

ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA IRRELIGIÓN*

Por JOAN ESTRUCH

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt, decían los antiguos romanos. El destino conduce al dócil; al indócil le arrastra. Algo hay de «destino», en efecto, o de «fatídico», en el hecho de que se acuda a un sociólogo de la religión para que hable, sociológicamente, de la *irreligión*. La «docilidad», en este caso, probablemente habría de «conducir» a hablar del tema en los mismos términos en que ha sido planteado; a satisfacer así las expectativas de quien, lógica y legítimamente, desea poner en relación el «análisis sociológico de la irreligión» con la problemática de una «Iglesia Viva»; a confirmar, en definitiva, los estereotipos culturales, los supuestos (o supuestos previos) y juicios previos (o prejuicios) vigentes en nuestra sociedad en torno a la temática de la «irreligión» (y, seguramente también, en torno a la funcionalidad de la «sociología» para tales menesteres). Por esta misma razón, sin embargo, la «indocilidad» me «arrastra» en cambio a hablar, sí, de la cuestión, pero poniendo de antemano en tela de juicio los supuestos previos; cuestionando radicalmente aquello que espon-

* Comienzo la redacción de este artículo el mismo día en que la prensa da cuenta del fallecimiento de ROGELI DUOCASTELLA. DUOCASTELLA fue entre nosotros el introductor de una sociología religiosa de tipo pastoral y muy vinculada a los intereses eclesiásticos, pero que suponía a la vez una superación de aquella larga etapa en la cual la sociología había sido, o «doctrina social de la Iglesia», o «socialismo» (y socialismo en su versión radical, por supuesto; no en la versión pasada por agua en la que ha llegado a nuestros días y se ha impuesto en nuestras latitudes). La sociología religiosa importada por DUOCASTELLA, desde la Francia de LE BRAS y BOULARD, a Cataluña, se difundió a partir de los años sesenta por la península, para convertirse por mucho tiempo en hegemónica. Pese a que todo cuanto he escrito a lo largo de los últimos quince años en el ámbito de la sociología de la religión se ha situado en una óptica muy distinta y muy distante de la de DUOCASTELLA —y el presente artículo ciertamente no iba a ser una excepción—, no puedo, con todo, sino dedicar estas páginas a su memoria.

táneamente tenderíamos a dar por supuesto; y afirmando a fin de cuentas que, para un sociólogo de la religión al menos, *la irreligión no existe*. Y en no existiendo sociológicamente la irreligión, ¿cómo vamos a poder sociológicamente analizarla?

Bien sé que con esta entrada a caballo desbocado ya la hemos liado, y que a partir de ahora habrá que tratar, pacientemente, de reparar el estropicio. Pero la experiencia demuestra también que cuando los estereotipos están profundamente arraigados —y el de la irreligión y la increencia características de nuestra sociedad es sin duda uno de ellos— lo mejor es ser bien explícito de buenas a primeras (aun a riesgo de ser no sólo explícito, sino incluso exagerado), para intentar, a partir de ahí, entender, entenderse y hacerse entender.

¿Cómo entender y hacer entender, pues, una afirmación aparentemente tan peregrina como la de que *la irreligión no existe*? ¿No estamos acaso rodeados, en nuestra sociedad y en nuestros días —se nos dirá—, de actitudes, de comportamientos, de pensamiento y de sentimientos irreligiosos? ¿No es tal vez la irreligiosidad uno de los componentes esenciales del talante contemporáneo, uno de los ingredientes característicos de la ideología dominante, uno de los rasgos definitorios de una sociedad que hemos convenido en denominar secularizada? Y otro tanto cabría afirmar respecto de *la increencia*: el retrato-robot del *homo hispanicus* contemporáneo, ¿no es quizá, y cada vez más, el del in-crédulo, el no-creyente, el descreído?

Y, sin embargo, desde una perspectiva sociológica como la que adopta, por ejemplo, THOMAS LUCKMANN —uno de los sociólogos que más lúcida-mente han sabido replantear el problema en sus verdaderos términos— la irreligión es antropológica y sociológicamente imposible (1). Y no tanto porque al incrédulo cupiera decirle que «los dioses que vos matáis, gozan de buena salud» (ello supondría unas capacidades médico-diagnósticas sobrenaturales que el sociólogo, *qua* sociólogo, no puede legítimamente arrogarse), antes bien porque lo que de él, del incrédulo, sí puede y debe decirse (aplicándole precisamente a él el estetoscopio, que es lo que al sociólogo propiamente le corresponde hacer) es que «a dios muerto, dios puesto». En otras palabras: que el no creyente sólo puede hablar de su increencia desde *otra* creencia; con lo cual llegaríamos al fin a la paradójica conclusión de que todo discurso desde y sobre la irreligión es, a su vez, un discurso religioso.

(1) Cf. THOMAS LUCKMANN: *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973. (Edición alemana original de 1963, ampliada en la versión definitiva de 1967, en inglés.)

Un símil, no muy alejado por lo demás del tema que nos ocupa, podría contribuir tal vez a aclarar un tanto lo que pretendemos decir. A partir de 1960 se puso de moda, en el mundo intelectual de los países de capitalismo avanzado, el discurso del llamado «fin de las ideologías» (2). Entre nosotros, la habitual correlación existente entre el «bel canto» foráneo y el particular castizo «género chico» se manifestó en este caso en la aparición de la correspondiente versión hispánica de la famosa obra de BELL (3). Y ya no cupo la menor duda: imenudo artefacto *ideológico*, el del fin de las ideologías! Pues bien, algo semejante ocurre en nuestro caso. Como demostrara ya DURKHEIM a comienzos de siglo, en una de las grandes obras clásicas de la sociología de la religión, cada vez que tenemos la impresión de que lo religioso está en trance de desaparecer, lo que sucede en realidad es que está transformándose (4). Con lo cual acaba sucediendo no ya que hablamos indebidamente de «irreligión» e «incredencia», sino algo que desde el punto de vista sociológico es tanto o más grave; a saber, que mientras nos atascamos en la estéril problemática, que nosotros mismos nos hemos creado, de la no creencia, estamos simultáneamente incapacitándonos para el análisis de aquello que, desde una perspectiva de sociología de la religión, habría de resultarnos realmente pertinente y significativo: la emergencia en el mundo moderno de lo que LUCKMANN llama nuevas formas de «religión invisible», o nuevas modalidades de expresión de la religiosidad y de la creencia.

Cuando el enfoque que se adopta es el de un interés sociológico por los fenómenos religiosos (y por su mejor comprensión desde una perspectiva científica), y no el del recurso interesado a una disciplina como la sociología para legitimar pseudo-científicamente unas motivaciones religiosas, tiene relativamente poco sentido seguir dándole vueltas a la cuestión de las no creencias. Lo significativo no está tanto en comprobar qué es lo que no se cree, como en averiguar qué es aquello que se cree. «Sería conveniente —les decía JUAN DE MAIRENA a sus alumnos— que el hombre más o menos occidental de nuestros días, ese hombre al margen de todas las iglesias —o incluido sin fe en alguna de ellas— que ha vuelto la espalda a determinados dogmas, intentase una profunda investigación de sus creencias últimas. Porque todos —sin excluir a los herejes, coleccionistas de excomu-

(2) Cf. DANIEL BELL: *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964. (La edición americana original es de 1960.)

(3) GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, Barcelona, Salvat, 1971.

(4) EMILÉ DURKHEIM: *Las formas elementales del pensamiento religioso*, Madrid, Akal, 1982. (La edición francesa original es de 1912.)

niones, etc.— creemos en algo, y es este algo, a fin de cuentas, lo que pudiera explicar el sentido total de nuestra conducta» (5). Lo que debe importarle prioritariamente al sociólogo de la religión no es conocer cuáles son los dioses que han quedado eventualmente arrinconados, sino cuáles son aquellos de los que una sociedad es, en un momento determinado, particularmente *devota*. Y por cuanto no hay sociedad mínimamente cohesionada sin sus correspondientes «creencias» y «devociones», no puede hablarse de sociedad irreligiosa ninguna: la irreligión, sociológicamente, no existe.

Era también MACHADO quien afirmaba, por boca de JUAN DE MAIRENA, que «en una Facultad de Teología bien organizada es imprescindible —para los estudios del doctorado, naturalmente— una cátedra de Blasfemia, desempeñada, si fuera posible, por el mismo Demonio» (6). Y FERNANDO SAVATER abunda en el mismo sentido, si bien propone a la vez un *aggiornamento* de la blasfemia: se trata, dice, de «aprender a blasfemar a la altura de los tiempos», lo cual equivale a «atacar a las auténticas formas de fe vigentes, configuradoras de nuestra sometida realidad cotidiana, (cosa que) es algo bastante más serio que hacer conformistas chistes anticlericales» (7). En nuestro actual contexto socio-político y socio-cultural, en el que desde el 29 de octubre de 1982 asistimos al intento de construcción de un nuevo sistema de legitimación, basado en la creación de un nuevo orden moral que garantice la cohesión social, ¿cómo puede sociológicamente caracterizarse la situación como de «irreligión» y de «increencia»? Si resulta, además, que el proceso en curso guarda extraordinarias semejanzas con el que se desarrolló en Francia a lo largo del siglo XIX, y que en muy buena parte está en el origen mismo del nacimiento de la sociología, en una línea que arrancando de la Ilustración pasa por SAINT-SIMON y COMTE, para culminar en DURKHEIM, ¿no sería más bien cuestión de ir abandonando los estereotipos de la «irreligión», para ver en qué medida están surgiendo entre nosotros nuevas versiones de la «religión de la humanidad» de COMTE, o de la enorme «sociodicea» de DURKHEIM? Cuando no podemos dejar de observar, por lo demás, que en ese intento de construcción de un nuevo sistema de legitimación se corre constantemente el riesgo de caer en las «perversiones» religiosas tradicionales (desde la sacralización de la Constitución, convertida en «bibliolatría» de nuevo cuño, hasta las tentaciones «inquisitoriales» de la denuncia y la delación no sólo en el

(5) ANTONIO MACHADO: *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 1943, 3.ª ed., 1957, vol. II, pág. 88.

(6) *Ibíd.*, vol. I, pág. 9.

(7) FERNANDO SAVATER: *De los dioses y del mundo*, Valencia, Torres, 1975, pág. 65.

ámbito del terrorismo, sino también en el del fraude fiscal), ¿no va siendo hora de que sustituyamos ya –según la fórmula feliz de ANTONIO MARZAL– la crítica política de la Iglesia por la crítica religiosa de la política? Finalmente, en un contexto en el que por doquier pululan «sectas» (en el sentido sociológico y no necesariamente peyorativo del término) mientras trata de erigirse una «iglesia» (también en el sentido sociológico de la palabra) del aparato del Estado, ¿seguiremos vendándonos los ojos para continuar hablando con toda tranquilidad de la «irreligión»?

Si ello es así, si pese a todo creemos poder seguir hablando de «irreligión» y de «increencia», es sin duda porque lleva razón MIRCEA ELIADE al afirmar que nuestra percepción de la «irreligión» es fundamentalmente debida a «nuestra incapacidad para captar el camuflaje de lo sagrado en profano» (8).

Demostremos nuestra impotencia para darnos cuenta del camuflaje de lo religioso en irreligioso porque, aferrados a una concepción típicamente occidental, y propia de la tradición judeo-cristiana, excluimos *a priori* del ámbito de la religiosidad y de la creencia todo aquello que no encaja en el modelo histórico e institucional a través del cual estamos acostumbrados a ver expresados los fenómenos religiosos. Deliberadamente o no, conscientemente o no, reducimos la religión a una de sus posibles manifestaciones concretas: *extra ecclesiam nulla religio* sería, en el fondo, el presupuesto implícito del cual solemos partir, y que se halla en la raíz misma de la incapacidad a la que ELIADE se refiere.

Junto con la afirmación de ELIADE, otra posible clave para la comprensión del problema la tendríamos en la definición –a primera vista sorprendente– que de la irreligión da uno de los pocos estudios sociológicos explícitamente consagrados al tema. En efecto, en su *Para una sociología de la irreligión*, CAMPBELL define la irreligión como un conjunto de «creencias y acciones expresivas de actitudes de hostilidad o indiferencia frente a la religión dominante» (9). Aparte de que la diferencia entre unas actitudes de hostilidad o de indiferencia no parece que sea una mera cuestión de grado (10), lo a primera vista sorprendente es que se defina la irreligión *a partir de las creencias*. En el fondo, sin embargo, ello es bien lógi-

(8) MIRCEA ELIADE: *Fragments d'un journal*, París, Gallimard, 1981, vol. II, pág. 282.

(9) COLIN CAMPBELL: *Toward a Sociology of Irreligion*, Londres, Macmillan, 1971, página 21.

(10) Pero ésta es una cuestión en la que obviamente no podemos adentrarnos aquí. Por lo demás, algo más adelante (pág. 24 y sigs.) se detiene CAMPBELL en la distinción entre lo anti-religioso y lo a-religioso.

co; más aún, inevitable. Concuera con la necesidad de la investigación, propugnada por JUAN MAIRENA, de las creencias del supuesto no creyente. Y si a ello añadimos que el concepto de irreligión es para CAMPBELL un concepto relacional, es decir, que se define *con respecto a* la religión dominante, vemos ya claramente dónde queda en definitiva situado el discurso sobre la irreligión y la increencia: a saber, no en la negación de la religión y de la creencia en general, sino en la negación de la religión y de la creencia *dominantes*.

Pensamos estar con ello en disposición de dar un paso más: el discurso sobre la irreligión sólo es posible desde la religión dominante, o bien ante ella o contra ella, pero tomándola siempre en cualquier caso como referencia obligada. Traducido a nuestras coordenadas culturales, ello significa que el problema de la irreligión lo es sólo desde la situación de pérdida del monopolio en que se halla la institución eclesiástica. Sin esta referencia al cristianismo y a la Iglesia, y al papel preponderante y semi-monopolístico que históricamente han desempeñado en nuestra sociedad como sistemas de legitimación, no tendría sentido hablar de irreligión ni de increencia.

En otras palabras: el problema de la supuesta irreligión es en el fondo el problema de lo que en otro tiempo se llamó «la des cristianización», y que —para ser un poquitín más rigurosos en el empleo del lenguaje— bien podríamos llamar el problema de «la crisis de las estructuras de plausibilidad del cristianismo en el mundo moderno» (11), o el problema de «la posible irrelevancia del cristianismo en nuestra sociedad» (12).

Y no se trata, ni muchísimo menos, de una simple cuestión de matices, sino de una distinción fundamental (al menos, *sociológicamente* fundamental). Porque:

1.º Desautoriza la validez de la argumentación clásica sobre «la crisis de la religión». Es posible que desde el punto de vista del teólogo católico y del cura medio (y del des-creído también, desde luego) dé prácticamente lo mismo hablar de «crisis de la religión» que de «crisis del cristianismo»; también MARX, paradójicamente, incurría en la misma confusión, y colocaba casi siempre la palabra «religión» —para criticarla o para anunciar su

(11) Empleando la terminología característica de un autor como BERGER; cf. PETER L. BERGER: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós. (Edición americana original de 1967.)

(12) Cf. SALVADOR CARDÚS y JOAN ESTRUCH: «Rellevància o irrellevància de la religió en la nostra societat», en *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 114, 1982, págs. 7-16.

pronta abolición— allí donde en rigor hubiese debido figurar la palabra «cristianismo». Pero, en sociología, ciertamente no da lo mismo una cosa que otra.

2.º La distinción —clara, precisa, y luego coherentemente tenida en cuenta y respetada— entre lo religioso por un lado, y lo particular cristiano por otro, no sirve sólo para poder afirmar, según veíamos al comienzo, que sociológicamente la irreligión no existe. Sirve, sobre todo, para ensanchar automáticamente nuestro campo de visión: para devolvernos la capacidad de captar los camuflajes de lo sagrado en profano (ELIADE), y para poder investigar la emergencia de nuevas formas de religiosidad en nuestro mundo (la «religión invisible» de LUCKMANN).

3.º Al mismo tiempo, si por una parte queda explícitamente puesto de manifiesto que el teólogo que se preocupa del problema de la increencia está preocupándose de hecho, las más de las veces, del presente y del previsible futuro de su propia tradición religiosa, por otra parte habría de quedar claro también que *su* problema dista mucho de aparecer automáticamente resuelto a partir de la afirmación de la inexistencia de la irreligión. En efecto, una cosa es sostener el carácter ilusorio de la irreligión —en antítesis prácticamente perfecta con el postulado freudiano—, y afirmar la perdurabilidad —por razones antropológicas y sociológicas— de la religión en el tiempo, y otra cosa muy distinta sería afirmar, sociológicamente, la necesaria perdurabilidad de una tradición religiosa determinada. Veámos antes que, según DURKHEIM, había una cierta tendencia a juzgar a la religión en trance de desaparecer, cuando en realidad estaría transformándose. Lo cual presupone, por consiguiente, tanto su no desaparición como la posibilidad efectiva de su transformación. O, por decirlo en las palabras del propio DURKHEIM (13): no hay razón alguna para creer que la humanidad no sea capaz de inventar evangelios nuevos; pero esa aseveración, claro está, ha de ir precedida de una premisa obligada en el razonamiento del sociólogo francés: «ningún evangelio es inmortal».

Lo dicho en este último párrafo es, en principio, válido para cualquier tradición religiosa determinada, y aplicable a cualquier sistema religioso concreto. Pero probablemente es válido y aplicable en el caso del cristianismo más que en otro caso cualquiera. Y ello es probablemente así, porque el concepto mismo de *increencia*, tal como solemos manejarlo, es un concepto eminentemente eclesiocéntrico, es decir, comprensible fundamentalmente (por no decir exclusivamente) desde el marco de referencia de la tradición religiosa cristiana. Como afirmaba hace unos años el teólogo

(13) En *Las formas elementales del pensamiento religioso*, ya citada.

go HARVEY COX, «el cristianismo es, quizá, la única religión en el mundo en la que se puede equiparar a partidarios o seguidores con creyentes. En la mayor parte de las otras religiones, los *outsiders* no son considerados como «no creyentes» (14).

Sería sin duda interesante rastrear las razones históricas susceptibles de dar cuenta de esta singular peculiaridad de la tradición cristiana. Pero ello caería obviamente fuera ya no sólo del marco preciso de estas páginas, sino, sobre todo, del ámbito de competencia de un sociólogo. Prescindiendo, pues, de todo intento de explicación histórica y causal del fenómeno, sociológicamente habría que limitarse a comprobar que «creencia» e «in-creencia» sólo son conceptos susceptibles de reflejar la realidad de un hecho social allí donde existen unas determinadas pautas de conducta definidas como específicamente religiosas, y donde la definición y la interpretación de las representaciones religiosas son monopolizadas por unas determinadas instituciones. Para poder hablar propiamente de «creencia» e «incredencia», en efecto, es preciso que se haya producido una especialización institucional de la religión: a saber, que lo religioso aparezca como no difuso en la sociedad, sino singularizado; y vehiculado al mismo tiempo a través de unos canales institucionales específicos (la Iglesia, en el caso de la religión cristiana), detentores en exclusiva de la definición y la interpretación de lo religioso, así como exclusivamente responsables de su transmisión. Ahora bien, esta suprema especialización institucional de la religión en forma de iglesia no es sólo que sea sumamente característica del cristianismo, es que resulta, incluso, que el cristianismo es, de todas las conocidas, la manifestación histórica por excelencia de esa religión institucionalmente especializada.

Es precisamente por ello que el cristianismo, a diferencia de las demás religiones, puede identificar a seguidores con creyentes, y a *outsiders* con no creyentes. Es por ello que el cristianismo, para expresarlo por medio de un ejemplo concreto, es el único sistema religioso en el que resulta concebible la institucionalización de un organismo burocrático denominado exactamente «Secretariado para los no creyentes». Pero si ello es así, por la misma razón debiera entenderse que, fuera de ese contexto estrictamente cristiano y occidental, la distinción misma entre «creencia» e «incredencia» pierda buena parte de su plausibilidad: la incredencia no es, en definitiva, sino *otra forma* de creencia.

(14) HARVEY COX, en la obra colectiva dirigida por ROCCO CAPORALE y ANTONIO GRUMELLI: *Cultura de la increencia*, Bilbao, Mensajero, 1974, pág. 264. (El volumen recoge los textos de las ponencias y la transcripción de los debates del «Simposio sobre la Creencia» celebrado en Roma en 1969.)