

«Genealogía afirmativa» del hecho religioso en perspectiva sociológica

“Affirmative Genealogy” of Religion from a Sociological Perspective

Josetxo Beriain

Palabras clave

- Religiosidad
- Ritos
- Secularización
- Simbolismo
- Sistema clasificatorio
- Teoría sociológica

Key words

- Religiosity
- Rites
- Secularization
- Symbolism
- Classification system
- Sociological Theory

Resumen

Pensamos que el hecho religioso se basa en el uso de conceptos binarios (sagrado/profano, trascendente/inmanente, religioso/secular y religioso/postsecular) que significan lo mismo. Esto es un error. Este trabajo realiza una «genealogía afirmativa» del significado diferenciado y de la génesis social de tales conceptos. El par sagrado/profano representa categorías epistemológico-cognitivas, comunes a toda experiencia religiosa, tanto en el tiempo como en el espacio, que separan diferentes dominios del mundo. El par «trascendente/inmanente» representa categorías históricas forjadas en torno al siglo V a. C., dentro del surgimiento de la Edad Axial. El par religioso/secular representa asimismo categorías históricas, pero esta vez nacidas dentro del cristianismo europeo occidental. El par religioso/postsecular representa categorías sociológicas nacidas dentro de un mundo ya «postsecular», aunque no posreligioso.

Abstract

Religion is often believed to be based on the use of binary concepts (sacred/profane, transcendent/immanent, religious/secular and religious/postsecular), which are assumed to have the same meaning. This, however, is not the case. This work presents an “affirmative genealogy” of the distinct meanings and the social genesis of these concepts. The “sacred/profane” pairing represents epistemological and cognitive categories which are common to all religious experiences in terms of time and space, separating different domains of the world. The “transcendent/immanent” pairing represents historical categories created around the 5th century BC, with the emergence of the Axial Age. The “religious/secular” pairing also represents historical categories, but this time they come from Western European Christianity. The “religious/postsecular” pairing represents sociological categories originating during the “postsecular” world (but not a post-religious one).

Cómo citar

Beriain, Josetxo (2015). «Genealogía afirmativa» del hecho religioso en perspectiva sociológica». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 151: 3-22. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.151.3>)

La versión en inglés de este artículo puede consultarse en <http://reis.cis.es> y <http://reis.metapress.com>

Josetxo Beriain: Universidad Pública de Navarra | josetxo@unavarra.es

«Los antiguos dioses siguen vivos y han nacido otros modernos que los acompañan y compiten entre sí en una lucha sin fin».

INTRODUCCIÓN

Permítanme utilizar a modo de ejemplo introductorio la referencia a un relato de todos conocido. El primer verso del Génesis comienza afirmando: «En el principio... la tierra era caos y confusión... y dijo Dios “haya luz”, y apartó la luz de la oscuridad, y llamó Dios a la luz “día” y a la oscuridad la llamó “noche”» (Génesis 1, 1-5). El universo es el campo infinito de lo posible. Del caos¹ extrae Dios, por tanto, un cierto orden basado en una lógica binaria de distinciones. Hay un comienzo que se pone de manifiesto en «hacer una distinción» (Luhmann, 1996: 3-33), condicionada por la «acción» divina, bien es verdad que se trata de una actuación que se rubrica dialógicamente, y que en nuestro caso comparece como *observación humana* del Metaobservador (Dios), el cual observa su acción-creación y sus criaturas, el mundo y, ulteriormente, el hombre. Nuestro entero orden social es un producto de distinciones², de las maneras en que separamos al pariente del no pariente, lo moral de lo inmoral, lo serio de lo lúdico, lo que es nuestro de lo ajeno, lo masculino de lo femenino, el norte del sur, etcétera. Clasificar las cosas es situarlas dentro de grupos distintos entre sí, separados por líneas de demarcación claramente determinadas (Durkheim y Mauss,

1996b: 26). Hay, en el fondo de nuestra concepción de la clasificación, la idea de una circunscripción de contornos fijos y definidos. En orden a discernir una «cosa», debemos distinguir aquello que es objeto de nuestra atención de aquello que ignoramos deliberadamente. Clasificar consiste en actos de inclusión y de exclusión. Clasificar es dotar al mundo de *estructura*: manipular sus probabilidades, hacer algunos sucesos más verosímiles que otros (Bauman, 1996: 74). Procedemos con arreglo a una cierta tendencia de evitación del «*horror vacui*» (Handke, 1987) de un mundo sin distinciones, como el que describe Peter Handke cuando muestra la pérdida transitoria de la capacidad del habla o de la memoria, como dispositivos creadores de distinciones. La clasificación es un proceso de «*esculpir*», «*dibujar*» islas de significado más que de identificar simplemente tales islas como si fueran algo natural ya existente. La sociedad solo es posible si los individuos y las cosas que la componen se reparten en grupos diferentes, es decir, se clasifican unos en relación con otros, por tanto, la vida en sociedad presupone una cierta organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación³. La palabra *definir* proviene de la palabra latina *finis*, límite, así, *definir algo sería marcar sus límites* (Burke, 1969: 24). Estos límites juegan un rol fundamental en la construcción de la realidad social.

LA GÉNESIS SOCIAL DEL PRIMER SISTEMA CLASIFICATORIO: «LO SAGRADO/LO PROFANO»

Émile Durkheim, en su último gran trabajo, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), procede a explicar el hecho religioso

¹ Esto no es algo exclusivo del judeocristianismo, sino que está presente en casi todas las cosmogonías y teogonías de las grandes civilizaciones. Sobre la lógica de las distinciones véase el interesante trabajo de Rodrigo Jokisch (2002: 179 y ss).

² Véase, sobre la idea de que el mundo es el producto de la construcción de distinciones, de límites, y de su transgresión, el importante trabajo de Eviatar Zerubavel (1991).

³ É. Durkheim, 1912 (en adelante citaré abreviadamente FE, por la cuarta edición francesa de PUF, 1960: 633 y la edición española de Ramón Ramos de Akal, 1982: 411).

a través de una minuciosa interpretación sobre la *génesis social de la protodistinción directriz que diferencia entre las categorías epistemológico-analíticas de «lo sagrado» y «lo profano»*, a partir de las prácticas rituales que reproducen al colectivo social como tal. Para Durkheim, a diferencia de Weber, que consideraba a las religiones como sistemas de creencias, esta protoclasificación no tiene su origen en creencias porque si así fuera no tendría un origen empírico en el ritual. De hecho, la razón para la realización performativa de tales prácticas es mantener el límite entre lo sagrado y lo profano, no tanto una creencia en seres sobrenaturales o en dioses misteriosos, como pretenden las concepciones convencionales de la religión. Lo sagrado no existe como una idea o creencia previa, solo a través del ritual viene a la existencia. La existencia de lo sagrado precede a la esencia-creencia en lo sagrado. *Solo a través del acontecimiento apropiador del ritual emerge lo sagrado como algo diferenciado de lo profano*. De ahí que Durkheim prefiera hablar más de «*hechos religiosos y no de religión*»⁴. Según él, «es la *acción* la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria» (Durkheim, FE: 598/390). O en los términos de otro gran experto en Durkheim, Robert N. Bellah: «la religión es algo que tú *haces*... En la religión se trata de *acción*, en la fe se trata de confianza»⁵. Durkheim se concentra en el análisis de esas «formas más elementales de hechos religiosos», que él sitúa en el totemismo, para evitar precisamente la confusión metodológica entre lo sagrado y lo trascendente, término este último asociado al nuevo dualismo (el otro mundo/este mundo) que

generarán las religiones universales que surgen en la Edad Axial y que tiene unas características distintas, como veremos.

También critica Durkheim el que se considere a la noción de divinidad como núcleo central de la religión. Si así fuera, tendríamos que excluir a tres importantes religiones universales como son el budismo, el jainismo y el confucionismo⁶ del campo de la religión, ya que muchos de sus ritos son completamente independientes de toda idea relacionada con dioses o seres espirituales. *Es por su forma y no por sus contenidos como podemos reconocer los fenómenos religiosos*, poco importa el objeto sobre el que se apliquen, no es determinante que este sea una cosa, una idea o una aspiración sobrenatural. Así podemos comprobar la importancia de sacralizaciones modernas en el caso de la razón, la nación y la persona⁷. Cada sociedad genera sus propios contenidos sagrados. Cada sociedad crea sus específicas realidades sagradas, y si esto es así las sociedades modernas producen *múltiples formas sagradas* que activan campos de influencia complementarios y en conflicto (Lynch, 2012: 135). Los contenidos de lo sagrado pueden cambiar con el tiempo, es decir, pueden ser instaurados y también pueden perder su aura de sacralidad. Lo que fue sagrado en el pasado, puede serlo menos hoy día, y puede ser totalmente desacralizado en el futuro⁸. Durkheim considera que la

⁴ É. Durkheim, vol. 2, 1899: 1-28 (citado en adelante por su traducción española incluida en Durkheim, 1996a: 107).

⁵ Hans Joas (2012a, 14, 2: 75). Entrevista en donde Robert Bellah, ante preguntas muy bien dirigidas de Hans Joas, resume las ideas-fuerza de su última gran obra: *Religion in the Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (2011).

⁶ É. Durkheim, FE: 42 y ss/27 y ss. Si asumimos esta posición incluso debiéramos excluir la realidad sociológica de la religión civil americana, ya que carece de una noción de divinidad salvífica. (Véase al respecto el importante trabajo de Robert Bellah publicado originalmente en 1964, traducido: «Religión civil en América», 2007: 114-139).

⁷ Sobre la noción de «sacralidad de la persona» véase el excelente trabajo de Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine Neue Genealogie der Menschenrechte* (2011), donde el autor analiza la idea de sacralización de la persona, precisamente a partir de Durkheim, apoyándose empíricamente en el desarrollo de los derechos humanos.

⁸ W. S. F. Pickering abunda sobre esta idea (1984: 132).

religión es un hecho social que nada tendría de misterioso ni sobrenatural. El hecho religioso está presente en todas las civilizaciones y en todas las eras, preaxiales, axiales y postaxiales. Se manifiesta en sociedades que, en apariencia, pueden resultar incrédulas o irreligiosas. No nace de sentimientos individuales, sino de estados propios del alma colectiva, *pudiendo adquirir tantas formas como la colectividad que las engendra y solo puede determinarse su naturaleza a través de dos indicadores: las prácticas y las creencias*.

La pregunta que nos interroga inicialmente es: ¿cómo se consigue un estado de comunión⁹ grupal característico? Durkheim sitúa a la práctica ritual como ese acontecimiento apropiador que produce un tipo de realidad diferente. La «efervescencia colectiva»¹⁰, el «éxtasis colectivo», la «energía emocional», es esa condición de posibilidad a través de la cual la gente experimenta una realidad diferente y más profunda. Describe los rituales de los aborígenes australianos al comenzar la caída de la noche, donde todo tipo de procesiones, danzas y canciones tienen lugar a la luz de las antorchas y donde la efervescencia general se incrementa, «una vez alcanzado tal estado de exaltación, el hombre pierde la conciencia de sí mismo. Sintiendo dominado, arrastrado, por una especie de fuerza exterior que le hace pensar y actuar de modo distinto a como lo hace normalmente, tiene naturalmente la impresión de haber dejado de ser él mismo. Le parece que se ha convertido en *un nuevo*

ser: las galas con que viste, las especies de máscaras con las que se cubre la cara, son representaciones materiales de esta transformación... Y como, al mismo tiempo, todos sus compañeros se sienten transfigurados de la misma manera y exteriorizan su sentimiento en sus gritos, gestos y actitudes, todo se desarrolla como si realmente fuera transportado a *un mundo especial*, completamente diferente de aquel en que vive de ordinario, a un espacio poblado por completo de fuerzas excepcionalmente intensas, que le invaden y metamorfosean»¹¹. Este fragmento refleja esa trascendencia «desde dentro», esa «trascendencia inmanente», que produce un mundo separado (lo sagrado) de la vida ordinaria de lo profano. En pocos casos aparece tan bien expuesta esa vinculación entre el ritual y la protodistinción que diferencia entre lo sagrado y lo profano. El ritual, a través de la acción y la energía emocional, no solo produce una trascendencia del mundo dado por supuesto, del mundo habitual-profano, *creando la esfera de lo sagrado*¹², sino que unifica a los

¹¹ Durkheim, FE: 312-13/205. Véanse también los trabajos de R. N. Bellah (2011: 17-18), Hans Joas (1997: 93-94), Randall Collins (2009: 58-59), Jeffrey C. Alexander (2006a: 29-91). No debemos circunscribir, exclusivamente, las prácticas rituales a las sociedades tribales australianas, analizadas por Durkheim. Pensemos en la práctica ritual y en el simbolismo de la crucifixión de Jesús de Nazaret en el Monte de los Olivos. Pensemos en la efervescencia colectiva durante la Revolución Francesa de 1789. Pensemos en las movilizaciones colectivas a propósito del símbolo-tótem de Auschwitz y la espantosa *Shoah*. Pensemos en los ritos piaculares en el *Ground Zero* de Nueva York, después del 11 de septiembre de 2001.

¹² Steven Lukes explica esta idea como lo que él considera hipótesis central de Durkheim en *Las formas...* Véase su conocido e influyente trabajo (1973: 463). Para un análisis del mundo profano como mundo de la vida ordinaria, de las rutinas habituales, véase el importante trabajo de Alfred Schütz y Thomas Luckmann (1973). Sobre la génesis social de la trascendencia de los límites del mundo ordinario (y del propio *self*) y la creación de ámbitos extra-ordinarios, en donde es posible alcanzar tanto trascendencias de tipo no religioso como trascendencias propiamente religiosas, véase asimismo el trabajo de Alfred Schütz y Thomas Luckmann (1984, II:

⁹ Sobre el concepto de comunión en perspectiva sociológica, véase el importante trabajo de Herman Schmalenbach (1922, 1977: 64-126).

¹⁰ E. Durkheim, FE, 308, 312-313/198, 205. Para una discusión interesante sobre la importancia del concepto de «efervescencia colectiva» en la sociología durkheimiana y coextensivamente en el propio discurso sociológico, véase el trabajo de Pablo Nocera: «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana» (2009: 93-119).

individuos creando de esta guisa *un colectivo*. Pero esta «*realidad trascendental*», y esto es lo relevante para Durkheim, tiene una génesis social, lleva el sello de la sociedad, es el producto de una trascendencia operada «desde dentro» de la sociedad, no tiene un origen supramundano, sino que es plenamente intramundana, es una *trascendencia inmanente*, nacida en el seno de las prácticas culturales, *tiene que encarnarse en una comunidad de culto antes que representarse en una comunidad de interpretación y de creencia* e, incluso, nos atreveríamos a decir que, en el contexto de las sociedades modernas, es más relevante una solidaridad basada en *prácticas compartidas* que una solidaridad basada en creencias compartidas (Rawls, 2004: 3).

A mi juicio, a partir de los razonamientos de Robertson-Smith y Durkheim, podemos afirmar que gracias a esa distinción dicotómica que diferencia entre lo sagrado y lo profano se obtiene también un mecanismo especializado, la *transformación de contingencias externas* (físico-ambientales) en *internas* (socio-simbólicas). El problema de la contingencia¹³ queda así reformulado *internamente* en el seno de la distinción directriz mencionada, a través de la «trascendencia inmanente» copresente en el rito¹⁴, y se comenzará a percibir como sufrimiento. Lo que se ha ganado evolutivamente con la emer-

gencia del primer sistema clasificatorio, brillantemente apuntado por Durkheim, no se perderá en los esquemas subsiguientes, ya que el ritual presente en la cultura mimética y el mito copresente en la cultura simbólica seguirán muy presentes en multitud de mitorituales recuperados y reinventados por las religiones axiales y su prolongación en las religiones universales.

LA GÉNESIS DE UN NUEVO SISTEMA CLASIFICATORIO EN LA ERA AXIAL: «EL OTRO MUNDO/ESTE MUNDO»

En la que Karl Jaspers ha identificado como *Achsenzeit (Era Axial)*¹⁵, desde aproximadamente el 800 a. C. al 200 a. C., aparecieron individuos significativos —los profetas y sacerdotes judíos, los *literati* chinos, los brahmanes hindúes, los *shanga* budistas, los filósofos griegos y los sofistas—, a través de cuyas visiones la conciencia humana se expandió y desarrolló inmensamente, produciéndose un movimiento que va de las religiones preaxiales, que hemos estudiado en el apartado anterior, a las religiones de la salvación o redención.

El valor religioso ya no reside en la identificación total con el grupo, en los términos de Durkheim, sino que empieza a adquirir la forma de *una apertura personal a la trascendencia* (Schwartz, 1975, 2: 3-4). Teniendo en cuenta que los nuevos mensajes religiosos de la Edad Axial fueron dirigidos a los individuos como tales, más que a células de un organismo social, tales mensajes fueron universales en su alcance. Como afirma Robert N. Bellah: «Desde el punto de vista de (la

139-215). La capacidad de trascender lo dado es, probablemente, el equipamiento evolutivo más formidable con el que ha sido dotada la condición humana (véase al respecto el excelente trabajo de Ingolf U. Dalferth, 2012: 146-191).

¹³ Que expresa lo dado (experimentado, esperado, pensado, imaginado) a la luz de un posible estado diferente; designa situaciones en un horizonte de cambios posibles. Presupone el mundo dado, es decir, no designa lo posible en sí mismo, sino *aquello que*, visto desde la realidad, *puede ser de otra manera*. Véanse al respecto las aportaciones de Niklas Luhmann (1998: 115 ss; 1977: 187).

¹⁴ Sobre el significado y las funciones del rito véase el interesante trabajo de Ramón Ramos (2012, 49, 2: 223-240).

¹⁵ En este enfoque se sitúan Karl Jaspers y su concepto de «Edad Axial» (1949: 15-106), y el conjunto de reflexiones que sitúan su origen en la sociología comparada de las religiones de Weber, cuyos principales representantes son S. N. Eisenstadt, Johan Paul Arnason y Björn Wittrock (Eisenstadt, 2003; Arnason, Eisenstadt y Wittrock, eds., 2005) y últimamente R. N. Bellah (2011) y R. N. Bellah y Hans Joas (eds., 2012).

religión axial o, en su terminología, las religiones históricas), un hombre ya no es definido en los términos de la tribu o del clan del que procede o en los términos del Dios particular al que sirve sino como un *ser capaz de salvación*. Esto es, deviene posible, por primera vez, concebir al ser humano en cuanto ser humano» (1970: 33). Esto significa que el período de las religiones tribales y nacionales se debilita y que comienza el período de las religiones universalistas. Los avances «axiales», de alguna manera, prepararon el terreno y las condiciones para la institucionalización de las religiones «históricas» universales. Paulatinamente las comunidades de culto, fuertemente arraigadas dentro de las religiones preaxiales, se convierten en comunidades de salvación. Pero, a juicio de Bellah y Elkana, lo que realmente actuó como condición epistemológica de posibilidad (Bellah, 2005: 78; Elkana, 1986: 40-64)¹⁶ para el surgimiento de la idea de trascendencia fue el *pensamiento de segundo orden, la cultura teórica, la teoría, el Logos*, en torno a la cosmología, lo que justo para las sociedades que emergían a partir de la era preaxial significó el avance de una nueva forma de pensamiento sobre las premisas religioso-políticas de la sociedad misma, que vino a redefinir y completar la estructura metafórica del mito.

Concretamente, ¿qué significa «trascendencia»¹⁷ en estas nuevas constelaciones religiosas? Este término implica que una separación cuasi-espacial distinta entre lo intra-mundano y lo divino emerge en esas reli-

giones y filosofías, y que nuevas ideas han sido desarrolladas a partir de la existencia de un ámbito supramundano, trascendente, de forma absoluta, no a partir de una «trascendencia inmanente» como sucedía en la religión totémica estudiada por Durkheim. Mientras, previamente, en la religiosidad preaxial, lo divino estaba en el mundo y era parte de este, es decir, mientras no había una separación entre lo divino y lo mundano y cuando, por tanto, los espíritus y los dioses podían ser directamente influenciados y manipulados por el hecho de ser parte del mundo. Con la emergencia de las nuevas religiones de redención y de las filosofías de la Era Axial, se crea un *hiatus* entre ambas esferas. La idea directriz radica en que lo divino es lo Otro actual, verdadero e irrefutable, y lo mundano, en comparación, solo puede ser inferior. Esta tensión entre lo mundano y lo trascendente tendrá importantes consecuencias (Wittrock, 2012: 118).

Los nuevos movimientos que surgen en el período axial ponen de manifiesto una estructura *soteriológica*¹⁸ que permanece en marcado contraste con la relativamente simple aceptación del mundo de la religión preaxial. Esta aceptación del mundo es extensamente explicada como la única respuesta posible a la realidad que invade el *self* de tal manera que la simbolización del *self* y el mundo son difícilmente separables. Sin embargo, en las religiones axiales el *self* comienza a diferenciarse del entorno y a ser consciente de sus propias posibilidades. El problema ético básico (Habermas, 1987, 1: 267) que anida en las religiones axiales proviene de la necesidad de buscar una explicación religiosa al *sufrimiento* que se percibe como injusto. Pero *para que el infortunio per-*

¹⁶ No existe una única ni exclusiva condición de posibilidad, dentro de las civilizaciones que emergen en la edad axial, para cambiar las imágenes del mundo preaxiales, sino un *cluster* de concausas, ya que, al lado de la emergencia de la conciencia *reflexiva* teórica en el nivel cosmológico, se manifiesta también una conciencia *histórica* creciente de la existencia humana y una valoración positiva del potencial de la *persona* humana y de la *acción* humana (véase al respecto el trabajo de Wittrock, 2012: 108-109).

¹⁷ Véase Joas (2005, Introducción: 8-9).

¹⁸ Etimológicamente proviene del griego *soter*, salvador, y «salvación» proviene del latín *salus*, habiéndose vinculado ambas significaciones históricamente con la noción específicamente cristiana de ser salvado por la muerte reparadora de Cristo, relacionada con el recto juicio de Dios sobre los pecadores.

sonal pueda ser percibido como injusto tiene que producirse un cambio en la valoración del sufrimiento derivado de una situación de contingencia, pues en las sociedades tribales el sufrimiento era considerado como el síntoma de una culpa secreta. «Quienes padecían un sufrimiento duradero por luto, enfermedad o cualquier otra desgracia, eran considerados, según la especie de esta, o como poseídos por un demonio, o como castigados por la cólera de un Dios al que habían ofendido» (Weber, 1983, 1: 196). En las religiones axiales el individuo aparece como un ser capaz de salvación, merecedor de la esperanza religiosa de ser librado de todo mal, de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, de la inevitable imperfección personal, se trate de «mancha», «pecado» o de un modo de vida más espiritual, como el destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal (Weber, 1978: 419).

LA GÉNESIS DE UN NUEVO SISTEMA CLASIFICATORIO DENTRO DEL CRISTIANISMO EUROPEO OCCIDENTAL: LO RELIGIOSO/LO SECULAR

A) En torno a 1500

Etimológicamente, el término secular deriva de la palabra latina medieval *saeculum*, con una doble connotación espacio-temporal dual de *mundo* secular y *era* secular, que no son simultáneos. El mundo secular es previo a la edad secular. Tal connotación semántica apunta al hecho de que la realidad social en la cristiandad medieval fue estructurada a través de un sistema de clasificación que dividía «este mundo» en dos ámbitos o esferas heterogéneas, «lo religioso» y «lo secular». Esta es una variante particular y más bien *histórica* de ese conjunto de sistemas de clasificación dualista universal de la realidad social que estamos analizando, los ámbitos

sagrados y profanos, tal como lo ha postulado Émile Durkheim, y sobre todo de los ámbitos supramundanos e intramundanos surgidos en la era axial, tal como los han denominado Max Weber y S. N. Eisenstadt.

De hecho, según José Casanova (2001: 13786-13787 y 2009, 76, 4: 1049-1066), la cristiandad europeo-occidental fue estructurada a través de un sistema de clasificación dualista doble. Ya existía, por una parte, el *dualismo axial* que dividía entre «este mundo» (la Ciudad del Hombre) y «el otro mundo» (la Ciudad de Dios) y, por otra parte, surgió un nuevo *dualismo intramundano*, esta vez dentro de «este mundo» y que marca la línea divisoria entre una esfera «religiosa» y una esfera «secular». Ambos dualismos fueron mediados por la naturaleza sacramental de la Iglesia, situada en medio, perteneciendo simultáneamente a ambos mundos y, por tanto, siendo capaz de mediar sacramentalmente entre ambos; «como *ecclesia invisibilis* (apunta Casanova), «la comunión de los santos», la Iglesia cristiana es una realidad «espiritual», parte de la Ciudad de Dios, eterna y trascendente, sin embargo, como *ecclesia visibilis* está en el mundo secular, es una realidad «temporal» y así forma parte de la Ciudad del Hombre inmanente» (Casanova, 2010a: 275)¹⁹. Cuanto más cerrado se volvió el movimiento cristiano en sus filas y más se convirtió en un cuerpo unificado y organizado, más fuerte se hizo la tendencia a mirar el resto de la vida como el «mundo», el *saeculum*. No olvidemos que el Evangelio de Jesús fue una piedad personal libre, con un fuerte impulso hacia la intimidad profunda, la compañía espiritual y la comunión, pero sin ninguna tendencia hacia la organización de un culto o hacia la creación de una comunidad religiosa. Solo cuando la fe en Jesús se convierte en el punto central de adoración en el

¹⁹ Véanse también los relevantes comentarios sobre la génesis de lo secular y lo religioso que realiza Talal Asad (2003: 191-192).

seno de una nueva comunidad religiosa surge entonces la necesidad de organización que llevarán a cabo Pablo y Pedro en la congregación de laicos creyentes que llamamos Iglesia (Troeltsch, 1931, 2: 993, y Weber, 1978: 895, 932). El fortalecimiento de la idea de una Iglesia sacramental y sacerdotal como *civitas Dei*, en torno a la que juegan los ángeles y en la que se sienta coronado Cristo-Dios, supuso una intensificación de la idea opuesta de un «mundo» como el Reino de Satán, en el que no hay nada sino perdición e impotencia. La comunidad de práctica y creencia que Durkheim llamó Iglesia se diferenciò internamente, el mago dejó paso a un estamento sacerdotal (Weber, 1978: 895) separado del «mundo», con pretensiones de dominio universalista, es decir, habiendo superado su vinculación al hogar, al clan, a la tribu, desvaneciéndose las fronteras étnico-nacionales y dibujándose de esta guisa una completa nivelación religiosa. La Iglesia dispuso del monopolio de los bienes de salvación, lo que significa que solo perteneciendo a tal instituto de la gracia se puede obtener gracia (*extra ecclesia nulla salus*), actuando como «la administradora de una especie de fideicomiso de los eternos bienes de salvación que se ofrecen a cada uno» (Weber, 1978: 895).

Para entender lo que, con toda seguridad a partir de la Ilustración, se ha llamado Era Secular²⁰, debemos considerar la génesis social de los dos ámbitos, el religioso-espiritual y el secular-temporal, tenemos que observar los vínculos históricamente contingentes que se producen entre ambos. Se han dado repetidos intentos de reforma cristiana del *saeculum*, intentos de cristianizar la Ciudad inmanente del Hombre, que comienzan con la «revolución» papal y con la emergencia de órdenes espirituales, orientadas a

una vida de perfección cristiana en el *saeculum*, en el mundo (Casanova, 2010a: 276).

- a) La «revolución» papal se manifiesta en la emergencia de una *civilización unitaria cristiana* (Troeltsch, 1931, 1: 379-382) donde se interpenetran aspectos externo-intramundanos con aspectos interno-espirituales dentro de la conexión cesaropapista existente entre la Iglesia universal y el Imperio romano, y más tarde en el nuevo unitarismo (germano y romano) de la Iglesia territorial y la autoridad patrimonial. La autoridad política secular fue considerada como un recurso para la cristianización del mundo. Esto generó la específica variedad de régimen cesaropapista de la cristiandad latina europea.
- b) El monje ascético secular aparece —por lo menos en las Órdenes con un ascetismo racionalizado, y del modo más claro en los jesuitas— como *el primer profesional (Berufsmensch)* que vivió de un modo «metódico» con un «tiempo distribuido», con un continuo control de sí mismo, rechazando todo goce despreocupado y toda labor que no estuviera al servicio de los fines de su profesión (Weber, 1978: 903; 1983, 1: 99-100). A este logro civilizacional indiscutible, la escética protestante le añadirá un elemento de consecuencias prácticas formidables: «la idea de la necesidad de comprobar la fe en la vida mundana» (Weber, 1983, 1: 102), como una sublimación cultural de la tensión existente entre el otro mundo y este mundo. Este proceso, advierte Charles Taylor (2007: 774), produce una consecuencia no deseada en el diseño unitarista de la cristiandad medieval prerreformista, ya que genera un desencantamiento del mundo, una desritualización, una deseclesialización de la religión institucional y una importante individualización religiosa, visibles en el surgimiento de una amplia variedad de sectas y en las «guerras de reli-

²⁰ Charles Taylor ha analizado en detalle el conjunto de hitos fundamentales que permiten hablar de «una era secular» en su trabajo de 2007.

gión» en Europa, pero al mismo tiempo genera un fortalecimiento de la disciplina y una reordenación de la vida y la sociedad. Las grandes revoluciones del siglo XVIII serán otro hito de gran relevancia que completarán ese curso de «traer el Reino de Dios a este mundo», solo que esta vez en la arena política.

B) En torno a 1800

La autoconciencia de vivir en una Era Secular solo puede emerger a partir de la evidencia empírica de que «la creencia en Dios ya no es algo axiomático, (de que) hay alternativas» (Taylor, 2007: 3). Hemos pasado de una sociedad donde era virtualmente imposible no creer en Dios, o al menos no contar con el axioma de la creencia en Dios como eje cardinal del sentido común (porque estaba socialmente prescrito creer y proscrito no creer, en un contexto masivamente creyente), a una donde la fe, incluso para el más radical de los creyentes, es una posibilidad (Taylor, 2007: 3) humana entre otras. Charles Taylor, recogiendo la fórmula de Hugo Grocio, afirma que este hecho sociológico crucial producirá un nuevo patrón de significado según el cual actuamos dentro de un «marco inmanente secular» bajo la premisa *etsi Deus non daretur* (Taylor, 1998: 34 y 36) («como si Dios no existiera»), incluso si Dios no existiera, los principios que emanan de tal «mundo inmanente secular» son vinculantes. Se podría decir que en el seno del *saeculum* emerge una nueva distinción directriz, la que diferencia entre un «nosotros» (los sujetos posreligiosos que se rigen según pretensiones racionales de validez) y el «ellos» (creyentes religiosos guiados por su fe). Pero, frente a la teleología implícita en el secularismo europeo que postula una conversión final del «ellos» religioso en «nosotros» posreligioso, ambos círculos no funcionan como elementos irreconciliablemente opuestos o disjuntos, sino como dos círculos de socialidad, que hay que entender cuidadosamente como posibilidades que entran en relación y

en tensión, y se interpenetran dentro de cada sociedad, dando lugar a constelaciones diversas.

Este hecho sociológico irrefutable producirá una gran narrativa de secularización que comienza con los protosociólogos «modernizadores» —Saint-Simon, Comte y Spencer— que apadrinan la *grand récit* (en los términos de Lyotard) que constituye a las sociedades modernas apoyándose en una narrativa de progreso²¹ constitutivo y continuado de la civilización hasta alcanzar el estadio «positivo» donde el «marco inmanente secular» tendrá una importancia insoslayable.

A partir de este hecho sociológico procedente de un contexto histórico concreto, el de las dinámicas de transformación del cristianismo europeo-occidental desde la Edad Media hasta nuestros días, se ha construido una teoría general de la secularización apoyada en una «conjetura sociológica» que funge de «régimen de conocimiento» con connotaciones no solo descriptivas sino prescriptivas y que podíamos formular, en los términos de José Casanova, de la siguiente forma: «cuanto más moderna, más secular es una sociedad, y cuanto más secular, menos religiosa» (2006a: 17), conjetura que a la postre ha resultado falsada en términos empíricos. Esta teoría general de la secularización en Europa ha funcionado como una profecía que se autocumple (Casanova, 2002: 24) en la medida en que una mayoría de la población en Europa ha venido a aceptar las premisas de esta teoría como un hecho normal (cuando, en realidad, *Europa es un islote de excepcionalidad secularista frente al océano habitual de persistencia del hecho religioso en el resto del mundo*) y las ha proyectado como un original del que realizar copias *world wide*, poniéndose de manifiesto que modernización y secularización, empíricamente hablando, no son dos términos sinónimos. Cuando nos referimos a la religión, no

²¹ Sobre el concepto de progreso, véase el extraordinario trabajo de Reinhart Koselleck (1975, 2: 350-423).

debemos olvidar que «no existe una regla global» (Casanova, 2006b, 8, 1 y 2: 17).

Una refutación de esta «conjetura» que asocia automáticamente modernización y secularización²² como desaparición progresiva de la religión la encontramos, por ejemplo, en Estados Unidos, donde, según Tocqueville (1990: 309), el avance del racionalismo (es decir, la educación y el conocimiento científico) y del valor del individualismo (es decir, la democracia liberal y las libertades individuales) no conducen necesariamente a un declive de la religión. Es decir, Estados Unidos es un país secular y religioso a un tiempo, la Primera Enmienda de la Constitución no prohíbe a los trece Estados originarios que se practiquen en ellos *sus propias religiones establecidas*. Lo que el Congreso veta es el establecimiento de una religión política oficial en los Estados Unidos. En la Norteamérica colonial no existió feudalismo ni una Iglesia nacional extendida a lo largo de las trece colonias originarias, de la que precisara separarse el nuevo Estado federal. Por tanto, la separación entre el Estado y la Iglesia fue amistosa no solo porque no había separación hostil en relación a una Iglesia establecida preexistente, sino porque la separación fue constituida para *proteger el libre ejercicio de la religión*, esto es, para construir las condiciones de posibilidad de un pluralismo religioso (denominacionalismo), en donde se parte del supuesto de que la diversidad religiosa es un «bien» para la sociedad o la nación.

El patrón europeo-occidental de tensiones y conflictos existentes entre «lo secular» y «lo religioso» no lo podemos aplicar tampoco mecánicamente en otros lugares del mundo como si fuera la regla a seguir, el original del que se sacan copias, cuando más bien es la excepción (Davie, 1999: 65-83) a la regla, de hecho, una buena parte de las

sociedades postcoloniales no-occidentales no han seguido el patrón europeo-occidental. No se puede aplicar tampoco al confucianismo ni al taoísmo, en la medida en que no están caracterizados por una tensión existente entre «este mundo» y «el otro mundo» ni por una organización eclesiástica de mediación. Estas religiones siempre han sido «intramundanas» y «laicas», no existiendo por esta razón un proceso de secularización en términos occidentales.

Quizás el error más importante de la teoría general de la secularización, que tiene su origen en el cristianismo europeo-occidental, ha sido haber fiado su plausibilidad a una concepción evolutiva de estadios de carácter teleológico, según la cual existe algo así como una ley universal de la evolución (*sic* Herbert Spencer) que lleva de lo religioso a lo secular con una orientación finalista inequívoca, cuando en realidad debemos tener presente, como acertadamente ha apuntado Talal Asad, que aunque «lo secular» formó parte del discurso teológico, más tarde será la propia categoría de «lo religioso» la que nace de los discursos político-seculares y científico-seculares, como se manifiesta en los procesos de resacralizaciones posaxiales modernas de la razón, la nación, la revolución o la persona. Por tanto, la «religión» misma surge, como categoría histórica y como concepto globalizado universal, como resultado de una construcción de la modernidad secular occidental²³ y si esto es así, lo secular «no debiera ser pensado como el espacio en el que la vida *real* humana se emancipa gradualmente del poder controlador de la “religión” y así la sustituye» (Asad, 2003: 191). Según Asad, «el concepto de “lo secular” hoy es parte de una doctrina llamada secularismo. Esta no insiste simplemente en que la práctica y la creencia religiosas deban ser confinadas en

²² Una excelente crítica a la asociación natural entre modernización y secularización la encontramos en Hans Joas (2012b: 23-43).

²³ Talal Asad ha apuntado esta idea en 2003: 192. Véase, del mismo autor, 1993.

un espacio donde no puedan amenazar la libertad política o la estabilidad de los ciudadanos “librepensadores”, sino que se construye sobre una concepción particular del mundo (“natural” y “social”) y de los problemas generados por ese mundo» (Asad, 2003: 191-192). Aunque «la función del secularismo como filosofía de la historia, y como ideología, (ha sido) convertir el proceso histórico particular cristiano occidental de secularización en un proceso teleológico universal de desarrollo humano que va de la creencia a la increencia, de la religión primitiva irracional o metafísica a la conciencia secular postmetafísica racional moderna» (Casanova, 2012c: 213-214), con el propósito de mantener una separación entre «lo religioso» y «lo político», tenemos que reconocer que histórica y geográficamente tal secularismo adopta una variedad muy amplia y, en cualquier caso, la existencia de tal variedad permite refutar empíricamente algunos supuestos que habían vinculado de forma natural secularismo y democracia, ya que el hecho de vivir en un mundo inmanente secular, en el que se producen procesos de secularización —procesos empírico-históricos de transformación y diferenciación entre «las esferas religiosas» (instituciones eclesíásticas e iglesias) y «las esferas seculares» (Estado, economía, ciencia, arte, entretenimiento, salud y bienestar) que se dan en las organizaciones sociales contemporáneas— *no conlleva necesariamente el ser secularista* —practicar una ideología de Estado frente a la religión—, ni tampoco cuando uno se identifica como francés, alemán, español o norteamericano significa que *uno es más demócrata* que cuando se identifica como católico, judío, protestante o musulmán. Por tanto, si asumimos estas críticas, se puede vivir en un mundo secular sin ser secularista. Si modernización y secularización, como veíamos anteriormente, no van necesariamente juntas, tampoco secularismo y democracia son términos sinónimos *per se*.

LA GÉNESIS DE UN NUEVO SISTEMA CLASIFICATORIO EN PERSPECTIVA GLOBAL: «LO RELIGIOSO» Y «LO POSTSECCULAR»

Como podemos observar, en el binomio «secular»/«religioso» surgido en el seno del cristianismo europeo occidental se plantean dos problemas importantes. En primer lugar, se ha producido *un cuestionamiento de la deriva evolucionista basada en estadios* surgida dentro de la teoría general de la secularización. Esta dibujó un horizonte posdualista con la pretensión de superar el dualismo «secular»/«religioso» ubicado dentro del mundo inmanente secular que, a la postre, ha chocado con las realidades contextuales en las que la interacción entre esferas religiosas y seculares sigue plenamente activa. De esta guisa se hace más o menos evidente que la conciencia de vivir en una era secular ya no está vinculada a la certeza de que la modernización social y cultural avanzada pueda ocurrir solo a costa de la influencia pública y la relevancia personal del hecho religioso.

En segundo lugar, el otro desafío viene dado por la *deseuropeización* del binomio «secular»/«religioso», originariamente europeo, que surge como consecuencia del encuentro entre diferentes civilizaciones, distintas religiones universales, proyectos de modernidad diversos, formas de ser moderno alternativas y múltiples *aggiornamentos* en los casos del catolicismo y del islam. Todas las religiones del mundo, viejas y nuevas, preaxiales, axiales y postaxiales, se muestran como disponibles de apropiación individual en todo momento y en todo lugar, multiplicándose de esta guisa las opciones de conversión, las presiones entrecruzadas y la búsqueda individual de la trascendencia. La globalización y las migraciones globales posibilitan que todas las religiones universalistas puedan ser reconstituídas por primera vez verdaderamente como comunidades imaginadas globales y desterritorializadas,

global ummas, separadas de sus asentamientos civilizacionales en los que han estado tradicionalmente ancladas. Sus diásporas se están convirtiendo en centros dinámicos para la transformación global que afecta, por supuesto, a sus cunas civilizacionales (Casanova, 2010b: 1-16). Existe una relación dinámica continua donde las tradiciones múltiples ayudan a conformar modernidades múltiples, mientras estas alteran radicalmente a las tradiciones. Existen «muchas versiones de modernidad aparte de (la) versión europea occidental, y todas ellas son compatibles con la religión, de una u otra forma» (Martin, 2011: 7).

Desde 1500 hasta hoy, el sistema clasificatorio binario que distingue entre «lo religioso» y «lo secular» ha experimentado una serie de transformaciones, como hemos visto. Los cambios en la estructura social conllevan cambios en el sistema clasificatorio. Pero ¿cómo dar cuenta de la emergencia de un nuevo sistema clasificatorio? Robert N. Bellah, en reflexiones de gran calado (2011: Prefacio y 265-282), que no puedo abordar con amplitud en el espacio de este artículo, reconstruye desde una perspectiva sociológica la evolución religiosa y cultural de la humanidad, apoyándose en una reconstrucción previa del psicólogo de la evolución Merlin Donald (1991). En ella, Bellah mantiene que cada nuevo avance evolutivo no supone hacer *tabula rasa* de los anteriores, ni tampoco significa que la evolución se dirige teleológicamente a un punto determinado, como pensaban los primeros sociólogos modernizadores ya mencionados. *El nuevo estadio supone más bien una reconfiguración de viejas y nuevas posibilidades, en lugar de una superación y desaparición de los estadios anteriores*. Lo que del enfoque de Bellah resulta especialmente relevante para nosotros no es su orientación evolutiva sino su marcado acento antiteleológico, antifinalista, al subrayar que los «avances evolutivos» (*breakthroughs*), esa palabra problemática, no significan el abandono de lo que

ocurrió antes. La cultura teórica inaugurada en la Era Axial se suma a las culturas mimética y mítica, pero no las resta, permaneciendo estas en sus respectivas esferas como indispensables. La fundamentación teórico-racional no invalida sino que complementa las visiones miméticas y míticas de la realidad.

Estas consideraciones de Bellah introducen un importante elemento crítico que nos permite no solo observar sino justificar sociológicamente el movimiento que se origina con el desarrollo de las religiones universales y su binomio «trascendente»/«inmanente» en la Edad Axial, que redefine la estructura de las religiones preaxiales y que tiene continuidad en otro binomio, «lo religioso»/«lo secular» ubicado dentro del cristianismo medieval europeo-occidental y que a su vez es redefinido hoy, de forma un tanto heterogénea, por los perfiles de un nuevo sistema clasificatorio basado en el binomio «religioso»/«postsecular». Lo profano/inmanente/secular/postsecular no puede existir sino *trascendiéndose* a sí mismo y creando diversas formas históricas de sacralidad, que unas veces han tenido carácter dominante y jerárquico y otras veces conforman una situación plural de conflicto y desafío mutuo, como cuando la sacralidad de la nación (y en el nombre de la nación) se enfrenta a la sacralidad de la persona.

Corrigiendo una parte del diagnóstico que Durkheim realizó de la modernidad cuando afirmó que «los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros (que los reemplacen)» (Durkheim, FE, 1982: 398), podemos afirmar que a través del análisis de las diversas metamorfosis del hecho religioso constatamos que los antiguos «dioses» (véase formas sagradas) siguen vivos y han nacido otros modernos que los acompañan y compiten entre sí en una lucha sin fin. Tradicionalmente, la esfera sagrada forjó las formas sagradas dentro del *saeculum*, pero hoy en la propia esfera pública del mundo inmanente secular y postsecular sur-

gen nuevas formas sacralizadas como la nación y la persona.

Si bien la teoría general de la secularización surgida en Europa postuló prematuramente el advenimiento de un mundo postdualista, anclado en el florecimiento del mundo inmanente secular, de forma exclusiva, tenemos que reconocer que el propio marco inmanente produce *nuevas experiencias de trascendencia*, en oposición a la ideología secularista (activa o pasiva) del Estado. La trascendencia sigue siendo posible en medio de una diferenciación funcional de esferas sociales donde el hecho religioso persiste de forma plural. El mundo «*postsecular*» actual no se caracteriza por una desaparición de «lo religioso», a pesar de que en algunas sociedades como las europeas las creencias y las prácticas religiosas hayan disminuido ostensiblemente, sino más bien por una ampliación continua de nuevas opciones, religiosas, espirituales y antirreligiosas, porque cuando hablamos de religión no existe una regla global y uniforme. Si asumimos la importancia del hecho religioso en un contexto de diferenciaciones múltiples, de secularizaciones en plural, de modernidades múltiples y, por supuesto, de religiones transnacionales, este mundo ya no es secular sino «*postsecular*» y el reconocimiento de este hecho conduce al socavamiento de la confianza *secularista* en la *inminente desaparición* del hecho religioso.

La Edad «*postsecular*» emerge a partir de dos tendencias sociológicas complementarias, por una parte, el cuestionamiento empírico de la deriva finalista que se gestó en medio de la secularización del cristianismo europeo occidental con la pretensión de arribar a una conciencia secular posreligiosa y postdualista racional moderna y, por otra parte, la deseuropeización del cristianismo, tanto en su versión católica como en su versión pentecostal. A esto sin duda han contribuido dos desarrollos institucionales históricamente relevantes.

En primer lugar, la primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos que establece una peculiar diferenciación entre la religión y el Estado. Mientras que el sistema europeo solo conoce «Iglesias» nacionales confesionales protegidas por un Estado confesional o «sectas», es decir, minorías religiosas que pueden ser más o menos toleradas y donde la secularización se manifiesta como una desconfesionalización²⁴ de Estado, de la nación y de los individuos, sin incrementar en absoluto el pluralismo religioso, en Estados Unidos, sin embargo, las distintas Iglesias y las múltiples sectas se equiparan y desaparecen como tales para convertirse en «denominaciones»²⁵ religiosas que son simplemente los nombres e identidades por las que los distintos grupos religiosos se reconocen entre sí en la sociedad civil sin ningún reconocimiento oficial estatal. La afiliación religiosa para la mayoría de los americanos, cuando creció a principios del siglo XIX, no fue un acto forzado desde arriba, impuesto por el Estado o la Iglesia estatal, como ocurría en Europa como consecuencia de la herencia del Estado absolutista, sino un acto voluntario de movilización religiosa paralela a la movilización democrática política, como acertadamente lo ha puesto de manifiesto Tocqueville. De esta guisa, la religión se asocia en Estados Unidos con la libertad individual moderna y no con el *ancient regime*.

En segundo lugar, si la gran enseñanza de Estados Unidos se pone de manifiesto en la primera enmienda, «la «lección» de Europa occidental radicaría no tanto en la separación entre Iglesia y Estado sino en la constante construcción y reconstrucción política de «tolerancias mutuas» (*twin tolerations*)» (Stepan, 2001: 222), a pesar de que en un pasado no muy lejano existieron «intoleran-

²⁴ José Casanova apunta esta idea en 2012b, Introducción.

²⁵ H. Richard Niebuhr es quien inicialmente capta este fenómeno (1929, 1957: 3-6, 17-21, 25).

cias mutuas». Si esto es así, las autoridades religiosas deben «tolerar» la autonomía de gobiernos democráticamente elegidos sin pretender prerrogativas privilegiadas constitucionalmente para gobernar o vetar la política pública. Las instituciones políticas democráticas deben, por su parte, «tolerar» la autonomía de los individuos y grupos religiosos, no solo en completa libertad para ejercer el culto de forma privada, sino también permitir que promuevan sus valores en la sociedad civil y patrocinen organizaciones y movimientos en la sociedad política, siempre que no violen las reglas del juego democrático y se atengan a la ley²⁶.

Sin pretender ser exhaustivo, déjeme mencionar tres rasgos, a modo de ejemplo, que delatan la presencia plural renovada de los tres sistemas clasificatorios descritos en un mundo postsecular: a) el *vigor de los monoteísmos axiales* no se manifiesta en perspectiva nacional, como tienden a reflejar de forma desagregada las encuestas, sino en perspectiva agregada supranacional, transnacional, planetaria. Europa es la única área geográfica y cultural (quizás con Canadá) en la cual puede aplicarse el esquema típico ideal de la secularización como desacralización. Se ha producido una deseuropeización del cristianismo, mientras este florece en amplios sectores de África, Filipinas, Sudamérica, Corea del Sur y Estados Unidos. El catolicismo, el islam y el pentecostalismo son los movimientos religiosos que más han crecido; b) la *emergencia de nuevas formas de religiosidad individual* supone la transformación de la religiosidad institucional, tanto de Iglesia como de secta, en una experiencia puramente personal e interna, como ya lo apuntó Ernst Troeltsch a comienzos del siglo pasado y lo han confirmado Thomas Luckmann, Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger

recientemente, diferenciándose la creencia y la práctica religiosas y configurándose de esta guisa un horizonte politeísta de lo religioso bajo la forma del «Dios elegido» a través de fenómenos de conversión; c) desde el siglo XVIII hasta hoy se han producido una serie de *resacralizaciones postaxiales* de instancias en principio ubicadas en el ámbito secular, como son la nación y la propia persona humana. Durkheim ya nos advirtió en el primer sistema clasificatorio de que el hecho religioso no es algo estático y puramente tradicional, sino un ámbito dinámico y capaz de adoptar diversas formas a lo largo del tiempo como las que adopta el culto a la nación en los momentos de efervescencia colectiva durante la Revolución Francesa. Bellah lo ha confirmado con la religión civil americana. Y, *last but not least*, Hans Joas ha forjado el concepto de «sacralización de la persona» a partir de la obra de Émile Durkheim, apuntando cómo la persona humana se convierte en un objeto sagrado reconocible en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.

No debemos olvidar que lo sagrado en las sociedades modernas no es una constelación uniforme de símbolos y rituales que produzca un consenso unánime entre todos los ciudadanos. Las sociedades modernas, en términos durkheimianos, tienen una *conciencia colectiva plural que contiene múltiples formas sagradas que, a veces, están en oposición entre sí mismas*. Hablar de lo sagrado en las sociedades modernas significa no perder de vista el conjunto de situaciones históricas contingentes (Tweed, 2006: 54-79) que crean específicas formas de trascendencia, algunas de las cuales participan de las narrativas axiales en sus propias estructuras, como ocurre con las diferentes versiones de las religiones universales, pero algunas otras formas religiosas tienen características diferentes. Sírvanos como muestra de esto la disputa existente actualmente entre la sacralización postaxial de la nación y sus correspondientes mitorrituales (Elgenius, 2011: 12-

²⁶ Nos inspiramos en una ejemplificación de las «tolerancias mutuas» de Stepan por José Casanova en un reciente trabajo (2008: 113).

27) a partir de 1789 y la sacralización igualmente postaxial de la persona humana (Joas, 2011: 37-69) visible a partir de la espantosa *Shoah* y de la Declaración de los Derechos Humanos en 1948.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos observado cuatro grandes formas del hecho religioso y coextensivamente cuatro procesos de creatividad social comenzando por la génesis del hecho religioso que emerge a partir de la diferenciación entre la esfera de lo sagrado y la esfera de lo profano, reflejada en la distinción directriz establecida por Durkheim; hemos analizado el sistema clasificatorio que emerge a partir de la Era Axial y que diferencia entre el mundo trascendente y el mundo inmanente, introduciendo por primera vez en la historia la posibilidad de salvación personal así como la posibilidad de «traer el reino de Dios a este mundo» a través de la acción en la arena política y más tarde en la social, que encarnan las grandes revoluciones; dentro del *saeculum*, en el cristianismo europeo occidental ha surgido otra importante distinción entre «lo religioso» y «lo secular», ámbitos entre los que se ha establecido una relación conflictiva y de hostilidad unas veces y amistosa y de colaboración otras, dando lugar al discurso teológico así como a los discursos científico-seculares entre los que se ha producido una influencia mutua. Aunque el mundo inmanente secular, ayudado por el discurso secularista auspiciado por el Estado moderno, ha creado reglas de juego vinculantes más allá de toda creencia y práctica religiosas, sin embargo, no ha creado una realidad postdualista y posreligiosa sino que nuevas realidades socioreligiosas, como el cuestionamiento de la deriva teleológica de la secularización europea y la des-europeización del propio binomio religioso/secular, han creado las mimbres para la emergencia todavía embrionaria de un nuevo dualismo, el que distingue no tanto entre la religión y la

secularidad sino entre «lo religioso» y «lo postsecular». Las metamorfosis del hecho religioso están asociadas a la génesis histórico-social de esos pares de categorías que interactúan en tensión dinámica y conforman situaciones nuevas en las que, siguiendo la metáfora de la física, la energía no se pierde, la creatividad social, la capacidad de trascendencia, produce una nueva síntesis de viejas y nuevas realidades, sin hacer tabula rasa, sin restar, sino sumando de forma creativa. Aquí radica el dinamismo del hecho religioso, no tanto en su pasado como en su futuro pasado.

El presente trabajo, más que realizar una genealogía negativa del hecho religioso, una genealogía que aboca a la egiptianización del hecho religioso como consecuencia de un proceso incipiente y acelerado de ilustración, de desencantamiento del mundo, como apuntaron Marx, Nietzsche y Weber, propone una «*genealogía afirmativa*» de tal hecho que se basa en su presencia constitutiva, siendo considerado no como una reliquia o un atavismo del pasado, sino como una realización histórica de la dimensión de *trascendencia* que emerge de la propia sociedad. Las diferentes metamorfosis del hecho religioso que aquí hemos analizado no son el producto de la necesidad histórica sino de la contingencia, de un concurso de circunstancias contingentes que contribuyen a producir hechos religiosos pegados a la *naturaleza*, y hechos religiosos que expresan a la *divinidad*, y hechos religiosos que expresan una sacralidad de la *persona* como creencia en los derechos humanos y en la dignidad humana universal que son el resultado de un específico proceso de sacralización, un proceso en el que todo ser humano, de forma creciente y con efectos motivacionales y de sensibilidad, ha sido considerado como algo sagrado, y esto ha sido institucionalizado en el derecho. A la sacralidad, de esta guisa, se le ha atribuido un nuevo contenido. No entendemos lo sagrado, en sus diversas realizaciones sociales, como el objeto único y autosubsistente

de la religión, sino como algo que surge dentro de una división bipartita, de una diferenciación constitutiva, que divide el mundo en dos esferas, profano/sagrado (y sus diversas metamorfosis), algo que no entendió la teoría general de la secularización asociada al cristianismo europeo. Lo sagrado está constantemente conformándose de forma innovadora a partir de ciertas fuerzas sociales productoras de rituales y símbolos inherentes a los procesos históricos, trascendiendo incluso las objetivaciones históricas de tales fuerzas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey C. (2006a). «Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy». En: Alexander, J. C.; Giese, B. y Mast, J. (eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2006b). «From the Depth of Despair: Performance, Counterperformance and “September 11”». En: Alexander, J. C.; Giese, B. y Mast, J. (eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., y Wittrock, Bjorn (eds.) (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003). *The Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bauman, Zygmunt (1996). «Modernidad y ambivalencia». En: Beriain, J. (ed.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bellah, Robert N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper and Row.
- Bellah, Robert N. (2005). «What is Axial about Axial Age?». *European Journal of Sociology*, 46: 69-89.
- Bellah, Robert N. (2006). «Durkheim and Ritual». En: Bellah, R. N. y Tipton, S. (eds.). *The Robert N. Bellah Reader*. Durham: Duke University Press.
- Bellah, Robert N. (2007). «Religión civil en América». En: Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bellah, Robert N. (2011). *Religion in the Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of the Harvard University.
- Bellah, R. N. y Joas, Hans (eds.) (2012). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Basic Books.
- Burke, Keneth (1969). *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Casanova, José (2001). «Secularization». En: Smelser, N. J. y Baltes, P. B. (eds.). *The International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier.
- Casanova, José (2002). «Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective». En: Davie, G.; Hellas, P. y Woodhead, L. (eds.). *Predicting Religion*. Ashgate: Aldershot.
- Casanova, José (2006a). «Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad». En: Scott, D. y Hirschkind, C. (eds.). *Powers of the Secular Modern*. Stanford: Stanford University Press.
- Casanova, José (2006b). «Rethinking Secularization». *The Hedgehog Review*, 8, 1 y 2: 7-23.
- Casanova, José (2008). «Public Religions Revisited». En: De Vries, H. (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.
- Casanova, José (2009). «The Secular and the Secularisms». *Social Research*, 76, 4: 1049-1066.
- Casanova, José (2010a). «A Secular Age: Dawn or Twilight?». En: Warner, M.; Van Antwerpen, J. y Calhoun, C. (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Casanova, José (2010b). «Religion in Modernity as a Global Challenge». En: Casanova, J.; Joas, H. et al. *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart: Kolhammer.
- Casanova, José (2012a). «Lo secular, las secularizaciones y los secularismos». En: Sánchez de la Yncera, I. y Rodríguez Fouz, M. (eds.). *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos.

- Casanova, José (2012b). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Casanova, José (2012c). «Religion, the Axial Age and Secular Modernity». En: Bellah, R. N. y Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Colpe, Carsten (1995). «The Sacred and the Profane». En: Eliade, M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon and Shuster.
- Cornford, Francis M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Dalferth, Ingolf U. (2012). «The Idea of Transcendence». En: Bellah, R. N. y Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Davie, Grace (1999). «Europe: The Exception that Proves the Rule?». En: Berger, P. L. (ed.). *The Desecularization of the World*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center.
- Donald, Merlin (1991). *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Émile (1899). «De la définition de les phénomènes religieux». *L'Anne Sociologique*, 2: 1-28.
- Durkheim, Émile (1901-1902). «De quelques formes primitives de classification». *L'Anne Sociologique*, 6: 1-72.
- Durkheim, Émile ([1912] 1960). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Durkheim, Émile (1965). «La determinación del hecho moral». En: *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Kraft.
- Durkheim, Émile (1972). *La educación moral*. Buenos Aires: Shapire.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (1996a). «Sobre la definición de los fenómenos religiosos». En: *Clasificaciones primitivas*. Barcelona: Ariel.
- Durkheim, Émile y Mauss, Marcel (1996b). «Sobre algunas formas primitivas de clasificación». En: Durkheim, E. *Clasificaciones primitivas*. Barcelona: Ariel.
- Eisenstadt, S. N. (1982). «The Axial Age. The Emergence of the Transcendental Visions and the Rise of Clerics». *European Journal of Sociology*, 23, 2: 294-314.
- Eisenstadt, S. N. (1985). «This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World. Weber's "Religion of China" and the Format of Chinese History and Civilization». *Journal of Developing Societies*, 1: 168-186.
- Eisenstadt, S. N. (1986). «Introduction». En: Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S. N. (2003). *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- Elgenius, Gabriella (2011). *Symbols of Nations and Nationalism. Celebrating Nationhood*. London: Palgrave/Macmillan.
- Eliade, Mircea (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Labor.
- Elkana, Yehuda (1986). «The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece». En: Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Goethe, J. W. (1992). *Fausto. Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Handke, Peter (1987). *Aber ich lebe nur von den Zwischenräume*. Zürich: Amman.
- Harrison, Jane Ellen (1912). *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel (1981). *Sacrifice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Múnich: Piper.
- Joas, Hans (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2005). «Eine Einleitung». En: Joas, H. y Wiegant, K. (eds.). *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt: Fisher.
- Joas, Hans (2008). «Los valores y la religión». En: Mohn, L.; Mohn, B. y Meyer, J. (eds.). *Valores*.

- Factores esenciales de cohesión social*. Barcelona: Bertelsmann.
- Joas, Hans (2011). *Die Sakralität der Person. Eine Neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2012a). «A Conversation with Robert Bellah». *The Hedgehog Review*, 14, 2: 72-78.
- Joas, Hans (2012b). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Friburgo: Herder.
- Jokisch, Rodrigo (2002). *Metodología de las distinciones*. México D. F.: UNAM.
- Koselleck, Reinhart (1975). «Fortschritt». En: Koselleck, R.; Conze, W. y Brunner, O. (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (2000). «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung». En: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Editions du Seuil.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1977). «Transformation der Kontingenz im Sozialsystem der Religion». En: *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989). «Die Ausdifferenzierung der Religion». En: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt: Suhrkamp, 3: 259-358.
- Luhmann, Niklas (1996). «Die Sinnform Religion». *Soziale Systeme*, 2: 3-33.
- Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, Niklas (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*. London: Penguin.
- Lynch, Gordon (2012). *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford: OUP.
- Martin, David (2011). *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Aldershot: Ashgate.
- Mead, G. H. ([1934] 1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Niebuhr, H. Richard ([1929] 1957). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian Books.
- Nocera, Pablo (2009). «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 127: 93-119.
- Otto, Rudolph (1985). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ramos, Ramón (2012). «Sociología del mal y teodicea en *Las Formas elementales de la vida religiosa* de Emile Durkheim». *Política y Sociedad*, 49, 2: 223-240.
- Rawls, Anne Warfield (2004). *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson-Smith, William (1889). *Lectures on the Religion of The Semites. First Series: The Fundamental Institutions*. New York: Appleton and Company.
- Schluchter, Wolfgang (1987). «Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World». En: Whimster, S. y Lash, S. (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin.
- Schmalenbach, Herman ([1922]1977). «Communion. A Sociological Category». En: Lüschen, G. y Stone, G. P. (eds.). *On Society and Experience*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schütz, Alfred (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1984). *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schwartz, Benjamin (1975). «The Age of Transcendence». *Wisdom, Revelation and Doubt, Daedalus*, 2: 1-7.
- Stepan, A. (2001). «The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"». En: *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press.

- Taylor, Charles (1998). «Modes of Secularism». En: Bhargava, R. (ed.). *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: The Belknap of the Harvard University Press.
- Tiryakian, Edward (1996). «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic». *Theory, Culture and Society*, 13, 1: 99-118.
- Tocqueville Alexis de (1990). *Democracy in America*. New York: Vintage.
- Trigger, Bruce G. (2003). *Understanding Early Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troeltsch, Ernst (1931). *The Social Teachings of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin.
- Tweed, Thomas A. (2006). *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1965). *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, Max (1978). *Economía y sociedad*. México, D. F.: FCE.
- Weber, Max (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, Max (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wittrock, Björn (2012). «The Axial Age in Global History. Cultural Crystallization and Societal Transformation». En: Bellah, R. N. y Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass.: The Belknap of the Harvard University Press.
- Zabel, Herman (1984). «Säkularisation, Säkularisierung». En: Koselleck, R.; Conze, W. y Brunner, O. (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zerubavel, Eviatar (1991). *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*. Chicago: The Chicago University Press.

RECEPCIÓN: 19/12/2013

REVISIÓN: 12/05/2014

APROBACIÓN: 26/06/2014

“Affirmative Genealogy” of Religion from a Sociological Perspective

«Genealogía afirmativa» del hecho religioso en perspectiva sociológica

Josetxo Beriain

Key words

- Religiosity
- Rites
- Secularization
- Symbolism
- Classification system
- Sociological Theory

Palabras clave

- Religiosidad
- Ritos
- Secularización
- Simbolismo
- Sistema clasificatorio
- Teoría sociológica

Abstract

Religion is often believed to be based on the use of binary concepts (sacred/profane, transcendent/immanent, religious/secular and religious/postsecular), which are assumed to have the same meaning. This, however, is not the case. This work presents an “affirmative genealogy” of the distinct meanings and the social genesis of these concepts. The “sacred/profane” pairing represents epistemological and cognitive categories which are common to all religious experiences in terms of time and space, separating different domains of the world. The “transcendent/immanent” pairing represents historical categories created around the 5th century BC, with the emergence of the Axial Age. The “religious/secular” pairing also represents historical categories, but this time they come from Western European Christianity. The “religious/postsecular” pairing represents sociological categories originating during the “postsecular” world (but not a post-religious one).

Resumen

Pensamos que el hecho religioso se basa en el uso de conceptos binarios (sagrado/profano, trascendente/inmanente, religioso/secular y religioso/postsecular) que significan lo mismo. Esto es un error. Este trabajo realiza una «genealogía afirmativa» del significado diferenciado y de la génesis social de tales conceptos. El par sagrado/profano representa categorías epistemológico-cognitivas, comunes a toda experiencia religiosa, tanto en el tiempo como en el espacio, que separan diferentes dominios del mundo. El par «trascendente/inmanente» representa categorías históricas forjadas en torno al siglo V a. C., dentro del surgimiento de la Edad Axial. El par religioso/secular representa asimismo categorías históricas, pero esta vez nacidas dentro del cristianismo europeo occidental. El par religioso/postsecular representa categorías sociológicas nacidas dentro de un mundo ya «postsecular», aunque no postreligioso.

Citation

Beriain, Josetxo (2015). “Affirmative Genealogy” of Religion from a Sociological Perspective. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 151: 3-20. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.151.3>)

"The ancient gods remain alive and other modern ones have been born to accompany them and to compete with them in an endless struggle"

INTRODUCTION

Allow me to begin with an introductory example based on a well-known story. The first verse of *Genesis* affirms that: "In the beginning ...the earth was formless and empty... and God said "let there be light"...and he separated the light from the darkness. God called the light "day" and the darkness he called "night" (*Genesis* 1, 1-5). The universe is an infinite field of possibilities. From the chaos,¹ God thereby extracts a certain order based on a binary logic of distinctions. There is a beginning that is revealed by "making a distinction" (Luhmann, 1996: 3-33), conditioned by the divine "action", while it is true that this is an action that was agreed upon through dialogue, and that in our case, appearing as *human observation* of the meta-observer (God), who observes his action-creation and his creatures, the world and ultimately, man. Our overall social order is a product of distinctions², of ways of separating the relatives from the non-relative, the moral from the immoral, the serious from the recreational, what is ours from what is not, the masculine from the feminine, the north from the south, etc. To classify things is to situate them within distinct groups, separated by defined lines (Durkheim, Mauss, 1996b: 26). Within the foundation of our conceptualization of classification, there is the idea of a circumscription of established and

defined boundaries. In order to discern one "thing", we must distinguish that which is the subject of our attention from that which we deliberately ignore. Classifying consists of acts of inclusion and exclusion. To classify is to provide a world of *structure*: to manipulate probabilities, to make certain occurrences more plausible than others (Z. Bauman, 1996: 74). We proceed with a certain tendency to avoid the "*horror vacui*" (P. Handke, 1987) of a world without distinctions, such as that described by Peter Handke when discussing the temporary loss of the ability to speak or the loss of memory, devices that create distinctions. Classification is a process of "*sculpting*", "*drawing*" islands of significance beyond merely identifying these islands as if they were something natural that already existed. Society is only possible if the individuals and that which makes them up are divided into distinct groups. That is, some are classified in relationship with others; therefore, social life assumes a certain conscious organization, nothing other than a classification³. The word "*define*" originates from the Latin *finis*, limit. Thus, *to define something is to establish its limits* (Burke, 1969: 24). These limits play a fundamental role in the creation of social reality.

THE SOCIAL GENESIS OF THE FIRST CLASSIFICATION SYSTEM: "SACRED/PROFANE"

In his last great work, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912), Émile Durkheim described religion as the detailed interpretation of the *social genesis of the proto-distinction guidelines that differentiate between the epistemological-analytic categories of "sacred" and "profane"*, based upon ritualistic practices performed by a social group. For

¹ This is not exclusive to Judeochristianity but is present in almost all cosmogonies and theogonies of the great civilizations. For more on the logic of the distinctions, see the interesting work of Rodrigo Jokisch, 2002: 179 and ss.

² For more on the idea of the world being the product of the construction of distinctions, limits and their transgression, see the important work of Eviatar Zerubavel, 1991.

³ É. Durkheim, 1912 (Hereinafter, it shall be abbreviated as FE, for the fourth French edition of PUF, 1960, 633 and the Spanish edition of Ramón Ramos of Akal, 1982: 411).

Durkheim, unlike Weber who considered religions to be belief systems, this proto-classification is not based on beliefs, since if this were the case, it would not be empirically based on rituals. In fact, these practices are carried out in order to maintain the limits between the sacred and the profane, not so much a belief in supernatural beings or mysterious gods, as the conventional conceptualizations of religion seem to suggest. The sacred does not exist as a prior idea or belief, but through a ritual that comes to be. The existence of the sacred precedes the essence-belief in the sacred. *Only through the occurrence of the ritual do the sacred emerge as something different from the profane.* Thus Durkheim preferred to speak of “religious acts and not of religion”⁴. According to Durkheim, “action dominates religious life since society makes up its original source” (E. Durkheim, FE, 598/390). According to another great expert on Durkheim, Robert N. Bellah: “religion is something that is *done*... Religion is made up of *action*, faith is based on confidence”⁵. Durkheim concentrates on the analysis of these “more elementary forms of religious acts”, which he considers to be totemism, to avoid the methodological confusion between the sacred and the transcendent, a term that he associated with the new dualism (the other world/this world) which shall create the universal religions that develop during the Axial Age and that have distinctive characteristics, as we shall see.

Durkheim also criticized that which he considered to be the notion of divinity as a core of religion. If this were the case, it would be necessary to exclude the three major uni-

versal religions of Buddhism, Jainism and Confucianism⁶ from the religious spectrum, since many of their rituals are completely independent of gods or spiritual beings. *Religious phenomenon may be recognized based on their form and not their content*, with the object upon which they are applied being of little importance, regardless of whether it is a thing, an idea or a supernatural aspiration. Thus, the importance of modern sacredness may be verified in terms of the reason, the nation and the individual⁷. Every society generates its own sacred content. Every society creates its specific sacred realities, and therefore, modern societies produce *multiple sacred forms* that activate complementary and conflictive fields of influence (Lynch, 2012: 135). The sacred content may change over time. It may be established and may lose its aura of sacredness. That which was sacred in the past may be less sacred today, and may be completely desacralized in the future⁸. Durkheim believed that religion is a social act with nothing mysterious or supernatural about it. Religion is found in all civilizations and across all ages: pre-Axial, Axial and post-Axial. It appears in societies that for all apparent purposes are non-religious or non-believing. It is not born of individual feelings, but rather, of collective states, *acquiring as many forms as the community that created them and with its nature based on only two indicators: practices and beliefs.*

⁴ É. Durkheim, Vol. 2, 1899: 1-28, (cited hereinafter, based on its Spanish translation, included in Durkheim: 1996a: 107).

⁵ Hans Joas, 2012a, Vol. 14, no. 2, 75. Interview in which Robert Bellah, in response to thoughtful questions by Hans Joas, summarizes the driving force behind his last great work: *Religion in the Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, 2011.

⁶ É. Durkheim, FE, 42 and ss/27 and ss. If we take on this position, we should exclude the sociological reality of civil American religion since it lacks the notion of a saving divinity. (Regarding this, see the significant work of Robert Bellah, originally published in 1964: “Civil Religion in America” 2007: 114-139).

⁷ Regarding the notion of “sacredness of the person”, see the excellent work of Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine Neue Genealogie der Menschenrechte*, 2011, in which the author analyzes the idea of sacralization of the person, based on Durkheim, supported empirically by the development of human rights.

⁸ W. S. F. Pickering discusses this idea (London, 1984: 132).

The first question to be initially addressed is: How is the collective group communion⁹ state attained? Durkheim positions this type of ritualistic practice that produces a distinct type of reality as a "collective effervescence"¹⁰, "collective ecstasy", "emotional energy", a condition of possibility based upon which individuals experience a different and more profound reality. He describes the Australian aboriginal rituals held at nightfall, in which all types of processions, dances and songs are performed at torchlight and where the overall effervescence rises and "reaches a state of such exaltation that men lose their own consciousness. They are dominated by, dragged by a type of external force that causes them to think and act differently than they normally would, thereby giving the impression of having left their own self. They appear to have been converted into distinct beings: their way of dressing, the masks used to cover their faces, are all material reproductions of this transformation,...And since, at the same time, all of their comrades are also similarly transformed, and express the same feelings through their shouts, gestures and attitudes, the ritual develops as if they really were actually being transported to a special world, completely different from the one in which they usually exist, a space that is fully inhabited by intense exceptional forces that invade and metamorphose in them"¹¹. This fragment re-

flects this transcendence "from within", the "immanent transcendence", that produces a separate world (the sacred) out of the regular life of the profane. Rarely is this link between the ritual and the proto-distinction differentiating the sacred from the profane so evident. The ritual, through the action and the emotional energy, produces not only a transcendence from the given world, from the normal, profane world, *creating the sphere of the sacred*¹², but also one that unifies individuals, thereby creating a *collective* group. However, this "*transcendental reality*", also relevant to Durkheim, with its social genesis, wearing the seal of the society, is the product of a transcendence that is carried out "from within" the society, not of otherworldly origins, but being entirely from this earth, an *immanent transcendence*, born in the core of the cultural practices, *incarnated in a community of worship before being represented in a community of interpretation and belief*. We may even dare to say, in the context of modern societies, that a solidarity based on *shared practices* is more relevant than one based on shared beliefs (Rawls, 2004: 3).

Based on the reasoning of Robertson-Smith and Durkheim, we may agree that

⁹ Regarding the concept of communion from a sociological perspective, see the interesting work of Herman Schmalenbach (1922, 1977: 64-126)

¹⁰ É. Durkheim, FE, 308, 312-313/198, 205. For an interesting discussion on the importance of the concept of "collective effervescence" in Durkheim's sociology and coextensively, in sociological speech itself, see the work of Pablo Nocera: "The uses of the concept of effervescence and the dynamics of the collective representations in Durkheim's sociology", 2009: 93-119.

¹¹ É. Durkheim, FE, 312-13/205. See also the works of R. N. Bellah, 2011: 17-18, Hans Joas, 1997: 93-94, Randall Collins, 2009: 58-59, Jeffrey C. Alexander: 2006a: 29-91. We should not limit this exclusively to the ritualistic practices of the tribal Australian societies as analyzed by Durkheim. We should also consider the ritualistic practice and symbolism of the crucifixion of Jesus

of Nazareth in the Mount of Olives. We should also consider the collective effervescence during the French Revolution of 1789. We should also consider the collective mobilizations for the symbol-totem of Auschwitz and the horrific Holocaust. We must also consider the peculiar rites in Ground Zero of New York after the events of September 11th of 2001.

¹² Steven Lukes explains this idea as that which he considers to the central hypothesis of Durkheim in *Las Formas.....*. See his well known and influential work: 1973: 463. For an analysis of the profane world as a world of ordinary life, of the usual routines, see the significant work of Alfred Schütz and Thomas Luckmann: 1973. Regarding social genesis of the transcendence of the limits of the ordinary world (and of the very *self*) and the creation of extraordinary areas in which it is possible to reach both non-religious and religious transcendence, see the work of Alfred Schütz and Thomas Luckmann (1984, Vol. II: 139-215). The ability to transcend the given is, probably, the strongest evolutionary tools of the human condition (See the excellent work of Ingolf U. Dalferth (2012: 146-191).

thanks to this dichotomous distinction between the sacred and the profane, a specialized mechanism is also obtained, a *transformation of external contingencies* (physical-environmental) *into internal ones* (social-symbolic). The problem of the contingency¹³ is thereby reformulated *internally* in the core of the mentioned distinction guideline, through the “immanent transcendence” existing in the ritual¹⁴, and it is perceived as suffering. Evolutionally speaking, what was won with the emergence of the first classification system, as brilliantly noted by Durkheim, shall not to be lost in the subsequent schemes, since this ritual occurring in the mimetic culture and the myth that is also present in the symbolic culture shall remain very present in the multitude of myth-rituals that are recovered and reinvented by the axial religions and their extension in the universal religions.

THE GENESIS OF A NEW CLASSIFICATION SYSTEM IN THE AXIAL AGE: “THE OTHER WORLD/ THIS WORLD”

In that which Karl Jaspers has identified as *Achsenzeit* (*the Axial Age*)¹⁵, from approximately 800 B.C. to 200 B.C., certain signifi-

cant individuals appeared –the Jewish prophets and priests, the Chinese *literati*, the Hindu Brahmins, the Buddhist *sanga*, the Greek philosophers and sophists-, whose visions immensely expanded and developed human consciousness, creating a movement which went from the pre-Axial religions, which we examined in the previous section, to the religions of salvation or redemption.

Religious value no longer lies in the general identification with the group, in Durkheim's terms, but rather begins to acquire the form of a *personal opening towards transcendence* (Schwartz, 1975, Vol. 2: 3-4). Considering that the new religious messages of the Axial Age were aimed at individuals, as opposed to being directed at the groups of a social organism, these messages were universal in their scope. As Robert N. Bellah affirms: “From the perspective of the Axial religion (or the historic religions), man is no longer defined in terms of the tribe or clan from which he comes or in terms of a specific God that he serves, but rather, as a *being that is capable of salvation*. So, for the first time, it is possible to conceive of the human being in terms of being human” (1970: 33). This means that the period of tribal and national religions is weakened and the period of universal religions begins. The “axial” advances, in some way, prepared the land and the conditions for the institutionalization of the universal “historic” religions. Gradually, the worshipping communities, strongly rooted in the pre-Axial religions, were converted into communities of salvation. But according to Bellah and Elkana, what really acts as an epistemological condition of possibility (Bellah, 2005: 78; Elkana, 1986: 40-64)¹⁶ for

¹³ Expressing that which is given (experienced, anticipated, thought, imagined) in light of a possible distinct state; it designates situations in a horizon of potential changes. It assumes a given world, that is, it does not designate that which is possible within one, but that which, based upon reality, *could exist in another way*. Regarding this, see the works of Niklas Luhmann (1998, 115ss; 1977: 187).

¹⁴ For more on the meaning and functions of rituals, see the interesting work of Ramón Ramos (2012, Vol. 49, 2: 223-240)

¹⁵ In this approach there is Karl Jaspers and his concept of “Axial Age” (1949, 15-106), and the set of reflections originating in comparative sociology of the religions of Weber, whose main representatives are S. N. Eisenstadt, Johan Paul Arnason and Björn Wittrock (S. N. Eisenstadt, 2003, J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, Björn Wittrock (Editors), 2005) and finally R. N. Bellah (2011) and R. N. Bellah and Hans Joas (Editors), 2012).

¹⁶ There is no single or exclusive condition of possibility within civilizations emerging in the Axial Age, to change the images of the pre-Axial world, but rather, a *cluster* of causes, since, next to the emerging *reflexive* conscience theory at a cosmological level, there is also an increasing *historical* conscience of human existence and a positive assessment of the potential of the human *person* and of the human *action* (See the work of Björn Wittrock: 2012, 108-109).

the emergence of the idea of transcendence was the *second order logic, theoretical culture, the theory of Logos*, in regards to cosmology, which for the societies emerging after the pre-Axial Age, led to the creation of a new way of thinking about the religious-political premises of society itself, completely redefining and completing the metaphorical structure of the myth.

What exactly is "transcendence"¹⁷ in these new religious worlds? This term implies that a distinct quasi-spatial separation between the worldly and the divine emerges in these religions and philosophies, and that new ideas were developed based on the existence of the other-worldly environment, transcendent, absolute, not based on an "immanent transcendence" as found in the totemism studied by Durkheim. Previously, in Pre-Axial religion, the divine existed in the world; it was a part of this world. Thus, there was no separation between the divine and the mundane and, therefore, the spirits and the gods could be directly influenced and manipulated since they were a part of the world. With the emergence of the new religions of redemption and the philosophies of the Axial Age, a *hiatus* was created between spheres. The guiding idea was based on the divine being derived from the current, the true and irrefutable other while the mundane, on the other hand, was inferior. This tension between the mundane and the transcendent shall have major consequences (Witrock, 2012: 118).

The new movements arising in the Axial Age highlighted the *soteriological*¹⁸ structure existing, in marked contrast to the relatively simple acceptance of the pre-Axial world of religion. This acceptance of the world is often

explained as the sole response to the reality that invades the *self* whereby the symbolization of the *self* and the world are difficult to separate. However, in the axial religions, the *self* begins to be differentiated from the environment and is conscious of its own possibilities. The basic ethical problem (Habermas, 1987, Vol. 1: 267) existing in the Axial religions arises from the need to search for a religious explanation for the *suffering* that is perceived as unjust. *But in order for the unfortunate to be perceived as unjust, there must be a change in assessment of the suffering derived from the contingency situation*, since in tribal societies, suffering was considered to be a symptom of hidden guilt. "Those who were long time sufferers due to mourning, illness or any other misfortune were considered, according to the specific type of misfortune, to be either possessed by a demon or punished by the anger of an offended God" (Weber, 1983, Vol. 1: 196). In Axial religions, the individual is capable of salvation, deserving of the religious hope of freedom from all evil, from the physical, mental and social sufferings of their earthly existence, from the absurd unease and the end of life as such, from their inevitable personal imperfections, from the "stain", "sin" or from a more spiritual way of life such as banishment into the dark confusion of earthly ignorance (Weber, 1978: 419).

THE GENESIS OF A NEW CLASSIFICATION SYSTEM IN EUROPEAN CHRISTIANITY: THE RELIGIOUS/THE SECULAR

A) Around 1500

Etymologically speaking, the term secular is derived from the Medieval Latin word *saeculum*, having a double space-time connotation with the secular *world* and the secular *era*, which are not simultaneous. The secular world exists before the secular age. This semantic connotation suggests that the social

¹⁷ See Hans Joas (2005, Introduction, 8-9).

¹⁸ Etymologically, it is derived from the Greek word *soter*, savior and "salvation" coming from the Latin word *salus*, with both having meanings that are historically connected to the especially Christian notion of being saved by the restorative death of the Christ, related to the righteous judgment of God regarding sinners.

reality in medieval Christianity was structured based on a classification system that divided “this world” into two heterogeneous areas or spheres, “the religious” and “the secular”. This is a specific and historical variant of this set of universal dualist classification systems of the social reality that is under examination, the sacred and the profane, as postulated by Émile Durkheim, and above all, regarding the otherworldly and worldly environments emerging during the Axial Age, as described by Max Weber and S. N. Eisenstadt.

In fact, according to José Casanova (2001: 13786-13787 and 2009: 76, 4: 1049-1066), Western European Christianity was structured based on a double dualist classification system. There was, on the one hand, *axial dualism* that separated “this world” (the city of man) from “the other world” (the city of God) while, on the other hand, there was also a new *intra-worldly dualism*, this time within “this world” and that divided the “religious” and the “secular” spheres. Both dualisms were mediated by the sacramental nature of the church, located in the middle, simultaneously belonging to both worlds and therefore, being capable of mediating sacramentally between both; “as *ecclesia invisibilis*, (according to Casanova) ‘the communion of the saints’, the Christian church is a ‘spiritual’ reality, part of the city of God, eternal and transcendent, however, since the *ecclesia visibilis* exists in the secular world, it is a ‘temporary’ reality and thus forms a part of the immanent city of man” (Casanova, 2010a: 275)¹⁹. The more closed the Christian movement became in its ranks and the more it became a unified and organized body, the stronger the trend to view the rest of life as the “world”, the *saeculum*. We should not forget that the gospel of Jesus was one of free personal piety, with a strong drive

towards profound intimacy, the spiritual company and communion, but with no trend towards the organization of worship, or the creation of a religious community. Only when faith in Jesus becomes the central point of adoration for a new religious community, shall there be the need for the organization carried out by Pablo and Pedro in the congregation of layman believers, also known as “the church” (Troeltsch 1931, Vol. 2: 993, and Weber, 1978: 895, 932). The strengthening of the idea of a sacramental and priestly church such as *civitas Dei*, in which the angels play and the Christ-God is crowned, means an intensification of the idea that opposes the “world”, such as Satan’s kingdom, in which there is nothing other than perdition and impotence. The community of practice and belief that Durkheim called the church was separated from within, and the magician was replaced by the priest (Weber, 1978: 895), separated from the “world”, with pretensions of universal domain. In other words, it went beyond the link to the home, the clan, the tribe, with ethnic-national borders disappearing and the creation of an integral, new religious level. The church has a monopoly on the objects of salvation, meaning that only the institutes of grace have grace (*extra ecclesia nulla salus*), serving as “the administrators of a type of trust of the eternal goods of salvation that are offered to all” (Weber, 1978: 895).

In order to understand that which has come to be referred to as the Secular Age²⁰, it is necessary to consider the social genesis of two areas, the religious-spiritual and the secular-temporal. We should observe the historically contingent links produced between these areas. There have been repeated attempts made by Christian reform of the *saeculum*, to Christianize the imminent city of

¹⁹ See also, the relevant comments on the genesis of the secular and the religious made by Talal Asad (2003: 191-192).

²⁰ Charles Taylor made a detailed analysis of the set of crucial milestones that allow us to speak of “a secular age” in his work from 2007.

man, beginning with the papal "revolution" and with the emergence of the spiritual orders, directed at a life of Christian perfection in the worldly *saeculum* (Casanova, 2010a: 276).

- a) The papal "revolution" emerges at a critical moment of a *unified Christian civilization* (Troeltsch, 1931, Vol. 1: 379-82) where external-internal worldly aspects combine with internal spiritual aspects within the Caesaropapism connection existing between the universal church and the Roman Empire, and later in the new Unitarianism (Germanic and Roman) of the territorial church and the patrimonial authority. The political secular authority was considered to be a resource for the Christianization of the world. This led to the specific variety of the Caesaropapism regimen of the European Latin Christianity.
- b) The secular ascetic monk appears— at least in those orders having rationalized asceticism, most clearly in the Jesuits— as the *first professional (Berufsmensch)* to live in a "methodical" manner with "distributed time" and constant self-control, rejecting all carefree enjoyment and work that was not performed in service of their profession (Weber, 1978: 903; 1983, Vol. 1: 99-100). Along with this clear civilizational achievement, the Protestant ascetic added another element of enormous practical consequences: "the need to verify faith in the worldly life" (Weber, 1983, Vol. 1: 102), as a cultural sublimation of the tensions existing between this world and the other world. As Charles Taylor (2007: 774) warns, this process produces an undesired consequence in the Unitarian design of pre-reformist medieval Christianity, since it creates disenchantment with the world, de-ritualizing, causing the de-ecclesiasticalization of institutionalized religion and a major religious individualization, visible in the rise of numerous sects and in the "reli-

gious wars" of Europe, while at the same time, strengthening the discipline and reordering life and society. The great revolutions of the 18th century are other very relevant milestones that were reached upon "bringing the Kingdom of God to this world", this time, in the political arena.

B) Around 1800

The self-awareness of living in a secular age may only emerge based on the empirical evidence that "the belief in God is no longer axiomatic, (but that) there are alternatives" (Taylor, 2007: 3). Thus, we have moved from a society where it was virtually impossible not to believe in God, or at least not to have the axiom of believing in God as a cardinal principle of common sense (because it was socially prescribed to believe and non-belief was banned, in a context of overwhelming believers), to a society where faith, even for the most radical of believers, is a human possibility (Taylor, 2007: 3). Charles Taylor, following the path of Hugo Grotio, affirms that this crucial sociological event produced a new pattern of meaning according to which we act within an "immanently secular framework" under the premise: *etsi Deus non daretur* (Taylor, 1998: 34 and 36) ("as if God did not exist"), even if God did not exist, the principles that emanate from this "immanent secular world" are binding. At the core of the *saeculum*, there is a new directive distinction, one that differentiates between an "us" (the post-religious subjects that are governed by rational claims of validity) and a "them" (religious believers guided by their faith). But, in the face of implicit theology of European secularism that applies a final conversion of the religious "them" into the post-religious "us", neither of these circles act as irreconcilable opposing or separate elements, but rather, they act as two circles of sociality that must be understood as related possibilities that are in tension and that interpenetrate within each society, leading to distinct worlds.

This irrefutable sociological fact shall produce a great body of writings on secularization that began with the “modernizing” proto-sociologists— Saint Simon, Comte and Spencer— who led the *grand récit* (as Lyotard referred to it) consisting of the modern societies that supported an ongoing and constituent narrative of progress²¹ of civilization until reaching a «positive» state where the “immanent secular framework” has an undeniable significance.

Based on the sociological phenomenon derived from a specific historical context, that of the dynamics of the Western European Christianity transformation from the Middle Ages until present day, a general theory of secularization has developed, supported by “sociological conjecture” that acts as a “knowledge regime” with connotations that are not only descriptive but also prescriptive and that we may formulate, according to José Casanova, as follows: “the more modern, more secular a society, the less religious” (Casanova, 2006a: 17), a conjecture that at the end of the day, was found to be false, empirically speaking. This general theory of secularization in Europe has functioned as a self-fulfilling prophecy (Casanova, 2002: 24) as far as a majority of the European population has accepted the premises of this theory as a normal event (when in fact, *Europe is an islet of secularist exceptionality in the face of an ocean of persistence of religion found across the rest of the world*) and has projected them as an original from which global copies may be made, highlighting that modernization and secularization, empirically speaking, are not synonymous. When we refer to religion, we must remember that “there is no global rule” (Casanova, 2006b, Vol. 8, No. 1 and 2: 17).

One rejection of this “conjecture” that automatically associates modernization and

secularization²² with the progressive disappearance of religion can be seen in the United States, according to Tocqueville, (1990: 309), in the advancement of rationalism (that is, education and scientific knowledge) and of the value of individualism (that is, liberal democracy and individual freedoms) which do not necessarily lead to a decline in religion. In other words, the US is both secular and religious at the same time. The First Amendment of the Constitution did not prohibit the thirteen original states from practicing their *own established religions*. What Congress did veto was the establishment of an official religious policy in the country. In colonial North America, there was neither feudalism nor a national church that extended across the thirteen original colonies, to be separated by the new federal state. Thus, the separation between church and state was amicable and not based on a hostile separation related to a pre-existing church, but rather, it was created to *protect the free exercising of religion*, or to construct the basis for religious pluralism (denominationalism), based on the assumption that religious diversity is a “positive” for society or the country.

The Western European pattern of tensions and conflicts between the “secular” and the “religious” cannot be applied mechanically in other parts of the world as if this were an example to be followed, an original from which copies are to be made, when in fact it is most likely the exception (Davie, 1999: 65-83) to the rule, since many non-Western post-colonial societies have not followed the Western European pattern. It cannot be applied to Confucianism or Taoism either, since it is not characterized by a tension between “this world” and “the other world” or by an ecclesiastical organization of mediation. These religions have always been

²¹ Regarding the concept of progress, see the excellent work of Reinhart Koselleck: 1975, Vol.2: 350-423.

²² An excellent critique of the natural association between modernization and secularization is found in Hans Joas (2012b: 23-43).

"intra-worldly" and "secular", thus there is no process of secularization in Western terms.

Perhaps the biggest error of the general theory of secularization based on the Western European Christianity, has been to entrust its plausibility to an evolutionary concept of the states of teleological character, according to which there is a sort of universal law of evolution (sic Herbert Spencer) from religious to secular with a clear finalist orientation, when in fact, as Talal Asad suggested, we should consider that although the "secular" makes up a part of the theological discourse, it shall later be the very category of "the religious" that which is created out of the political-secular and scientific-secular discourses, as revealed in the processes of modern post-Axial re-sacralization of reason, the nation, the revolution or the individual. Therefore, "religion" arises as a historical category and a globalized concept, the result of the creation of Western secular modernization²³ and if this is the case, the secular "should not be considered as a space in which the *real* human life is gradually released from the controlling power of "religion" thereby substituting it" (Asad, 2003: 191). According to Asad, "the concept of "the secular" is currently part of a doctrine known as secularism. This doctrine does not simply insist that religious practice and beliefs should be confined to a space where they do not threaten political freedom or the stability of the freethinkers who build upon a specific conception of the world ("natural" and "social") and on the problems created by this world" (Asad, 2003: 191-192). Although "the function of secularism as a historical philosophy, and as an ideology, (has been) to convert the specific Christian-Western historical process of secularization into a universal teleological process of human development that goes from belief to disbelief, from

irrational or metaphysical primitive religion to modern, post-metaphysical secular rational conscience" (Casanova, 2012c: 213-214), with the purpose of maintaining a separation between "the religious" and "the political", we must recognize that historically and geographically speaking, this secularism is quite varied and this variation has allowed us to empirically refute some of the assumptions that linked secularism and democracy, since living in a secular world, in which secularization processes existed –empirical processes- historical ones of transformation and differentiation between "the religious spheres" (ecclesiastic institutions and churches) and "secular spheres" (state, economy, science, art, entertainment, health and well-being) arising in contemporary social organizations – *does not necessarily mean being secularist*– practicing a state ideology in the face of religion-, nor is it the case when an individual is identified as being French, German, Spanish, North American does this mean that *he/she is more democratic* than when identifying themselves as Catholic, Jewish, Protestant or Muslim. Thus, we assume these critiques, it is possible to live in a secular world without being secularist. If modernization and secularism, as described above, do not necessarily go hand in hand, then secularism and democracy are not necessarily synonyms *per se*.

THE GENESIS OF A NEW GLOBAL CLASSIFICATION SYSTEM: "THE RELIGIOUS" AND "THE POSTSEULAR"

It is evident that in the "secular"/ "religious" binomial, arising from the core of Western European Christianity, there are two major issues. First, there is a *questioning of the evolutionist viewpoint based on stages* arising within the general theory of secularization. This creation of a post-dualist horizon in order to overcome the "secular"/ "religious" dualism located within the immanent secular

²³ Talal Asad mentioned this idea in 2003: 192. See, from the same author, 1993.

world that, ultimately, clashes with the contextual realities in which the interaction between religious and secular spheres continue to be fully active. Thus, it is more or less apparent that the conscience of living in a Secular Age is not linked to the certainty of an advanced social and cultural modernization that occurs only at the cost of public influence and the personal relevance of religion.

Second, the other challenge results from the *de-Europeanization* of the “secular”/ “religious” binomial, originally European, which arises as a consequence of the meeting between distinct civilizations, distinct universal religions, diverse modernization projects, modern alternative ways of being and multiple *aggiornamentos* in the cases of Catholicism and Islam. All of the world’s religions, old and new, pre-Axial, Axial and post-Axial, are found to be available for individual ownership at all times and in all places, multiplying this guise by the options of conversion, the overlapping pressures and the individual search for transcendence. Globalization and global migrations have made it possible for all universal religions to be reconstituted for the first time as globally imagined communities and deterritorialized, *global ummas*, separated from the civilizational settlements to which they have been traditionally anchored. Their Diasporas have become dynamic centers of global transformation that affect the cradles of civilizations (Casanova, 2010b: 1-16). There is an ongoing dynamic relationship where multiple traditions help to make up multiple modernities which radically alter traditions. There are “many versions of modernity apart from the Western European version, and all of them are compatible with religion in one way or another” (Martin, 2011: 7).

Since 1500 until today, the binary classification system that distinguishes between “the religious” and “the secular” has undergone a series of transformations, as we have seen. The changes in social structure bring

with them changes in the classification system. But how do we determine the emergence of a new classification system? Robert N. Bellah, in his important reflections (2011, Preface and 265-282), which cannot be adequately addressed in the space of this article, reconstructs, from a sociological perspective, the religious and cultural evolution of humanity, based on an earlier reconstruction of evolutionary psychology carried out by Merlin Donald (1991). In his reflections, Bellah maintains that not every new evolutionary advance implies a *tabula rasa* of the former, nor does it suggest that this evolution is teleologically directed to a specific point, as was believed by the early modernizing sociologists. *Rather, the new stage means reconfiguring old and new possibilities, instead of overcoming and eliminating the prior stages.* Bellah’s approach is particularly relevant due to its anti-teleological, anti-finalist approach, not its evolutionary outlook, since this perspective highlights the “breakthroughs”-- a problematic term that does not signify abandoning the former. The theoretical culture inaugurated in the Axial Age is added to the mimetic and mythical cultures. The theoretical-rational substantiation does not invalidate but rather, complements the mimetic and mythical visions of reality.

Bellah’s contributions introduce an important critical element that allows us not only to observe but to sociologically justify the movement that originates with the development of the universal religions and their “transcendent”/ “immanent” binomial in the Axial Age, that redefine the structure of the pre-Axial religions and that are continuous with another binomial, “the religious”/ “the secular” located within the Medieval Christianity of Western Europe that is today redefined in a somewhat heterogeneous manner, by the profiles of a new classification system based on the “religious”/ “postsecular” binomial. The profane/immanent/secular/postsecular cannot exist, but *transcending itself* and creating different historic forms of sacredness, at

times being dominant and hierarchical while at other times, creating a plural situation of mutual conflict and challenge, as occurs when the sacredness of the nation (and on behalf of the nation) takes on the sacredness of the individual.

Correcting one part of Durkheim's diagnosis of modernity, regarding his affirmation that "the ancient gods grow old and die and new ones have not yet be born (to replace them)" (Durkheim, FE, 1982: 398), we can attest that through the analysis of the different metamorphoses of religion, the ancient "gods" (see sacred forms) indeed continue to live on and other modern ones have been born to accompany and compete with them in an eternal struggle. Traditionally, the sacred sphere shaped the sacred forms within the *saeculum*, but today, in the public sphere of the immanent secular and postsecular world, new sacralized forms arise such as the nation and the individual.

While the general theory of secularization in Europe prematurely postulated the advent of a post-dualist world, based exclusively on the flourishing of the immanent secular world, we must recognize that the very immanent framework creates *new experiences of transcendence*, in opposition to the secularist ideology (active or passive) of the state. Transcendence continues to be possible based on the functional plural differentiation of the social spheres where religion remains. The current "*postsecular*" world is not characterized by the disappearance of "the religious", despite the fact that in some societies such as the European one, religious beliefs and practices have seen a major decline, but rather, by a continuous offering of new options, be they religious, spiritual or antireligious, since when discussing religion there are no global and uniform rules. If we are to assume the importance of religion in a context of multiple differentiation, of plural secularizations, of multiple modernities and of course, of transnational religions, then the world is no longer secular but rather, "*postse-*

cular" and the recognition of this leads to the undermining of the secularist confidence in the *imminent disappearance* of religion.

The "*postsecular*" age emerges from two complementary sociological trends: on the one hand, the empirical questioning of the finalist outcome which takes place amidst Western European Christian secularization, under the pretense of raising a secular post-religious and post-dualist, modern and rational conscience and, on the other hand, from the *de-Europeanization* of Christianity, both in its Catholic as well as its Pentecostal versions. Clearly, two historically significant institutional developments contributed to this.

First, there is the First Amendment of the Constitution of the United States of America that establishes a specific separation between church and state. While the European system only knows national confessional "churches" that are protected by a confessional state or "sects", that is, religious minorities that may be more or less tolerated and where secularization manifests as a de-confessionalization²⁴ of the state, nation or individuals, without increasing the religious pluralism. In the U.S., however, the different churches and multiple sects come and go as such, becoming religious "denominations"²⁵ that are simply the names and identities by which the different religious groups are recognized by one another in civil society, where there is no official state recognition. Religious affiliation for most Americans, when it developed in the early 19th century, is not an act forced by above, imposed by the state or the church-state, as occurred in Europe as a result of the absolutist state heritage, but rather, it was a voluntary act of religious mobilization parallel to the political democratic mobilization, as Tocqueville accurately des-

²⁴ José Casanova suggests this idea in 2012b, Introduction.

²⁵ H. Richard Niebuhr initially described this phenomenon in (1929, 1957: 3-6, 17-21: 25).

cribed. Thus, in the U.S., religion is associated with individual freedom; it is modern and not associated with an *ancient regime*.

Secondly, if the great teachings of the United States is revealed by the First Amendment, “the lesson” of Western Europe, established not so much a separation between church and state but also a constant political creation and reconstruction of “twin tolerations” (Stepan, 2001: 222), despite the fact that in the not so far past, there were “mutual intolerances”. If this is the case, the religious authorities should “tolerate” the autonomy of the democratically elected governments without assuming constitutionally privileged prerogatives to govern or veto public policy. Democratic political institutions should, therefore, “tolerate” the autonomy of the religious individuals and groups, not only in full freedom to exercise their worship privately, but also by promoting their values in civil society and sponsoring movements and organizations in the political society, always when they do not violate any rules of democracy and comply with the law²⁶.

I shall also mention three traits, as examples that describe the renewed plural presence of the three previously described classification systems of the postsecular world: a). The vigor of *axial monotheisms* do not appear in a national perspective, as the surveys tend to reflect in a disaggregated way, but rather, in an aggregated supranational, transnational, planetary perspective. Europe is the only geographic and cultural area (perhaps along with Canada), in which the typical ideal scheme of secularization, such as desacralization may be applied. The *de-Europeanization* of Christianity occurred, while flourishing in large areas of Africa, the Philippines, South America, South Korea and the U.S. Catholicism, Islam and Pentecostalism are the reli-

gious movements that have grown the most. b). The emergence of new forms of *individual religiousness* means a transformation of institutional religiousness, both of the church as well as sects, into a purely personal and internal experience, as Ernst Troeltsch suggested in the beginnings of the past century and as confirmed by Thomas Luckmann, Grace Davie and Danièle Hervieu-Léger more recently, differentiating between religious beliefs and practices and forming a polytheist horizon under the form of the “selected God” through the phenomenon of conversion. c). From the 18th century until the present, there have been a series of *post-Axial re-sacralizations* occurring primarily in the secular area such as the nation and the individual. Durkheim discussed this in the first classification system, suggesting that religion is not static and purely traditional but rather, it is dynamic and capable of taking on different forms over time, such as those adopted by the nation in the collective effervescent movements of the French Revolution. Bellah confirmed this with the civil American religion. And, last but not least, Hans Joas described the concept of “sacralization of the person” based on the work of Emile Durkheim, suggesting that people can become recognizable sacred objects based on the Declaration of Human Rights of 1948.

We must not overlook the fact that sacredness in modern day societies is not a uniform constellation of symbols and rituals that produce a unanimous consensus between all citizens. Modern societies, in Durkheim’s terms, have a collective plural conscience, *containing multiple sacred forms that, at times, are in opposition between each other*. When discussing the sacred in modern societies, we must not forget the set of historical contingencies (Tweed, 2006: 54-79) that create specific forms of transcendence, some of which participate in the axial narratives in their own structures, as occurs with the different versions of universal religions, while other religious forms have distinct cha-

²⁶ We are inspired by an example of “mutual tolerances” by Stepan for José Casanova in a recent work, 2008: 113.

racteristics. An example of this is the current dispute between the post-Axial sacralization of the nation and its corresponding myth-rituals (Elgenius, 2011: 12-27) since 1789 and the post-Axial sacralization of the human being (Joas, 2011: 37-69) visible since the horrific Holocaust and the Declaration of Human Rights in 1948.

IN CONCLUSION

In this paper, we have observed four large forms of religion as well as four processes of social creativity, beginning with the genesis of religion that emerges based on the differentiation between the sacred and the profane, reflected in the distinction guideline established by Durkheim; we have analyzed the classification system that emerged following the Axial Age and that distinguished between the transcendent world and the immanent one, first introducing the possibility of personal salvation and the possibility of "bringing the kingdom of God to this world" through action in the political arena and later, in the social one, which embodied the great revolutions; in the *saeculum*, in Western European Christianity, another major distinction has arisen between "the religious" and "the secular", areas that, at times, have a conflictive and hostile relationship, although at other times, it is friendly and collaborative, leading to a theological as well as a scientific-secular discourse of mutual influence. Although the immanent secular world, assisted by secularist discourse promoted by the modern state, has created linking rules of play that extend beyond religious belief and practice, it has not created a post-dualist and post-religious reality but rather, new socio-religious realities such as the questioning of the teleological drift of European secularism and the *de-Europeanization* of the religious/secular binomial created by the emergence of a new dualism, one which does not distinguish so much between religion and secularism but rather, between "the religious" and

"the postsecular". The metamorphoses of religion are associated with the historical-social genesis of these pairs of categories that interact in dynamic tension and create new situations which, as in the physics metaphor, energy is not lost. Thus, social creativity, the capacity for transcendence, produces a new synthesis of old and new realities, without the need for *tabula rasa*, without removing, but rather, by adding on in a new creative manner. Herein lays the dynamics of religion, not so much in its past but in its future past.

This work, more than carrying out a negative genealogy of religion, a genealogy that addresses the Egyptianization of religion as a result of the consequences of a new and accelerated process of enlightenment, of disenchantment of the world, as suggested by Marx, Nietzsche and Weber, in fact proposes an «*affirmative genealogy*» based on the constituent presence, considered not as a relic or atavism of the past, but rather, as a historical achievement of the *transcendence* that has emerged from society itself. The different metamorphoses of religion that we have analyzed are not the product of historical need but rather, of contingency, of a set of contingent circumstances that led to the creation of religious actions linked to *nature*, religious acts that express a *divinity*, and acts that express a sacredness of the *person* such as belief in universal human rights and human dignity as a result of a specific process of sacralization, a process in which all humans, increasingly and with motivation and awareness, are considered to be sacred, and established by the law. Therefore, new content has been attributed to sacredness. We do not understand sacredness in its diverse social achievements, as a unique and self-sustaining object of religion, but rather, as something that arises within a bipartite division, from a constitutive separation, that divides the world into two spheres, the profane/sacred (and its diverse metamorphoses), something that is not understood by general

theory of secularization associated with European Christianity. The sacred is constantly changing forms, according to the social forces that create rituals and symbols inherent to the historical processes, even transcending the historic objectification of said forces.

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, Jeffrey C. (2006a). «Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy». In: Alexander, J. C.; Giese, B. and Mast, J. (eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2006b). «From the Depth of Despair: Performance, Counterperformance and "September 11"». In: Alexander, J. C.; Giese, B. and Mast, J. (eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., and Wittrock, Bjorn (eds.) (2005). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003). *The Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bauman, Zygmunt (1996). «Modernidad y ambivalencia». In: Berriain, J. (ed.). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bellah, Robert N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper and Row.
- Bellah, Robert N. (2005). «What is Axial about Axial Age?». *European Journal of Sociology*, 46: 69-89.
- Bellah, Robert N. (2006). «Durkheim and Ritual». In: Bellah, R. N. and Tipton, S. (eds.). *The Robert N. Bellah Reader*. Durham: Duke University Press.
- Bellah, Robert N. (2007). «Religión civil en América». In: Berriain, J. and Aguiluz, M. (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bellah, Robert N. (2011). *Religion in the Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of the Harvard University.
- Bellah, R. N. and Joas, Hans (eds.) (2012). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Basic Books.
- Burke, Keneth (1969). *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Casanova, José (2001). «Secularization». In: Smelser, N. J. and Baltes, P. B. (eds.). *The International Encyclopaedia of Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier.
- Casanova, José (2002). «Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective». In: Davie, G., Hellas, P. and Woodhead, L. (eds.). *Predicting Religion*. Ashgate: Aldershot.
- Casanova, José (2006a). «Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad». In: Scott, D. and Hirschkind, C. (eds.). *Powers of the Secular Modern*. Stanford: Stanford University Press.
- Casanova, José (2006b). «Rethinking Secularization». *The Hedgehog Review*, 8, 1 and 2: 7-23.
- Casanova, José (2008). «Public Religions Revisited». In: De Vries, H. (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.
- Casanova, José (2009). «The Secular and the Secularisms». *Social Research*, 76, 4: 1049-1066.
- Casanova, José (2010a). «A Secular Age: Dawn or Twilight?». In: Warner, M., Van Antwerpen, J. and Calhoun, C. (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Casanova, José (2010b). «Religion in Modernity as a Global Challenge». In: Casanova, J., Joas, H. et al. *Religion und die umstrittene Moderne*. Stuttgart: Kolhammer.
- Casanova, José (2012a). «Lo secular, las secularizaciones y los secularismos». In: Sánchez de la Yncera, I. and Rodríguez Fouz, M. (eds.). *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Casanova, José (2012b). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Casanova, José (2012c). «Religion, the Axial Age and Secular Modernity». In: Bellah, R. N. and Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.

- Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Colpe, Carsten (1995). «The Sacred and the Profane». In: Eliade, M. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon and Shuster.
- Cornford, Francis M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Dalferth, Ingolf U. (2012). «The Idea of Transcendence». In: Bellah, R. N. and Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Davie, Grace (1999). «Europe: The Exception that Proves the Rule?». In: Berger, P. L. (ed.). *The Desecularization of the World*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center.
- Donald, Merlin (1991). *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Émile (1899). «De la définition de les phénomènes religieux». *L'Anne Sociologique*, 2: 1-28.
- Durkheim, Émile (1901-1902). «De quelques formes primitives de classification». *L'Anne Sociologique*, 6: 1-72.
- Durkheim, Émile ([1912] 1960). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Durkheim, Émile (1965). «La determinación del hecho moral». In: *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Kraft.
- Durkheim, Émile (1972). *La educación moral*. Buenos Aires: Shapire.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (1996a). «Sobre la definición de los fenómenos religiosos». In: *Clasificaciones primitivas*. Barcelona: Ariel.
- Durkheim, Émile and Mauss, Marcel (1996b). «Sobre algunas formas primitivas de clasificación». In: Durkheim, E. *Clasificaciones primitivas*. Barcelona: Ariel.
- Eisenstadt, S. N. (1982). «The Axial Age. The Emergence of the Transcendental Visions and the Rise of Clerics». *European Journal of Sociology*, 23, 2: 294-314.
- Eisenstadt, S. N. (1985). «This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World. Weber's "Religion of China" and the Format of Chinese History and Civilization». *Journal of Developing Societies*, 1: 168-186.
- Eisenstadt, S. N. (1986). «Introducción». In: Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S. N. (2003). *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- Elgenius, Gabriella (2011). *Symbols of Nations and Nationalism. Celebrating Nationhood*. London: Palgrave/Macmillan.
- Eliade, Mircea (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Labor.
- Elkana, Yehuda (1986). «The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece». In: Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Goethe, J. W. (1992). *Fausto. Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Handke, Peter (1987). *Aber ich lebe nur von den Zwischenräume*. Zürich: Amman.
- Harrison, Jane Ellen (1912). *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hubert, Henri and Mauss, Marcel (1981). *Sacrifice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Joas, Hans (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2005). «Eine Einleitung». In: Joas, H. and Wiegant, K. (eds.). *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt: Fisher.
- Joas, Hans (2008). «Los valores y la religión». In: Mohn, L., Mohn, B. and Meyer, J. (eds.). *Valores. Factores esenciales de cohesión social*. Barcelona: Bertelsmann.
- Joas, Hans (2011). *Die Sakralität der Person. Eine Neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2012a). «A Conversation with Robert Bellah». *The Hedgehog Review*, 14, 2: 72-78.

- Joas, Hans (2012b). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Friburgo: Herder.
- Jokisch, Rodrigo (2002). *Metodología de las distinciones*. México D. F.: UNAM.
- Koselleck, Reinhart (1975). «Fortschritt». In: Koselleck, R., Conze, W. and Brunner, O. (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (2000). «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung». In: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur*. Paris: Editions du Seuil.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1977). «Transformation der Kontinuität im Sozialsystem der Religion». In: *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989). «Die Ausdifferenzierung der Religion». In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt: Suhrkamp, 3: 259-358.
- Luhmann, Niklas (1996). «Die Sinnform Religion». *Soziale Systeme*, 2: 3-33.
- Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, Niklas (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*. London: Penguin.
- Lynch, Gordon (2012). *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford: OUP.
- Martin, David (2011). *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Aldershot: Ashgate.
- Mead, G. H. ([1934] 1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Niebuhr, H. Richard ([1929] 1957). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian Books.
- Nocera, Pablo (2009). «Los usos del concepto de eferescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 127: 93-119.
- Otto, Rudolph (1985). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ramos, Ramón (2012). «Sociología del mal y teodicea en Las Formas elementales de la vida religiosa de Emile Durkheim». *Política y Sociedad*, 49, 2: 223-240.
- Rawls, Anne Warfield (2004). *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson-Smith, William (1889). *Lectures on the Religion of The Semites. First Series: The Fundamental Institutions*. New York: Appleton and Company.
- Schluchter, Wolfgang (1987). «Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World». In: Whimster, S. and Lash, S. (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin.
- Schmalenbach, Herman ([1922]1977). «Communion. A Sociological Category». In: Lüschen, G. and Stone, G. P. (eds.). *On Society and Experience*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schütz, Alfred (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Schütz, Alfred and Luckmann, Thomas (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, Alfred and Luckmann, Thomas (1984). *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schwartz, Benjamin (1975). «The Age of Transcendence». *Wisdom, Revelation and Doubt, Daedalus*, 2: 1-7.
- Stepan, A. (2001). «The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"». In: *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1998). «Modes of Secularism». In: Bhargava, R. (ed.). *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: The Belknap of the Harvard University Press.

- Tiryakian, Edward (1996). «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic». *Theory, Culture and Society*, 13, 1: 99-118.
- Tocqueville Alexis de (1990). *Democracy in America*. New York: Vintage.
- Trigger, Bruce G. (2003). *Understanding Early Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troeltsch, Ernst (1931). *The Social Teachings of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin.
- Tweed, Thomas A. (2006). *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1965). *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, Max (1978). *Economía y sociedad*. México, D. F.: FCE.
- Weber, Max (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, Max (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wittrock, Björn (2012). «The Axial Age in Global History. Cultural Crystallization and Societal Transformation». In: Bellah, R. N. and Joas, H. (eds.). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, Mass.: The Belknap of the Harvard University Press.
- Zabel, Herman (1984). «Säkularisation, Säkularisierung». In: Koselleck, R., Conze, W. and Brunner, O. (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Zerubavel, Eviatar (1991). *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*. Chicago: The Chicago University Press.

RECEPTION: December 19, 2013

REVIEW: May 12, 2014

ACCEPTANCE: June 26, 2014