Tradiciones religiosas e intervención social

Sebastián Mora Rosado

Universidad Pontificia Comillas

> ***Lejos de cumplirse las profecías secularizadoras, asistimos a un renacer de religiosidades que se manifiestan en formas y contextos nuevos. Las religiones, si se liberan de adherencias de intolerancia y se desarrollan más allá de la esfera de lo estrictamente personal, pueden hacer una notable contribución a la producción social del altruismo y a la creación de sentido vital.***

La teoría de la secularización predijo hace años la relación inversa que existía entre proceso de modernización y las religiones. Dibujaban un mapa conceptual que, a modo weberiano, mostraba "las afinidades electivas" que existían entre modernización y secularización. Las manifestaciones religiosas quedarían relegadas a la esfera privada de las personas creyentes. Estas personas conformarían un reducido grupo minoritario en contextos de erosión del fenómeno religioso. Como los mismos teóricos de la secularización reconocen, sus profecías fueron un error. Peter Berger, uno de los referentes de la sociología de la religión, que en los años sesenta vaticinaba un mundo secularizado radical, acabó reconociendo su error y plegándose a los "numerosos altares de la modernidad" o los procesos de "desecularización" del mundo[1].

A pesar de los augurios, la experiencia religiosa nunca se fue de la vida de las personas, del sentido de las comunidades y de las esperanzas de los pueblos. Hoy hablamos de un

resurgimiento del hecho religioso, aunque eso no signifique, en ningún caso, un retorno a situaciones pasadas. Deberemos estar más atentos a las diversas formas de expresión y manifestación de lo religioso que al declive de las prácticas religiosas, y poner atención a las nuevas formas de aparición en el espacio público de las religiones como dinamismo interno de las sociedades civiles.

España, en este contexto, no deja de ser un caso peculiar como en tantas otras cosas. Como bien dice Pérez Argote (2012) **España ha sufrido dos oleadas de intensa secularización y está metida de lleno en una tercera**. La primera, que se remonta al siglo XIX, adquiere una fisonomía anticlerical aguda que brotará en diversos movimientos sociales, intelectuales y políticos a través de todo el siglo XX y llega a nuestros días. La segunda oleada acontece a partir de los años setenta, sufriendo una secularización intensa y rápida en un país de una sólida tradición católica. La caída de una dictadura apoyada, en mayor o menor grado, por la Iglesia católica; los aires de libertad y el proceso modernizador produjeron una rápida caída de la práctica religiosa. Entre otras manifestaciones aparece, con mucha claridad, como las instituciones clásicas que mediaban en la experiencia religiosa han sufrido una "crisis de mediación" acelerada. Además, conexo a este proceso de descenso de la práctica religiosa, la Iglesia católica del postconcilio inicia un proceso de "secularización interna" (Luckman) que llega hasta nuestros días. Por último, y metidos de lleno en dicha experiencia, la tercera oleada que refiere Pérez Argote tiene como referencia la pluralidad de las religiones y la pluralidad de experiencias de lo religioso. España, con una historia de monopolio excluyente en lo religioso, a favor del catolicismo, empieza a experimentar de manera novedosa el horizonte de la pluralidad. Esta pluralidad religiosa es simétrica a la pluralidad social, política y cultural que estamos viviendo. Especial incidencia, en esta esfera, tienen los movimientos migratorios que han supuesto una plusvalía de

riqueza cultural y religiosa a una geografía que era bastante monocorde.

Este recorrido muestra cómo a pesar de las intensas y diversas oleadas que hemos vivido en lo religioso, este ámbito sigue siendo un hecho sociológico relevante. Importante para todas las personas que viven, experimentan y construyen su universo simbólico relacional desde cosmovisiones religiosas y significativas también a nivel social y político. Porque, repito una vez más, a pesar de los pronósticos **la religión no ha quedado recluida a mera experiencia privada, sino que manifiesta su viveza, de forma ambivalente, en el ámbito público** (Casanova, 1994). Lo religioso conforma la arquitectura simbólica de muchas personas en nuestras sociedades -especialmente apreciable en relación con las situaciones límites y la "gestión de las contingencias" (Lübbe)- y, además tienen un rol relevante y legítimo en la esfera pública (Díaz-Salazar, 2007).

Esta permanente presencia de las experiencias religiosas en las mediaciones personales y la incidencia deliberativa que tienen en la esfera pública ha sufrido una fuerte indiferencia desde los ámbitos de la intervención social. Quizá por desconocimiento, o por entender que lo religioso -escondido en la conciencia interior de cada persona- es un espacio irracional e inaccesible o, en el peor de los casos, por una fuerte orientación laicista que trata de expulsar las experiencias religiosas y sus implicaciones de la vida social. No deja de llamar la atención este hecho cuando la intervención social desarrolla su función en contextos de fragilidad en los que lo religioso tiene un papel relevante, como hemos mencionado, en la vida de las personas. Despliega su labor entre minorías étnicas y culturales que otorgan una fuerte configuración religiosa a su cotidianeidad. Se desenvuelve en redes organizativas y plataformas en la que las organizaciones de inspiración religiosa son abundantes y, por último, está implicada en luchas sociales y políticas que

exigen una presencia plural en el «ágora pública».

Es indudable que el fenómeno religioso es socialmente ambiguo y muy complejo en sus manifestaciones. En nuestros días hay fenómenos religiosos amparando actos terroristas, movimientos cristianos sustentando la deriva extremista de muchos países (el último ejemplo lo tenemos en Brasil), cosmovisiones doctrinales de iglesias y comunidades religiosas que fomentan la intolerancia, etc. La cara oculta del hecho religioso es alargada pero no por ello agota todas las posibilidades de humanización que radican en ellas.

Creo que es importante volver a reflexionar desde los ámbitos de la intervención social sobre las diversas dimensiones que "lo religioso" puede aportar a la lucha contra la pobreza y la exclusión. De manera sumaria, sin carácter exhaustivo, y como provocación de futuro, es indispensable detenerse en la **capacidad de "producción social del altruismo"** (Baubérot) que muestran las religiones, **atender al potencial de *paideia cívica* que pueden desarrollar las diversas confesiones y**, para terminar, es clave **rescatar las posibles "reservas de sentido"** (Habermas) **que nutran el desmoralizado espacio público de nuestras democracias.**

Un hecho que creo que nadie discute es la aportación a la intervención social de las religiones. En nuestro entorno estatal sin duda el catolicismo[2], hablando en términos cuantitativos, tiene una presencia mayor. Aunque cada día la presencia en la intervención social de las Iglesias y confesiones religiosas se amplía. Diakonía[3] (red de acción social de las Iglesias y entidades evangélicas de España) tiene una cobertura e intensidad importante en nuestro Estado. **Las minorías religiosas muestran las potencialidades de ayuda y procura que surgen de sus organizaciones y de los creyentes** (Gómez Babillo, 2015). No debemos tampoco olvidar **el papel de "minorías creativas"** (Benedicto XVI) dentro de las tradiciones religiosas que están detrás de nuevos modelos de economía social, banca ética y consumo responsable. Siendo, estas

minorías creativas, **punta de lanza de muchos proyectos alternativos al modo de producción capitalista.**

Quizá es la vertiente más conocida de las religiones. Ahora bien, **no menos relevante es la posibilidad de las comunidades y confesiones religiosas para promover la participación social y política.** Las Iglesias no tienen, o no deben tener, ningún tipo de privilegio en la sociedad, sin embargo, nadie debe sustraerle su derecho a ser parte de la sociedad civil. En este sentido podemos rescatar sus prácticas para "producir civismo". *Debemos buscar en cada sociedad los ámbitos en los que existen "fábricas de producción de ciudadanía" y favorecer su expansión* (Díaz-Salazar, 2007 pág. 161). En unas sociedades que viven bajo el signo de la "fatiga civil", liberar ámbitos de educación ciudadana es un reto que las religiones, al menos como posibilidad, tienen en sus tradiciones.

Por último, rescatando el pensamiento de Habermas, las tradiciones religiosas tienen un "potencial de sentido" que proveen a nuestras sociedades seculares de resortes inexistentes en otros ámbitos. Para el pensador alemán *no basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia* (Habermas, 2006a, pág. 34). Es decir, no es suficiente con conocer qué debemos hacer sino para qué y por qué debemos hacerlo. Desde esta convicción nos advierte que *el Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido* (Habermas, 2006b, pág. 138). **En un mundo ausente de sentido vital en muchas de sus actuaciones, entresacar el poder de sentido de las confesiones religiosas en su aparición en el «ágora pública» es esencial.**

Esta evocación de las tradiciones religiosas quiere ser una provocación para pensarnos desde la intervención social porque

no podemos renunciar a ningún recurso que construya escenarios liberados. Esta provocación debe comenzar desde las mismas tradiciones religiosas que deben hacer un ejercicio de autocrítica intenso para liberar de las adiposidades intolerantes que la historia ha dejado en sus códigos morales y religiosos. Someterse al escrutinio público de la crítica para desde una "religión pública potenciar una democracia laica" que acoja a los más débiles.

Bibliografía

Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University Chicago Press.

Díaz-Salazar, R. (2007): *Democracia laica y religión pública*. Barcelona: Taurus.

Habermas, J (2006 a): «¿Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático?, en Ratzinger y Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre razón y la religión.* Madrid: Encuentro.

Habermas, J (2006 b): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidos.

Pérez Argote, A. (2012): *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Madrid: CIS.

Gomez Babillo, C. (2015): «Solidaridad en momentos de crisis. La red de apoyo y ayuda de las minorías religiosas», en García Castaño, F.J, Megías Megías, A, Ortega Torres, J. (coords.). *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España*. Universidad de Granada. Accesible en http://migraciones.ugr.es/pages/publicaciones/congresos/garciacastano2015

[1] *The desecularization of the world*. Grand Rapids, 1999 y *The many Altars of Modernity* .De Gruyter, 2014 son el título de dos obras de Peter Berger

[2] Accesible en https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2018/06/Memoria-actividades-Iglesia-Catolica-2016.pdf

[3] Accesible en http://estudioaccionsocial.diaconia.es/

Abril 2019