al contrario, la investigación científica venía a respaldar su escepticismo religioso. Y Tylor se convertiría a la vez en una de las fuentes de inspiración, entre otros, de otros dos grandes escépticos en materia religiosa como son James G. Frazer (1854-1941, autor de la voluminosa obra *La rama dorada*) y Sigmund Freud (1856-1939), el creador del psicoanálisis. Tylor, Frazer y Freud afirmaban sin dudar el carácter erróneo de las creencias religiosas a las que consideraban meras supersticiones (o incluso enfermedades psíquicas o neurosis, en el caso de Freud). La religión (o la magia, en el caso de Frazer) pertenecía a la infancia de la humanidad; el origen de la religión radicaba en el esfuerzo por dar respuesta a lo desconocido, al misterio, por entender el mundo y controlar la naturaleza. Y de ahí que la naciente perspectiva antropológica tuviera como misión eliminar esos restos de superstición y preparar el camino a una nueva era: la era de la ciencia, que a diferencia de la religión venía a ser, en opinión de Frazer, “magia sin errores”.

Por otro lado, pero casi a la par (un poco antes que ellos si atendemos a la publicación de sus obras) Carlos Marx (1818-1883) asumía y relanzaba a la historia del pensamiento, con su característico y demoledor discurso, las tesis que Ludwig Feuerbach había expuesto en *La esencia del cristianismo* (1841). Para ambos –Feuerbach y Marx– la crítica a la religión constituía una protesta filosófica de más amplio alcance¹¹, pero que pasaría a la posteridad resumida en una sola y conocida frase: “la religión es el *opio* del pueblo”. La religión, venía a afirmar Marx, es una construcción o proyección humana: es pura ilusión, y una ilusión alienante, que expresa la miseria real. Como forma de la ideología, en la perspectiva marxista para los oprimidos la religión venía a ser una forma de escape y de protesta; mientras que para

¹⁰ D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión*, Barcelona, Herder, 2008, p. 32.

¹¹ “La crítica religiosa del siglo XIX se establece como una protesta contra la filosofía de Hegel, que desarrolla la unidad de la historia universal entendida en sentido laico-cristiano”. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad*, Madrid, Alianza editorial, 1971, p. 58. Sobre la crítica marxista de la religión (i. e., del cristianismo), cfr. la edición de H. Assman y R. Mate de los escritos de K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1979.

quienes detentan el control de los medios de producción, en cambio, se convertía en una forma de conservación y reproducción del orden dominante. Por eso, para acabar con la ilusión religiosa había que acabar también con las necesidades en las que se fundaba: “sobreponerse a la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo –decía Marx– es exigir para este una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, *significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*”. Es decir, que en todo caso se trataba de acabar con la religión.

Así pues, a finales del siglo XIX la crítica ilustrada de la religión adquiere unas dimensiones propias y específicas. Por un lado, se consolida como la principal vía para explicar racionalmente el hecho religioso la tesis que explica la religión como una proyección antropomórfica, es decir, una construcción humana derivada de las necesidades, las circunstancias o los miedos. Por otro, se apuesta decididamente por la construcción de una forma de racionalidad (la racionalidad moderna e instrumental) de la que se expulsa al fenómeno religioso (la creencia). La ciencia social, como decíamos, surge en ese contexto.

La religión como objeto de la sociología

De todos modos, decir que la ciencia social nace en ese contexto de tensión entre ciencia y religión quizá no es suficientemente expresivo. Podría parecer que la crítica (científica) de la religión constituye una especie de paisaje en el que se encuentra la sociología en el momento en el que ésta empieza a tomar forma como perspectiva científica y como disciplina académica, y que se vería influenciada así, a la hora de abordar o comprender el fenómeno religioso, por las tendencias dominantes en ese momento. Pero lo que se quiere expresar es algo más que eso, porque en su origen la religión no constituye sólo un objeto o preocupación *más* (entre otras) de la sociología. Casi podríamos decir que es *el* objeto de la sociología. Y es que “el nacimiento de la sociología como disciplina científica se encuentra fuertemente vinculada a la pregunta sobre el futuro de las religiones en las sociedades modernas (...) la cuestión de la religión fue, desde el origen del pensamiento sociológico, inseparable de la del objeto de la ciencia social como tal”¹². Y el paradigma de una afirmación como esa es sin lugar a dudas uno de los padres fundadores de la disciplina: Émile Durkheim (1828-1917), para quien lo religioso constituye la sociedad misma, sin que pueda existir sociedad sin religión o su equivalente.

¹² D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, p. 2-3. En palabras de John Milbank, “La identificación de los *faits sociaux* con lo ‘sacro’ sugiere que la sociología ha sido siempre, por definición, en primer término, sociología de la religión y que está constituida, en cuanto disciplina, por la teoría de la secularización o de la ‘religión normal’”. J. Milbank, *Teología y teoría social*, Barcelona, Herder, 2004, p. 103.

Durkheim era hijo de un rabino y de niño se vio fuertemente influido por un maestro de escuela que era católico romano. Tal vez esas influencias contribuyeran a su interés posterior por la cuestión religiosa, pero lo cierto es que desde su juventud el sociólogo francés se convirtió en un agnóstico confeso. Es sabido también que a Durkheim le tocó vivir en una época de profundas convulsiones sociales y políticas, lo que seguramente fue determinante en la orientación funcionalista de sus trabajos, que como se ha escrito repetidamente, son una permanente búsqueda de respuestas a la cuestión hobbesiana del orden social. Podríamos decir que mientras el conflictualismo que “inaugura” Marx trataba de denunciar o sacar a la luz la realidad de intereses en conflicto que se esconde por debajo de la apariencia de orden de la sociedad burguesa, el funcionalismo de Durkheim, a la inversa pero con análoga intención, se esforzaba por descubrir y rescatar los lazos o los vínculos sociales (la solidaridad) que configuran el cuerpo social y unen a los individuos, ocultos bajo el manto de los conflictos y las convulsiones sociales y políticas. Pues bien, en esa búsqueda del “cemento” de la sociedad, Durkheim se topa con la religión, pero entendida de una forma distinta a como tradicionalmente se venía explicando desde una perspectiva científica¹³. Por seguir con la comparación anterior: mientras que Marx apuntaba a la necesidad de desenmascarar la realidad de fuerzas e intereses en conflicto que se esconde bajo la ilusión religiosa, Durkheim, por el contrario, defenderá la necesidad de profundizar en la búsqueda de la religión civil que permite vincular a los ciudadanos más allá de los conflictos y convulsiones políticas. Digamos además que en Durkheim aparecen ya planteadas en toda su extensión las dos cuestiones previas (e interrelacionadas) que implican a toda aproximación científica a la religión. La primera es la relativa a la definición o la construcción del objeto (el hecho o el fenómeno religioso); y la segunda a las condiciones para la construcción de esa definición; esto es, la distancia, la aproximación o el punto de vista del observador (del científico social)¹⁴.

La construcción del objeto: ¿qué es la religión?

La construcción del objeto constituye el punto de partida de todo proyecto sociológico: hay que delimitar o definir el objeto de la investigación y la reflexión (el hecho religioso, en este caso). El primer problema nace ahí: ¿qué es socialmente una religión? ¿qué es lo que la define como tal?. No faltan quienes han defendido la idea de que la religión escapa a toda definición y que, por ello, la sociología sólo puede estudiar

¹³ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

¹⁴ Aunque en realidad, a efectos explicativos, casi deberíamos invertir el orden de los factores, para hacerlos coincidir así con los pasos con los que P. Bourdieu (inspirándose en Bachelard) definía epistemológicamente el método sociológico: “el hecho se conquista, se construye y se comprueba”. P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

la religión *indirectamente*. Por dos razones. Por un lado, porque al tener que lidiar con fenómenos susceptibles de un análisis empírico riguroso, la investigación sociológica en realidad sólo puede limitarse al estudio de los efectos sociales de la religión; por otro, porque la religión quedaría fuera de toda comprensión racional y, por lo tanto, también de toda comprensión sociológica¹⁵.

Es verdad que la religión constituye socialmente “un objeto incierto”¹⁶, de difícil definición, pero eso no nos exime de la necesidad y el esfuerzo por su definición o construcción. Primero, porque no es posible una aproximación científica al objeto sin esa labor de construcción. Y segundo porque para la sociología, en tanto ciencia, toda realidad es susceptible de una comprensión racional; de hecho, el punto de partida de la sociología como ciencia es el principio de que las diferentes manifestaciones de la realidad (incluso las más irracionales) tienen siempre una razón de ser, y que la finalidad precisamente de la actividad científica es descubrirla¹⁷. Otra cosa es que esa aproximación no constituya para algunos un acercamiento al núcleo esencial del hecho religioso. Fundamentalmente porque esa aproximación, o esa comprensión sociológica es diferente a la evaluación teológica. La sociología, al decir de Peter Berger, “no puede predecir los movimientos del Espíritu Santo”¹⁸. ¿Pero qué es entonces la religión, desde un punto de vista sociológico?

Antes de Durkheim, quienes pretendían observar la religión desde un punto de vista científico —como Taylor, Frazer o incluso Freud— definían ésta convencionalmente como la creencia en espíritus, dioses o seres superiores. Lo que definía la religión era esa referencia a *lo sobrenatural*, la distinción entre un mundo sobrenatural (el de los espíritus o los dioses) y un mundo natural (el de los seres humanos). A Durkheim esa caracterización de lo religioso se le antojaba insatisfactoria. Por un lado, porque la distinción entre lo natural y lo sobrenatural no explicaba igual la realidad de los pueblos primitivos (que no distinguen entre diferentes mundos de la misma forma que lo hace la gente religiosa de las culturas desarrolladas) y la del hombre moderno, fuertemente influido por la ciencia; por otro, porque la idea de Dios —y de lo sobrenatural mismo— no explicaba tampoco todas las manifestaciones consideradas tradicionalmente como religiosas (“ciertos budistas niegan la existencia de dioses mientras que otros observan habitualmente rituales que no tienen nada que ver con espíritus o deidades”¹⁹). Por eso, para Durkheim, el tema exigía una nueva aproximación, diferente, y de ahí que el

¹⁵ Véase una síntesis de esa postura en J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad*, op. cit., pp. 17-18.

¹⁶ D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 21ss.

¹⁷ Una idea que remonta al principio leibniziano de razón suficiente.

¹⁸ P. Berger, “Reflections on an Ecclesiastical Expatriate”, en *The Christian Century*, 24-X-1990, pp. 964-969. Disponible en: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=232> [marzo 2010]. Nosotros podríamos preguntarnos: ¿pero no puede ayudar a ello?

¹⁹ D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión*, op. cit., p. 168.

sociólogo francés viniera a introducir un importante matiz que se convertiría en el punto de partida de la sociología moderna de la religión: lo característico de las creencias y rituales religiosos no sería ya el elemento de lo sobrenatural, sino el concepto de *lo sagrado*. Sociológicamente, la diferencia que introduce la religión ya no apelaba a la división entre lo natural y lo sobrenatural, sino entre lo sagrado y lo profano, esto es: entre un ámbito en el que se colocan las realidades consideradas superiores, prohibidas al contacto normal, merecedoras de un respeto especial, etc. (lo sagrado), y el ámbito de la rutina ordinaria y cotidiana (lo profano). Para Durkheim, el hecho religioso parte de la radical diferenciación entre esos dos ámbitos y hace referencia, precisamente, al dominio de lo sagrado. “Una religión –dice textualmente Durkheim en una definición de todos conocida– es un sistema solidario de creencias relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”²⁰.

En la definición de Durkheim podemos ya encontrar los elementos que venían a conformar desde un punto de vista sociológico el hecho religioso: a) la referencia a lo sagrado; b) la existencia de creencias y prácticas o ritos en los que esas creencias se expresan; c) la comunidad de los creyentes²¹. ¿Y cuál es el fundamento que explica ese fenómeno? Según Durkheim la génesis de la religión se encuentra en la sociedad misma. La religión es expresión simbólica de la realidad social. Las creencias y los rituales expresan necesidades sociales y el fin verdadero de la religión no es intelectual sino social: “Sirve como vehículo de sentimientos sociales a través del ofrecimiento de símbolos y rituales que permiten a las personas expresar las profundas emociones que las anclan a la comunidad”²². En palabras del propio Durkheim: “la razón profunda por la que los dioses no pueden prescindir de sus fieles más de lo que éstos pueden prescindir de los dioses, es que la sociedad, cuya expresión simbólica son los dioses, no puede pasarse sin los individuos ni estos sin la sociedad”.

Según eso (según Durkheim), no hay religión sin sociedad, ¡ni sociedad sin religión!. ¿Cómo explicar entonces el fenómeno de la secularización? Desde el punto de vista de las teorías clásicas de la modernidad, como se sabe (y la de Durkheim es una de ellas), la secularización era un proceso “inevitable” derivado del propio proceso de modernización y emancipación social²³. Como ya hemos apuntado anteriormente, la

²⁰ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, op. cit., p. 42.

²¹ Es importante hacer notar que lo que define a la religión desde ese punto de vista, más que la creencia, es el rito. Por otro lado, el elemento comunitario (o la noción de Iglesia) es el que le sirve a Durkheim precisamente para diferenciar la religión de la magia. Cfr. D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión*, op. cit., p. 181; y D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*; op. cit., p. 166.

²² D. L. Pals, op. cit., p. 187.

²³ La identificación con la decadencia de las prácticas y creencias religiosas no es la única forma de interpretar el fenómeno de la secularización. Como ha explicado José Casanova, para poder hablar de una forma reveladora de la secularización es preciso distinguir al menos tres connotaciones del término. Una de ellas, clásica y ya mencionada, es esa decadencia u ocultamiento del fenómeno religioso. Las otras dos se-

ciencia y el progreso social abocaban a la extinción de la religión: La playa acabaría desapareciendo finalmente bajo la fuerza de las olas. Como decía el propio Durkheim, *Dios se retira* progresivamente, abandonando el mundo a los hombres. Hoy sabemos que, entendidas exclusivamente en ese sentido, las teorías clásicas de la secularización fallaron estrepitosamente en su análisis y en sus diagnósticos. La religión no sólo no ha desaparecido, sino que incluso en ocasiones se ha visto robustecida. El tiempo ha ido pasando y la religión no sólo no desaparecía, sino que brotaban nuevas formas de religión o cuando menos emparentadas con el fenómeno religioso. Se ha hablado así de “supervivencia” de la religión, de “retorno” de lo religioso, de “nuevas formas” de religión, etc., expresiones todas ellas que señalaban la necesidad de repensar el propio fenómeno religioso.

Hay quienes acusaban precisamente a la sociología religiosa de pensar el hecho religioso únicamente desde la perspectiva cristiana, o como mucho de las grandes religiones del libro (cristianismo, judaísmo e islamismo), subrayando la necesidad de pasar de la sociología de la religión a la sociología de las religiones. La cuestión, sin embargo, no es sencilla, se trataba de superar la tensión entre una definición restringida, limitada a las religiones mayoritarias (o a una de ellas: la judeocristiana) que deja fuera lo que para algunos son manifestaciones evidentes del fenómeno religioso, y una definición tan amplia que todo es religión: la política, el deporte e incluso, por qué no, la ciencia misma²⁴.

Sin embargo el análisis durkheimiano permitía introducir algún matiz a las teorías clásicas de la secularización, para pensar el fenómeno religioso. Dios se retira, efectivamente, pero según Durkheim no hay sociedad sin religión, sin alguna forma simbólica que pudiera expresar el sentido mismo de lo social. En la perspectiva del sociólogo francés, la religión es una constante de toda sociedad, más allá de las diferencias de cada sociedad; y por ello, no hay sociedad sin religión o sin el equivalente de una religión²⁵. De ahí que en momentos de retirada o crisis de las llamadas religiones

rían la secularización como “privatización de la religión” y como “distinción de las esferas seculares”. Es importante tener en cuenta esta pluralidad de dimensiones y significados porque desde un punto de vista la secularización no es un fenómeno único ni uniforme. Cfr. J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000; Id., “Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7/2007 [disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info> (marzo 2010)].

²⁴ Sobre todo ello, vid., D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, op. cit., pp. 21ss. En otro sentido, Robert Wuthnow ha señalado que el papel de los estudios científicos sobre la religión no debería ser en primera instancia (como tradicionalmente se ha considerado) “descubrir lo que es común entre las diversas tradiciones religiosas, sino comprender lo que es diferente y evaluar reacciones hacia esas diferencias”. R. Wuthnow, “Is There a Place for ‘Scientific’ Studies of Religion?”, *The Chronicle Review*, 24-I-2003 [disponible en: <http://www.psywww.com/psyrelig/wuthnow.html> (noviembre 2008)]. Pero la cuestión sigue siendo saber qué entendemos por una “tradición religiosa”.

²⁵ D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion*, op. cit., pp. 181-182.

históricas, surjan otras variantes, lo que se ha dado en llamar religiones seculares (o de sustitución), como decíamos: el deporte, la política, el arte, la ciencia...etc.²⁶

La distancia y objetividad del observador

Anteriormente hemos dicho que la referencia a Durkheim era útil por dos razones. Una, la relativa a la definición del objeto de la sociología de la religión (a lo que hemos hecho referencia); la otra, al propio sujeto de la investigación (el sociólogo) y la distancia necesaria para la aproximación científica a lo religioso. Permítasenos un breve comentario sobre esta segunda cuestión

En su estudio sobre la religión como “hilo de memoria”, la socióloga de la religión Danièle Hervieu-Léger señala cómo “hasta no hace mucho tiempo, la sociología de las religiones se ha visto presa de cierta desconfianza por parte de otros practicantes de las ciencias sociales”. Dicha desconfianza, decía la socióloga francesa venía dada porque es precisamente la religión lo que está en juego en la investigación y la “*presunción de compromiso con el objeto*” que se establece de partida: “Aún hoy es bastante frecuente que cuando un sociólogo de las religiones da a conocer su identidad profesional surjan comentarios como: ‘¡Ah, usted es católico!’ o ‘Sí, claro, usted es protestante’. En el transcurso de la conversación, en el mejor de los casos, el interlocutor desliza la pregunta inevitable: ‘Pero, en su caso, ¿es usted creyente?’. El problema radica en que, la mayoría de las veces, estas observaciones son acertadas porque los investigadores de las religiones en ciencias sociales raramente eligieron esta vía por azar, o por una estricta opción intelectual en la que no influiría ninguna consideración de orden extracientífico. Sin embargo, lo confiesen o no, esta parte de inversión personal en la elección de los objetos de investigación es el patrimonio común a todos los investigadores en ciencias humanas. Sin embargo, a la hora de evaluar el trabajo de un sociólogo de familia, a nadie se le ocurriría indagar sobre su situación marital, o sobre el tipo de relación que mantenía con su padre... ¿De donde proviene la idea de que por tratarse del objeto religioso, la distancia crítica (continuamente reconquistada) que idealmente caracteriza la actitud científica en el ámbito de las ciencias sociales sea más difícil de alcanzar e incluso se considere casi inaccesible?”²⁷.

Esa distancia crítica del sujeto respecto al objeto de la investigación se ha definido como *ateísmo metodológico*, entendido como la actitud que implica prescindir de la referencia a Dios en la explicación social. Pero esa distancia no supone una consideración negativa de la religión. El propio Durkheim decía que para poder desvelar la realidad del fenómeno religioso era preciso situarse frente a la religión con el espíritu

²⁶ D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, op. cit., pp. 169ss.

²⁷ D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, op. cit., pp. 27-28.

del creyente, pero sin su adhesión. Quien no partiera de esa disposición, decía, se parecería a un ciego hablando de los colores. Y concluía: “No puede haber una interpretación racional de la religión que sea funcionalmente irreligiosa; la interpretación irreligiosa sería una interpretación que negaría el hecho mismo del que se trata de dar cuenta. Nada es más contrario al método científico. Es decir, podemos comprenderlo de modo diferente, podemos incluso llegar a no comprenderlo, pero no podemos negarlo”²⁸. En otro sentido, y como ha puesto de relieve Peter Berger, ateísmo metodológico no debe ser interpretado como ateísmo a secas²⁹. Y buena parte de los errores de la aproximación sociológica a la religión o, por más decir, de la aproximación sociológica a la sociología de la religión, radica en esa confusión.

Una de las contribuciones que, en mi opinión, mejor ha expresado la problemática que conlleva la distancia o el compromiso con el objeto es la de uno de los más influyentes sociólogos contemporáneos, fallecido hace pocos años, el francés Pierre Bourdieu. Para este autor, el problema de la objetividad y la cientificidad de la sociología de la religión no radica en la cuestión de la fe o la creencia de los sociólogos, sino en el del interés ligado a la pertenencia a la institución o el campo religioso (o a la ruptura con el mismo). Hasta el punto, dice, de que “el descreimiento militante puede no ser sino una inversión de la creencia”³⁰. Dice así, textualmente, Bourdieu: “Las inversiones en el campo religioso pueden sobrevivir a la pérdida de la fe y aun a la ruptura, más o menos declarada, con la Iglesia. Es el paradigma del sacerdote que colgó los hábitos, que tiene cuentas pendientes con la institución (la ciencia de la religión se enraiza de rondón en esta suerte de relación de mala fe). Hace demasiado para ello y el laico no se engaña: el furor, la indignación y la rebelión son marcas de interés. Por su combate mismo, testimonia que está ahí siempre. Este interés negativo, crítico, puede orientar toda la investigación y vivirse como interés científico puro gracias a la confusión de la actitud científica y de la actitud crítica (de izquierda) afirmada en el campo religioso mismo”³¹.

¿Cómo es posible entonces superar los efectos de la pertenencia? Mediante la “objetivación sin complacencia” que acompaña al trabajo sociológico, dice Bourdieu. Es decir: acompañando a la ciencia de la religión de una sociología de la propia sociología, “de los determinantes sociales de la práctica sociológica”, que permita escapar a la tentación del doble juego y acumular a la vez las ventajas de la pertenencia al campo religioso y de la distancia objetivante que procura la perspectiva derivada de la pertenencia al campo científico. Una tarea nada fácil.

²⁸ E. Durkheim, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”, *Archives de sociologie des religions* 27 (1969), pp. 75-76. Citado en D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion*, op. cit., pp. 169.

²⁹ Peter L. Berger, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 248.

³⁰ P. Bourdieu, “Sociologues de la croyance et croyances de sociologues”, *Archives de Sciences sociales des religions* 63/1 (1987), pp. 155-161. Reproducido parcialmente en *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988, pp. 93-97.

³¹ *Ibidem*, p. 94.

Sociología versus Teología

Desde su origen, por lo tanto, la sociología nace como una empresa crítica y en tensión con el discurso religioso (o con la teología, podríamos decir, en tanto formalización o institucionalización de ese mismo discurso). ¿Por qué esa tensión? Se puede señalar dos puntos principales en los que esa tensión se hace más patente. El primero de ellos tiene algo que ver con la tradicional lectura que de la religión hace el discurso sociológico clásico o tradicional, para el cual la religión no es sino el producto de un conjunto de condiciones sociales. Llevado al límite ese planteamiento (como hacían Marx o Freud, por ejemplo), la religión no es *nada más que* eso: el resultado del paralelogramo de las fuerzas sociales (o psico-sociales) actuantes en un determinado momento histórico, podríamos decir.

Sin embargo, no hace falta ser especialmente determinista (desde un punto de vista sociológico) para aceptar que, dicho en términos por todos comprensibles, *no sólo se cree como se quiere, sino como se puede*; es decir, que la fe —o la creencia— al margen del alcance que podamos dar a la propia voluntad individual o a los presupuestos estrictamente teológicos (en el caso de que éstos tengan algún interés para el sociólogo), viene definida por determinadas condiciones sociales y culturales que la hacen *posible*. Dicho de otra forma: al igual que toda práctica humana, la creencia religiosa y todo lo que ella conlleva (ritos, prácticas, etc....) no es sólo el producto de una decisión individual, sino el resultado de una transmisión cultural en la que opera una compleja red de circunstancias: un lenguaje, una historia y un contexto cultural, al margen de los cuales la religión, si lo es, es *otra*. Por ejemplo, según el sociólogo americano Robert Bellah, “salvación” sería una noción cuyo sentido no es comprensible más que en el sistema lingüístico-cultural cristiano; en la tradición de Buda, o de Confucio, si se habla de salvación es de otra cosa³². La *verdad* viene así condicionada, sociológicamente, por el propio contexto cultural.

Pero en tales términos, una aproximación así no es (o no tiene por qué ser) particularmente conflictiva para el discurso religioso. Al contrario: la ciencia social constituiría un aporte de radical importancia para el fenómeno religioso. Por un lado, porque, desde cierto punto de vista, la ciencia social ayudaría a “purificar” el discurso religioso de sus condicionamientos sociales; por otro, porque la propia sociología se viene a convertir en herramienta del discurso religioso, en sociología pastoral. Sin embargo, a poco que se rasque y se profundice, la tensión resulta más palpable (y también más creativa). Si el sentido de las creencias viene dado por el contexto cultural, si por ejemplo —como dice R. Bellah— insistimos en la *particularidad* histórica, lingüística,

³² R. N. Bellah, “At Home and Not at Home: Religious Pluralism and Religious Truth”, *The Christian Century* 19-IV-1995, pp. 423-428 [disponible en <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=241> (marzo 2010)].