
RELIGION CIVIL

Salvador Giner

Instituto de Estudios Sociales Avanzados. CSIC

I. EL IMPERATIVO RELIGIOSO EN LA ERA MODERNA

¿Es necesaria la religión? Esta pregunta carece de sentido para las gentes religiosas. Si la viven es evidente que han menester de ella. Lo tiene, en cambio, para el conjunto de nuestra sociedad, dadas sus peculiaridades. En otros tiempos, claro está, ni siquiera se formulaba. La cuestión, si es que surgía, era la de saber cuál era la religión necesaria o conveniente. Un mundo sin religión era impensable. Hoy es, por el contrario, aparentemente posible. Tan es así que las sociedades modernas pueden definirse precisamente como aquellas que hacen plausible la pregunta sobre el sentido y la necesidad de la religión. La interrogación sobre las fuentes de la legitimación religiosa de nuestra vida y su mundo surge cuando dejan de manar o cuando aparentan hacerlo.

A nuestro mundo se le atribuyen rasgos de pronunciada secularización. Se suele dar por supuesto en algunos ambientes que la religión ya no es imprescindible o que puede confinarse a un haz periférico y deslabazado de feligresías, integradas en iglesias, sectas, cultos y movimientos místicos, salvacionistas, milagreros o de cualquier otra sobrenatural pretensión. Se supone, asimismo, que si la religión continúa siendo importante, en todo caso se ha privatizado, es decir, se ha refugiado en las conciencias de cada cual, fuera del alcance de la jurisdicción eclesiástica. Todo esto entraña suponer que, por primera vez en la historia, el orden institucional, político y clasista de una sociedad puede soste-

nerse sin una religión específica que vertebrase los anhelos y temores de sus gentes, exorcice sus culpas y establezca abiertamente sus derechos, deberes y privilegios.

¿Merece la pena concurrir con esta opinión? ¿La sustentan los hechos? ¿Es hoy innecesaria la presencia activa de un universo numinoso, acompañado de liturgias y ritual? O, por el contrario, ¿sería acaso concebible que, bajo condiciones de hipermodernidad, fuera también precisa una esfera mítica trascendente, así como un conjunto correspondiente de liturgias y piedades? Dicho de otro modo, ¿es posible la coordinación totalmente laica y secular de conductas, intereses e identificaciones humanas que son, con frecuencia, antagónicas e incompatibles entre sí? Finalmente, ¿es demasiado aventurado suponer que sin la dimensión religiosa es imposible explicar la cohesión alcanzada por una sociedad como la nuestra, es decir, secularizada, heterogénea, tecnificada y poliárquica? Si la respuesta a la penúltima pregunta fuera negativa y a la última afirmativa sería necesario seguir postulando de algún modo la dimensión religiosa en el tiempo presente, así como, por extensión, tal vez también en el previsiblemente venidero. En tal caso, sencillamente, habría que asumir la existencia de un auténtico imperativo religioso en la vida social de la raza humana¹. Ello no significa más que admitir un supuesto general. Otro asunto es el de especificar las formas y procesos concretos con que en cada caso se manifiesta tal imperativo. Este ensayo, que se enfrenta con ciertos aspectos de sacralización de lo secular, asume (con importantes matizaciones) la existencia de ese imperativo. Las matizaciones provienen de que se asume también la posibilidad (como veremos, sin contradicción) de un grado muy pronunciado de secularización y laicismo en ciertos individuos y hasta en zonas enteras de la sociedad contemporánea.

El estudio de los procesos entreverados que han constituido la espina dorsal de esa gran mudanza a la que con desaliño (y a falta de mejor vocablo) llamamos secularización ha sido fértil, aunque ha traído consigo no poca perplejidad. Así, las enmiendas que los sociólogos e historiadores de la religión han impuesto a las ya obsoletas teorías de la secularización progresiva, inevitable y universal de la humanidad han dado sus frutos. Han aportado una cierta sobriedad al ambiente ideológicamente pesado en que se movía antaño el estudio de la religión y de las creencias. Por fin, nadie sostiene la secularización general simple y unívoca como corolario al proceso de modernización². Pocos arguyen aún que

¹ La aserción de lo que llamo imperativo religioso posee un considerable linaje teórico, que no se confina al legado comteano de la *religion de l'humanité*, laicamente replanteado por Durkheim. Según Mircea Eliade, lo sagrado es un elemento esencial de la estructura de la conciencia humana. Por su parte, parece que la neurología contemporánea abundaría en este sentido. Es posible que la corteza cerebral contenga módulos que nos hagan «entender» lo que nos trasciende, angustia o domina mediante afirmaciones asertivas unificadas, de carácter numinoso (cfr. C. Riviére y A. Piette, 1990, p. 7; Eliade, citado, en p. 16). Véase la hipótesis de Acquaviva según la cual existe una relación estrecha entre necesidades humanas y experiencia religiosa y los apoyos empíricos que aduce para justificarla (S. Acquaviva, 1990, pp. 3-52).

² G. Marramao (1989).

las fes sobrenaturales sean sólo reliquias del pretérito. (Mi misma referencia inicial a las sociedades altamente secularizadas sobreentiende que lo son sólo de modo relativo.) Reconocer la vigencia de la religión no entraña negar los notorios retrocesos sufridos por ella en ámbitos cruciales de la vida social. Como mínimo, ha perdido el lugar cabal que ocupaba en el mundo preindustrial. En él, la religión no sólo atañía a las vivencias, hábitos y conciencia del hombre, sino que, además, constituía la legitimación de la ley, la sanción moral, el soporte de la autoridad y la explicación de la naturaleza de las cosas y los acontecimientos. Contra lo que suele pensarse, la religión no explicaba, sino que era, el sentido de la vida. Lo es, aún, para los que la poseen.

El reflujo moderno de la religión ha desvelado un paisaje mucho más intrincado que el que podría haberse esperado. Por lo pronto, la separación, característicamente occidental, entre Iglesia y Estado no ha conducido al cese de la legitimación de éste por aquélla, o viceversa. Ni tampoco a una convivencia indiferente entre ambos. La tercera posibilidad, la del conflicto entre la autoridad religiosa y la política, continúa siendo frecuente. Iglesias, sectas y movimientos religiosos apoyan, como siempre, a las fuerzas económicas, ideológicas o políticas que coinciden con sus intereses, y reciben igual trato de favor por parte de éstas. Doctrinas, mentalidades e ideologías conviven con las religiones y con ellas se entremezclan, cuando no son sucedáneos suyos. A todo ello se ha superpuesto una situación imprevista: una población de nula o tibia fe transfiere hoy sus anhelos de trascendencia, su religiosidad³, a su actividad profana. Con el declive relativo de las religiones sobrenaturales, y a causa del imperativo religioso, se incorpora hoy a lo profano la sed por lo numinoso. Surgen así fenómenos aún poco indagados, como es el de la consagración de lo secular y lo profano, tan característica (aunque en absoluto exclusiva) de la hipermodernidad así como cultos a actividades lúdicas o de azar que poseen rasgos semireligiosos⁴.

El culto religioso (o cuasirreligioso) a lo profano cobra así cada día mayor importancia. El aumento de esa importancia es, en algunos ámbitos, proporcional a la disminución del peso de las religiones sobrenaturales. En consecuencia, también debe cobrarla el interés por invertir los términos tradicionales de la indagación: si antes buceábamos en lo sagrado para descubrir lo profano (siguiendo así la senda señalada por Marx, Nietzsche y Freud), hoy conviene que hagamos también el camino contrario, aunque sin abandonar jamás los logros a que nos condujo el primero⁵. Se trataría de explorar, en condiciones de mo-

³ Simmel distinguió entre religión y religiosidad (*Religiosität*). La primera es un estado personal de disponibilidad hacia el misterio. La segunda es un fenómeno cultural, que no se confunde con sus instituciones, por ejemplo las Iglesias (G. Simmel, 1989, pp. 105, 130, 155). La distinción simmeliana puede ayudar a entender la perduración de la religión en condiciones de extrema secularidad, si éstas no consiguen eliminar la disponibilidad humana hacia lo numinoso.

⁴ A. Ehrenberg (1991), R. Lattes (1990).

⁵ S. Giner (1987a), pp. 169-188. El estudio de lo sagrado en lo profano se debe también a una necesaria inversión del enfoque metodológico tradicional: «Il faut donc appliquer une démystification à rebours. Freud et Marx nous ont appris à découvrir "le profane" dans "le sacré"... apparemment, consciemment, volontairement, c'est dans le

dernidad avanzada, la esfera de lo que Durkheim llamara *le divin social* y las consecuencias que tiene para nosotros su vigorosa presencia contemporánea⁶.

Comienza a ser posible identificar y reconocer el alcance de la transposición de creencias, devociones, rituales y liturgias al ámbito secular. Y, dado el rumbo que ha adquirido la historia contemporánea, explorar las religiones políticas, culturales y civiles (es decir, las piedades y trascendencias de la secularidad) constituye una tarea imperiosa para la teoría social y la filosofía moral de hoy. Es, eso sí, una tarea ardua, porque el campo está erizado de ambigüedades, polivalencias y polisemias, amén de ser uno de los más vulnerables a los daños del prejuicio por parte de quienes a él, con la mejor buena fe, se acercan. En todo caso, ello siempre ocurre cuando de religión se trata.

Toda consideración de lo religioso que acepte lo que hasta aquí he afirmado deberá asumir el supuesto de que la esfera mítica y litúrgica que vertebra (junto a otras fuerzas) las sociedades secularizadas no tiene por qué plasmarse ni esencial ni exclusivamente en religiones sobrenaturales ni en sus sucedáneos ideológicos, las religiones políticas intensas. Nada indica que tales fes tengan que desaparecer, aunque sí readaptar su función política estructurante o atenuarla en gran manera, por lo menos en las sociedades a las que me refiero. En ellas podría suponerse la presencia crucial de una religión civil. Esta no sería, ciertamente, la única de las religiones profanas. Los cultos ecologistas, por ejemplo, pueden alcanzar rasgos de trascendentalismo, ritual y mística cósmica y salvacionista que les hacen merecer el estudio por parte de la sociología religiosa⁷, pero que no permite que sean asimilados siempre a la categoría de religión civil.

En una primera aproximación tentativa, la definiré de la siguiente guisa: la religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia. Más adelante tendré ocasión de glosar y matizar el tenor de este enunciado.

No me extenderé, en las reflexiones que siguen, sobre toda la problemática de la religión en las sociedades seculares, o industriales avanzadas⁸, sino que me limitaré a aislar una manifestación, la de la religión civil, que es, sin duda, una de las más paradigmáticas de la modernidad. Ciertamente, la religión civil ocupa un lugar estratégico —aunque siempre con fronteras difusas— dentro de ella, como fuente de su legitimación y viabilidad. Es una religión que, aunque pueda

“profane”... implicite y camouflé, que les critiques découvrent le sacré». M. Eliade, *Fragments d'un journal*, II.

⁶ M. Maffesoli (1988 y 1990) ha llamado repetidamente la atención sobre este concepto durkheimiano, según el cual «la déité n'est plus une entité typifiée et unifiée mais tend à se dissoudre dans l'ensemble collectif pour devenir "le divin social"».

⁷ J. A. Prades (1991).

⁸ Para una visión de conjunto de la religión en tales sociedades, que confiere a la religión civil el lugar que en ellas merece, cfr. J. A. Beckford (1989).

invocar en algunos casos a las divinidades y las fuerzas sobrenaturales, se apoya principalmente en expresiones de sociolatría o politolatría en esencia terrenas. Su trascendentalismo es mundano, no sobrenatural. A causa de ello, y como espero mostrar, la religión civil puede, además, llegar a constituirse en una condición ambiental para que prosperen ciertas formas específicas de racionalidad en el marco político, económico y cultural de nuestra era. Esta sería la más notoria de sus paradojas.

II. CONCEPCIONES HISTORICAS DE LA RELIGION CIVIL

La religión civil se preconiza cuando la sobrenatural no es capaz, por sí sola, de resolver los problemas de orden y gobernabilidad⁹ que exigen ciertas politeyas complejas. Ello puede ocurrir cuando la evolución cultural de un pueblo le conduce a una crisis de credibilidad en sus propios dioses, siquiera sea incipiente. Así, en Grecia, el más primerizo repliegue de la religión sobrenatural estimuló el descubrimiento de la civil. Ocurrió esto merced a la combinación del culto religioso tradicional a la propia ciudad antigua con la aparición, en condiciones de muy precaria y circunscrita secularidad, de una cultura cívica vinculada a la democracia. Así, la Oración Fúnebre de Pericles, tal y como la redactó Tucídides, es un himno a las virtudes cívicas y patrióticas de la comunidad ática y a los supremos sacrificios que la libertad de la ciudadanía exige de sus miembros, y ello sin mayores apelaciones sobrenaturales. Que el derecho a la libertad individual y a llevar una vida privada, tal y como ambas aparecen formuladas en Pericles y por primera vez en la historia humana, pueda promover un culto cívico, una religión ciudadana, invita a la meditación a cualquier racionalista.

La habitual interpretación democrática de la Oración no debería ocultar su necesaria y nada tergiversante lectura como texto venerable de la religión civil, aunque sea también, y sobre todo, religión cívica ateniense. Otra concepción primigenia se halla en Roma, en un tono de póstuma constatación: algunos patricios conservadores lamentaron en su día el debilitamiento de la religión republicana, herida de muerte por los embates de la política religiosa imperial, cuyos cultos orientalizantes eran incompatibles con la antigua piedad cívica. El poder imperial estaba consolidando la religión política necesaria para mantener la unidad de su vasto dominio a pesar de la fuerte heterogeneidad lingüística, étnica y política de su territorio. Para ello fue menester reconocer una pluralidad de creencias sobrenaturales, pero admitir al mismo tiempo un solo culto al poder establecido, una religión política no exenta de características religioso-civiles. Que ello no suprimió la tensión entre estas afirmaciones contradictorias —las sobrenaturales de cada fe y la del culto político y pragmático al César y a sus leyes— se vio claro, a la postre, con los cruentos conflictos generados por la difusión cristiana.

⁹ La presencia de la religión civil ampliamente compartida por una población forma parte integrante de su gobernabilidad. Cfr. X. Arbós y S. Giner (1993).

Esta tensión entre el culto político imperial y las fes de cada religión no fue exclusiva de Roma. De hecho, Weber creyó que surgió también en la China, pero afirmó equivocadamente que había sido superada allí por el confucianismo reinante¹⁰, aunque es notoria la medida en que la China imperial logró asimilarla. El caso de la China, al igual que el de Roma, nos previene contra cualquier identificación histórica de la religión civil con situaciones relativamente secularizadas o cuasidemocráticas. En efecto, el confucianismo, como doctrina imperial oficial china, consistió en el cultivo del orden político, social y cultural en forma de culto necesario para el mantenimiento del orden cósmico. La China fue el país donde lo secular se hizo sagrado a través de la póstuma apropiación imperial del credo de Confucio. (En este sentido, el maoísmo, como religión política, fue más una recuperación de una tradición milenaria, rota en 1911, que una revolución.) De ahí el intenso énfasis sobre formas de civilidad, deferencia y rituales sociales rígidos en China, con la consiguiente relegación de los criterios primordiales de fe y creencia sobrenatural a un segundo plano¹¹. A pesar de los aspectos de aparente informalidad y del culto a la «espontaneidad» y a la «franqueza» que caracterizan a nuestra civilización y a su modo específico de hipocresía democrática, es interesante constatar *mutatis mutandis* el paralelo que existe entre nuestra propia relegación de las creencias (supuestamente primordiales) de cada cual a un segundo plano, con la consiguiente obligación que tenemos de cumplir las formas, y la naturaleza de este fenómeno de desdoblamiento de personalidad¹² en sociedades como la de la China tradicional, en las que predominaba también, como en la nuestra, el trascendentalismo mundano en el orden político.

Oración Fúnebre y precedentes históricos aparte, tal vez la primera prototeoría de la religión civil sea la de Maquiavelo. Fue él quien entendió la religión cívica romana como si se hubiera tratado esencialmente de una muy poderosa religión civil, generadora de solidaridad ciudadana y altruismo heroico: la religión romana era garante de la superior virtud política de sus fieles, los ciudadanos republicanos. Según Maquiavelo, fue el cristianismo quien la socavó en nombre de otras cualidades de distinto signo, para él políticamente menos atractivas. Pero estas consideraciones no alcanzan el rango de una verdadera conceptualización y teorización de la religión civil moderna. Esta habría de esperar al surgimiento (tan precario y penoso al principio) del pluralismo religioso en unos pocos países europeos, en el siglo XVII. Por vez primera, lo que ocurría no consistía en la mera existencia contigua de varias fes (como en tierras musulmanas o europeas medievales, o en la India aún hoy), que hace de una civilización un mosaico de religiones. El auténtico pluralismo entraña la presencia de la opción de escoger con impunidad una creencia, o hasta de crearla, así como la de no optar

¹⁰ M. Weber (1922). Sobre las críticas y enmiendas a Weber, cfr. S. N. Eisenstadt (1985), p. 170.

¹¹ *Ibid.*, pp. 171 y 175-176.

¹² «Une époque où la reserve et la froideur quasi cadavérique de nos rapports quotidiens son érigées en modèles de comportement», según F. Laplatine, citado por S. Moscovici (1988), p. 69.

por ninguna. La incipiente implantación del pluralismo en Europa vino, al principio, a incrementar las tensiones preexistentes, pues no todos entendieron que tolerancia, fluidez y relativismo podían establecerse como modos de convivencia sin graves amenazas para la paz y seguridad de las gentes. Fue a la sazón cuando Hobbes (muy probablemente ateo) abogó por una religión estatal que fuera abiertamente política (civil) con el fin explícito de posibilitar el orden, la paz y la prosperidad. En buena medida, Hobbes se planteó la cuestión al modo de Maquiavelo, para quien contaba ante todo la utilidad pública de la religión y sus efectos sobre la buena conducta de súbditos y príncipes. Pero Hobbes se acercó aún más al problema clave de la identificación del soberano con una religión que suministrara el necesario apoyo para imponer la ley en el seno de lo que constituye lo común a todos, el *commonwealth*. Esta preocupación inicial por encontrar la clave del orden en una sociedad de hombres capaces de optar cada cual por sus propias creencias halló su expresión más cabal, en lo que a la solución religiosa del problema se refiere, en un pensador posterior cuyo tenor era muy diverso al de Maquiavelo y al de Hobbes, Rousseau.

A Rousseau debemos la noción explícita de religión civil¹³. El *Contrato social* culmina con un capítulo dedicado a ella. Esto ocurre en un tratado dedicado a teorizar sobre la libre voluntad política de los hombres, sobre sus soberanas voluntades seculares a partir de una noción de soberanía enteramente mundana. Es más, se inserta en una obra, publicada en 1762, cuyos primeros renglones nos anuncian que trata de averiguar si «en el orden civil puede haber alguna regla de legitimidad». Es, cuando menos, notable que el *Contrato* comience con una cuestión que ha venido a ser obsesiva a fines del siglo XX, la de la legitimidad, y acabe con otra que recibe hoy, por fin, algo de la atención que merece, la de la religión civil y las piedades laicas. Y es también revelador de la avanzada modernidad de Rousseau que sea él quien, tomando desde el principio *les hommes tels qu'ils sont* (es decir, sin apelar a la divina Providencia ni a otras fuerzas sobrenaturales), se vea obligado a echar mano de la religión para legitimar, a la postre, su politeya¹⁴. Que un creyente tan militante de la racionalidad humana invoque en la cúspide de su teorización social la presencia de la fe, la adoración y el culto para resolver las aporías de su por otra parte diáfano discurso, es decir, que incurra en la más radical contradicción, no carece de interés. Y lo tiene muy especial para el caso que nos ocupa.

¹³ Prácticamente todos los estudios teóricos o empíricos sobre religión civil comienzan con una invocación al acuñador del concepto, Rousseau. Es curioso que ninguno dedique una atención detallada o parsimoniosa a su aportación ni que tampoco existan trabajos que aludan a sus predecesores ni, con frecuencia, a los trabajos realizados entre la publicación del *Contrato social* y la aparición del artículo de Bellah, en 1967. El presente ensayo intenta subsanar estas poco explicables lagunas, indicando hitos y aportaciones principales. No pretende, por otra parte, contener en modo alguno un inventario exhaustivo de interpretaciones.

¹⁴ Salvo las referencias en este párrafo (que se refieren al proemio del Libro I), todas las que siguen a Rousseau se hallan en el «último» capítulo, el VIII, del Libro IV del *Contrato social* (de hecho, el penúltimo, pues el IX es un solo párrafo de conclusión general). He usado la versión que cito en J. J. Rousseau (1963), pp. 176-187, para la religión civil, y p. 49, para lo mentado más arriba.

Según Rousseau, los pueblos tenían a los dioses por reyes, pues éstos encabezaban cada sociedad política. La guerra entre pueblos era guerra entre dioses y entre cultos: la guerra política, en consecuencia, era también guerra teológica. La intolerancia civil era intolerancia teológica. De hecho, ambas, dice, son siempre lo mismo. El cristianismo, al separar el «sistema teológico» del «sistema político», rompió la íntima unidad del estado y «causó las divisiones intestinas que no han cesado de agitar a los pueblos cristianos». La «doble potencia» así creada ha provocado un «conflicto perpetuo de jurisdicción que ha imposibilitado toda buena “policía” en los estados cristianos». Según Rousseau, fue Hobbes quien con singular lucidez vio este mal y halló su remedio, la reconstitución política de la religión. Ello fue precisamente, en su opinión, lo que le ha granjeado animadversión general.

El hecho es, afirma Rousseau, que no hay estado que haya sido fundado sin que la religión le haya servido de base. No se trata de la «religión del hombre», o interior, sino la del ciudadano. Esta es la que suministra a un país sus dioses y patronos tutelares, sus dogmas, ritos y culto prescrito por la ley. «Fuera de la nación que la sigue, todo es infiel, extraño (*étranger*) y bárbaro.» En los pueblos de antaño se trataba de un derecho divino civil o positivo. Esta religión, como aquella tercera especie, la religión sacerdotal (así, dice Rousseau, la lamaísta del Tíbet), es pernicioso. También lo es la individual y personal, pues con su egoísmo rompe la unidad de la vida social. El filósofo ginebrino es, al respecto, lapidario: «Todo lo que rompe la unidad de la vida social, nada vale; todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo, nada valen.» Huelga todo comentario sobre el potencial totalitario de pareja afirmación, porque sería injusto hacerlo sin las debidas matizaciones con respecto al conjunto del pensamiento rousseauiano.

Para no poner al hombre en contradicción consigo mismo es menester la religión civil. Se trata de una religión que haga de la patria objeto de adoración ciudadana, en la que servir al estado sea servir al dios tutelar. Hay, arguye Rousseau,

«una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos de fe deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin obligar a nadie a creerlas, podrá desterrar del estado a cualquiera que no las cumpla; puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable...».

La religión civil vislumbrada por Rousseau es el fundamento de la sociabilidad, puesto que no puede serlo de la fe sobrenatural: él mismo añade que «ahora que no hay ya ni puede haber religión exclusiva nacional, debemos tolerar todas aquellas que toleren las otras, siempre en la medida en que sus dogmas no vayan en contra de los derechos del ciudadano». Lo cual deja claro que la religión civil es distinta de la sobrenatural y, además, implícitamente —y ello es muy perti-

nente para mi argumentación—, que Rousseau descubre aquélla cuando ésta tiene que fragmentarse en el pluralismo reinante, en el seno de un nuevo valor, la necesaria tolerancia hacia los tolerantes. Cesa ahí, sin embargo, la modernidad del enfoque rousseauiano, pues el pensador propone que los dogmas de la religión civil sean «simples, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios». Como veremos, éstos pueden ser, al contrario, numerosos, imprecisos y sufrir constante explicación a través de los clérigos y oficiantes laicos de la actividad ideológica que tiene lugar en el seno de la politeya. Además, el dogma que también propone Rousseau de «la santidad del contrato social» queda circunscrito a la validez de su interpretación, y no a lo que hoy han venido a significar aquellas religiones civiles que las gentes y naciones practican. Por otra parte, y a la luz de una mera primera lectura de su aportación, parece evidente que confinar a Rousseau al papel de mero inventor del término, como suele hacerse, es tan injustificado como ignorar a sus predecesores en la tarea. Su noción de que la religión civil consiste en una profesión de fe colectiva en la bondad de una comunidad terrena y, sobre todo, que su suprema legitimación es la de la sociabilidad merece la mayor atención¹⁵, como la merece el temible supuesto de que pueda desterrarse a alguien por insociabilidad. Si algunos regímenes políticos del siglo xx no hubieran puesto en práctica esta máxima (tras declarar asociales o enfermos mentales a los disidentes), tal vez podría pasarse por alto.

Suele mentarse el ensayo de Robert Bellah *La religión civil en América*, publicado en 1967, como el punto de partida del interés contemporáneo por la cuestión planteada primero por Rousseau. Ello sería correcto en el sentido del uso renovado de la expresión rousseauiana, pero ignoraría la existencia de una línea previa e ininterrumpida de especulación y estudio sobre el asunto. (Esta línea ha estado durante largo tiempo prácticamente confinada a la tradición intelectual francesa. Tal vez tenga algo que ver ello con el esfuerzo jacobino, durante la Revolución, por establecer un culto político y civil a la Razón, al Estado y a la nación a través de las categorías de ciudadanía, patriotismo, virtud, por medio del conjunto de festivales, ceremoniales y templos creados para ello, en el marco de una intensa e inmisericorde movilización política y bélica.) La sociolatría explícita en las concepciones de Auguste Comte al proponer una «religión positiva» y una «religión de la Humanidad» cuyos componentes prescriptivos son, por lo menos, tan fuertes como los descriptivos sitúa a su filosofía en la firme tradición de Rousseau. Su *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, de 1851 a 1854, conjuga estos dos elementos ya en su propio título. Es evidente, empero, que en Comte los ingredientes ostensibles de religión civil se hallan inmersos en un misticismo sociolátrico, progresista y

¹⁵ He hecho, la sociabilidad, como categoría crucial del orden y como respuesta a la célebre pregunta (según algunos, hobbesiana) ¿cómo es posible la sociedad?, puede haber sido invocada por Aristóteles y por Rousseau, pero no encuentra tratamiento sistemático hasta Georg Simmel. Se trata, según él, de «la cuestión de las condiciones *apriorísticas* [subrayado S. G.] bajo las cuales es posible la sociedad». Es presentada por él, en términos neokantianos, en su *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?*

cientifista que, si bien pueden engendrar alguna secta, no encajan con las servidumbres a las que está sujeta toda religión civil plausible¹⁶.

Antes que Durkheim pudiera retomar los temas comteanos, el espíritu irónico y sobrio de Tocqueville le permitió constatar la función política de la religión para el mantenimiento y prosperidad de la democracia, en contra de lo que las exaltaciones ideológicas de su tiempo daban por supuesto. Tocqueville descubrió cómo las religiones practicadas por los norteamericanos constituían allí un soporte para la «conservación de las instituciones democráticas», con lo cual liberó a la religión del supuesto de que debe ir unida a un régimen reaccionario o retrógrado¹⁷. Su consideración de cierta forma de la religión como institución política clave del pluralismo democrático pone a Tocqueville en camino para descubrir, junto a cada religión propiamente dicha, otra contigua y difusa por toda la sociedad, de orden civil. En efecto, a cada religión, dice, corresponde «una opinión política que por afinidad le es adjunta». No sólo está ya clara en sus criterios, pues, la noción posterior de que la religión civil es reflejo en alguna manera de la sobrenatural, sino también la de que existen afinidades y refuerzos mutuos entre ciertas religiones y las instituciones y ceremonias políticas democráticas.

Con mayor firmeza que Tocqueville, Durkheim aceptó la creencia en el declive de las religiones tradicionales y el avance paulatino de la secularización; avance que él mismo, en sus responsabilidades públicas, fomentó en Francia. No obstante, Durkheim no excluyó la posibilidad de la reaparición de una religión universal en el futuro, una vez superada la por él supuesta indiferencia y mediocridad moral del presente, así como la vaciedad de las creencias colectivas modernas. La importancia que siguió atribuyendo Durkheim a las representaciones colectivas (tanto nacionales como gremiales) en la fase más avanzada previsible de la modernidad, así como su apoyo al mantenimiento y fomento de las devociones republicanas, dan buena fe de que su pensamiento se halla inserto en la tradición francesa del cultivo de una religión nacional laica, cultural y patriótica, así como en su convicción de que el estado es un agente e institución moral de primer orden. (Este último supuesto durkheimiano, aunque no ignorado, no ha recibido toda la atención que merece¹⁸, y está claramente emparentado con el fenómeno de la religión civil.) En todo caso, las contundentes conclusiones de sus *Formas elementales de la vida religiosa* obligan a pensar que, para Durkheim, en condiciones de modernidad, toda religión es, en última instancia, civil, por lo menos en la medida en que plasma sus representaciones, fines morales, mitos y símbolos en entes socialmente creados. Tal vez por ello, la dicotomía religión sobrenatural/religión civil no se plantearía en su obra, a causa de una identificación explícita entre ambas, amén de su afirmación del

¹⁶ Para el verdadero potencial de religión secular contenido en el comtismo, cfr. el estudio empírico de Mario Toscano sobre los positivistas brasileños (M. A. Toscano, 1992).

¹⁷ A. de Tocqueville (1911), vol. I, pp. 408-418; vol. II, pp. 149-165; E. Durkheim (1960), pp. 610-611.

¹⁸ No obstante, cfr. B. Turner (1992) en su prefacio a *La ética profesional y la moral cívica*, de Durkheim.

origen socioestructural de todo lo religioso. Mas ello, de ser así, no significaría que Durkheim no abriera una cuestión fundamental, la de la necesidad de una religión civil —en mi propio lenguaje, el vigor del imperativo religioso en la politeya laica— para que exista una vida social coherente bajo las condiciones características de la era moderna¹⁹. En este sentido, Durkheim recorre un buen trecho, al insistir, en sus conclusiones a *Las formas elementales*, que las categorías del pensamiento lógico (racional) pueden provenir de la cultura religiosa (de las creencias y conceptualizaciones sociales trascendentales) y que, por lo tanto, no se oponen necesariamente a él²⁰. Es ésta una afinidad entre dos niveles de pensamiento que no aparecen ya como opuestos o incompatibles entre sí (el lógico y el mágico), que conviene retener para llegar, más adelante, a nuestras propias constataciones sobre la relación existente entre racionalidad y religión civil.

III. SOCIOLOGIA DE LA RELIGION CIVIL

El auge de las intensidades ideológico-políticas en el siglo xx inspiró un conjunto de especulaciones notables sobre sus características religiosas o su naturaleza de clara fe laica²¹. Sin embargo, las religiones políticas totalitarias no son religiones civiles. Más bien son, como tendré ocasión de subrayar, hostiles a ellas. Estas se basan, por mucho que pueda manipularlas o reconducirlas el poder, en el tejido de la sociedad civil y en el de las tradiciones de la cultura política de cada país. La constatación de ello condujo a Edward Shils y Michael Young a redactar su ensayo sobre la coronación de la reina de Inglaterra en 1953, que, a no dudarlo, es el que abre (y no, como se suele decir invariablemente, el de Bellah) el estudio sociológico contemporáneo de la religión civil.

Shils y Young parten de la constatación de que la coronación de Isabel II consistió en «una serie de afirmaciones rituales de los valores morales necesarios para una sociedad bien gobernada y buena»²². Tras analizar el eco popular que ella tuvo en todo el reino, con festejos espontáneos en ciudades, aldeas, barrios y calles, y contrastar todo ello con las visiones intelectualizadas y abstractas del poder monárquico prevalentes en la teoría política, ambos autores llegaron a la conclusión de que «la imagen del monarca como custodio simbólico de los poderes temibles y los principios morales beneficiosos es un elemento decisivo para el consenso moral» de la sociedad británica²³. La coronación fue, según ellos, «un gran acto de comunión nacional» cuyas raíces religiosas no pueden ocultar su fundamental trascendencia social. En otros trabajos, Shils ha partido de la base de la para él necesidad esencial del hombre por estar en contacto con lo sagrado para explicar la supervivencia del ritual en las sociedades secularizadas

¹⁹ E. Durkheim (1960), pp. 610-611 y 615; J. A. Prades (1987).

²⁰ E. Durkheim (1960), Conclusión, Secciones III y IV, pp. 616-627.

²¹ Varias de ellas se encuentran reseñadas en S. Giner (1979), cap. VIII, pp. 217-250.

²² E. Shils (1970), p. 140.

²³ *Ibid.*, p. 149.

y para augurarle un porvenir próspero²⁴. Que ritual religioso (sobrenatural) y religión civil no sean lo mismo, no significa que esta última, según países y tradiciones, no pueda echar mano del primero. Y es de notar que las reflexiones de Shils y Young tuvieron su motivo en un ceremonial nacional cívico que se quería apartidista y metapolítico en principio y que, sin estar confinado a la esfera religiosa, apareció peñado de rituales eclesiales anglicanos y de invocaciones sobrenaturales.

En 1967, Robert Bellah dio a la luz en forma de ensayo el texto de una conferencia pronunciada el año anterior: *La religión civil en América*, en el que constataba la existencia, en su país, del fenómeno al que Rousseau diera el nombre de religión civil. En él se subraya la presencia reiterada de pronunciamientos solemnes y documentos públicos sobre el Supremo Hacedor, la vida futura sobrenatural, el castigo del vicio, la virtud recompensada, la exclusión de la intolerancia religiosa y otros temas semejantes, iguales o afines a los que hemos tenido oportunidad de ver en Rousseau. Así, las apelaciones al Ser Supremo, al Todopoderoso, son cruciales en la Declaración de Independencia y, más adelante, a medida que avanza la historia de la República, también lo son las que se hacen al «destino manifiesto» de la nación norteamericana en el mundo moderno²⁵. A ello se añade toda una mitología posterior cuando se agranda el alcance de los Estados Unidos en la historia contemporánea. (A lo que cabe añadir, completando a Bellah, cuando aumentaron las ansiedades y la desazón que generó su posición imperial hegemónica al ir unida a cierta precariedad y a amenazas por parte de un imperio rival, el soviético, así como de movimientos políticos hostiles al dominio americano.) La vida, pasión y muerte de Lincoln, así como la Guerra Civil, vinieron a enriquecer esa religión civil con temas de sacrificio y resurrección, de tragedia nacional. (Temas que, añado, se hacen recurrentes con las pasiones y muertes de Kennedy y Martín Luther King, por no mencionar las guerras imperiales, desde la del Vietnam, en los años sesenta, hasta la del Golfo Pérsico, en 1991, que exigieron sus ceremoniales, ya de exorcismo, ya de triunfo.) Para Bellah, pues, la religión civil del pueblo americano no es estática. Evoluciona y se desarrolla a través de la historia, aunque se va reencarnando en rituales idénticos o similares: funerales en el cementerio nacional, fiestas federales, discursos presidenciales anuales y en la toma de posesión, paradas militares, cultos escolares. Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que «toma prestado de las tradiciones religiosas de modo tal que el americano medio no ve conflicto alguno» entre ella y su fe particular, si es que la tiene.

Que las cosas hayan seguido ese camino en América del Norte no significa que toda religión civil tenga que ser, como allá, una especie de extensión política de las religiones sobrenaturales. Así, reconoce Bellah, la Revolución francesa, anticlerical hasta el meollo, intentó establecer una «religión civil anticristiana». Desde entonces, el abismo entre la tradición católica francesa y la establecida

²⁴ *Ibid.*, pp. 153-163 (*Ritual and Crisis*).

²⁵ R. Bellah (1967), p. 13.

por el laicismo militante iniciado en 1789, y que habría de culminar con el culto jacobino al Ser Supremo, ha sido considerable, aunque éste acabara violenta y tajantemente en el Thermidor de 1794.

Bellah afirma que, en el caso de los Estados Unidos, la religión civil consiste en el uso de símbolos religiosos en la vida pública²⁶. A pesar de la atractiva economía de tal definición, es difícil suponer que eso sea todo y que pueda ignorarse de la definición toda alusión a la imposición de una medida de homogeneidad cultural a través del culto civil en una nación tan heterogénea en cuanto a sus etnias, lenguas, creencias y riqueza. En este sentido, la religión civil yanqui posee afinidades tal vez más que electivas con la llamada *American way of life*. Por si ello fuera poco, las cruzadas antialcohólicas plasmadas en la Ley Seca y en las histerias políticas de 1918 a 1920, las crispadas campañas anticomunistas (1945-1960) o antidrogas (1989-1991) posteriores, lanzadas en nombre de la pureza y virtud nacionales, aportarían argumentos, soslayados por Bellah, para explicar la presencia, en los Estados Unidos, de un vigoroso maniqueísmo político de raíz religiosa. Bellah, no obstante, es agudamente consciente de la precariedad misma de la religión civil americana, ya que la historia reciente de aquel país puede haber conducido a una crisis de la tradición moral y religiosa predominante durante los dos primeros siglos de la república. Además, el triunfo de la técnica puede haber minado los supuestos iniciales del individualismo liberal característico de su civilización²⁷. Ello conllevaría, avanza Bellah, una «ruptura del pacto» sagrado fundacional de la Declaración de Independencia entre hombre (ciudadano) y Dios, o entre nación y orden providencialmente establecido, un *broken covenant*, que anunciaría el fin de la religión civil norteamericana.

Bellah cree también en una posible universalización de la religión civil americana, como parte de la generalización de su civilización científico-técnica, democrática y competitiva al resto del mundo. Aunque ello ha despertado críticas por su posible identificación de la religión civil yanqui con otra transnacional hipotéticamente emergente²⁸, hay señales claras en el mundo de hoy de la aparición incipiente (y muy imperfecta) de una comunidad moral universal: por lo menos, un conjunto de movimientos muy vigorosos —Greenpeace, Amnistía Internacional, Médicos sin Fronteras— parte de ese supuesto y se apoya en su ética. Otra cosa es que sea justificado emparentarla con la moral desarrollada por un solo país, por muy hegemónico e influyente que haya podido llegar a ser en un momento dado de nuestra historia contemporánea. Descartando todo etnocentrismo, podría constatarse hoy la expansión de cierta ética «mundializada», como expresión del posible desarrollo de una conciencia moral universal, basada en el descubrimiento de un interés común para el género humano bajo condiciones de hipermodernidad²⁹.

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

²⁷ R. N. Bellah (1975).

²⁸ P. E. Glasner (1977).

²⁹ Para un desarrollo y justificación de esta idea, V. Camps y S. Giner (1991) y S. Giner (1992).

Cada vez que un autor hace hincapié en mitologías o redes de valores armonizadores que pretendan superar a nivel cultural fisuras sociales, desigualdades y privilegios que no se intentan disolver de veras, surge el crítico correspondiente para castigarle por su osadía. Así, Durkheim ha sido «acusado» de funcionalismo en su entendimiento de la religión, como Parsons lo iba a ser más tarde al invocar un «sistema central de valores» como supuesto encubrimiento inconfesable de los males de la dominación y de las argucias ideológicas de los privilegiados contra las clases subordinadas. Dentro de esta línea, los ataques contra el ensayo de Shils y Young han intentado demoler su argumentación en nombre del radicalismo igualitario³⁰. Mas uno se lleva la impresión de que, tras haber mostrado que la coronación de una reina no podía sino haber sido una ceremonia muy conveniente para las clases dominantes —suponiendo que dejaran de serlo sin monarca, que ya es mucho suponer—, el crítico nos deja *in albis* sobre la naturaleza de genuina inserción de la ceremonia y los festejos populares espontáneos en el seno de la cultura política de la ciudadanía británica. Nadie duda que las paradas militares en la Plaza Roja moscovita en el aniversario de la Revolución de Octubre, o las de exaltación proletaria el primero de mayo en el mismo lugar sagrado, hayan sido por mucho tiempo muy convenientes (funcionales) para el Partido Comunista de la Unión Soviética, por lo menos desde 1918 a 1991. Y, no obstante, al estar controlados de manera mucho más directa por el gobierno soviético en su esfuerzo deliberado por crear una mitología histórica y una red de obediencias y deferencias políticas, parecen quedar exentos de las críticas de un igualitarismo que cree prescindibles las piedades públicas y las mitologías políticas. Es de suponer que con la incipiente aparición, a partir de 1992, de partidos rusos que redescubren la Iglesia ortodoxa, la propiedad privada del capital, la economía de mercado y el nacionalismo (en un solo haz ideológico), tal vez sea posible extender estas críticas a la situación que va perfilándose en Rusia y en varios de los países que estuvieron bajo su imperio, fuera éste zarista o soviético.

El más fogoso de los censores de Bellah sostiene que en la modernidad avanzada la religión (y la religión civil) no es necesaria. La civil estaría constituida tan sólo por la retórica empleada por los portadores de los intereses dominantes, hostiles a los de las clases subordinadas y de las minorías marginadas³¹. Aunque no cabe duda que tanto la concepción de Bellah como la de Shils y Young son poco sensibles a la cuestión de la dominación clasista, el afán de descalificar *in toto* la noción de religión civil por ellos desarrollada puede llevar a reducir la religión civil a la retórica de dominación, con lo cual quedan interesantes cuestiones en el aire. Cuestiones a las que el funcionalismo de los radicales (de izquierda) no responde, ya que no todo queda resuelto contestando a la pregunta clásica (y legítima) ¿a qué intereses clasistas sirve la religión civil?, a menos que las piedades públicas puedan reducirse a mera manifestación ideológica del poder clasista, lo cual sería insostenible. Hay que formularse,

³⁰ Cfr., por ejemplo, N. Birnbaum (1971), pp. 5-81 (*Monarchs and Sociologists*).

³¹ R. K. Fenn (1972 y 1979).

pues, otras preguntas adicionales. He aquí algunas de ellas: ¿cabe distinguir entre religión civil y el uso e interpretación que de ella hacen las diversas facciones políticas?³²; ¿son las religiones civiles privativas de la modernidad?; ¿es posible un movimiento revolucionario que se consolide sin intentar implantar una religión civil?; ¿cuál es la relación precisa entre la religión civil y la sobrenatural?; ¿es la primera sólo una forma atenuada y secularizada de la segunda, o pertenecen a géneros diferentes?; ¿es la religión civil concebible fuera de la comunidad nacional?; ¿es posible prescindir de ella en el mundo de hoy?

Los desvelos de la sociología contemporánea de la religión, aunque no han dado respuestas definitivas a estas cuestiones, han recorrido ya un buen trecho en el estudio de las religiones laicas³³. En cuanto sigue me esforzaré por integrar algunas de sus aportaciones más destacadas con el fin de poder elaborar una teoría plausible de la religión civil³⁴.

IV. LA SACRALIZACION DE LA POLITEYA

He entendido la religión civil como proceso constituido por un haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminado a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de carga épica a algunos acontecimientos de su historia. Esta definición debe mucho a la tradición sociológica y filosófico-política someramente examinada hasta aquí, pero también aspira a responder a aspectos con los cuales aquélla no se había enfrentado todavía. Además, y con el fin de sustanciarla, me propongo ahora desarrollar varias de sus implicaciones. Una vez cumplida esa tarea estaremos en mejores condiciones, espero, para explorar un poco el avance del fenómeno dentro de los procesos de la racionalidad y de la moral en las sociedades contemporáneas secularizadas.

Las religiones civiles características de las sociedades modernas poseen, en mayor o menor medida, un conjunto de rasgos comunes, que se hallan explícita o implícitamente contenidos en la definición, y que pueden expresarse del siguiente modo:

³² S. Giner (1989), para la crítica del uso partidista consciente de una religión civil.

³³ Me he abstenido de reproducir o resumir de lleno el amplio debate sobre el tema. Para ello, consúltense K. Dobbelaere (1981), R. N. Bellah (1987) y F. Ferrarotti (1990).

³⁴ En esta sección, y en la anterior, he resistido la tentación de incluir a Gramsci entre los autores que han contribuido a desarrollar el concepto de religión civil, a causa de su tendencia a usar el mismo concepto de religión para explicar la Iglesia y para analizar la sociedad civil (cfr. R. Díaz Salazar, 1991, p. 213), lo cual no merma la importancia de algunas de sus aportaciones para la elaboración de una teoría aceptable de la religión civil, en especial la de hegemonía societaria, como se constatará acto seguido. El mismo Rafael Díaz Salazar, tras haber leído una primera versión del presente ensayo, sugiere que el «proyecto gramsciano tiene connotaciones de "religión civil"» (*ibid.*, p. 360). Sobre la faceta religioso-política de la concepción del comunismo gramsciano, cfr. L. Pellicani (1978 y 1979).

a) Toda religión civil *sacraliza la politeya*. Aunque, en un buen número de casos, existan invocaciones sobrenaturales o iglesias y fuerzas religiosas organizadas colaboren en la legitimación religioso-civil del orden político, es menester tener presente que la religión civil aparece como un conjunto de mitos, piedades cívicas y exorcismos públicos que sostienen lo político, pero que a la vez son sostenidos por la política y los políticos³⁵. Naturalmente, y aunque exista una aportación difusa y espontánea por parte de las gentes que constituyen una sociedad, el fomento de la actividad mitogénica, la glorificación iconográfica de héroes y acontecimientos, la formación de estrategias para la consolidación de rituales y ceremonias, la producción de ideología e interpretaciones interesadas de la realidad social y la administración clerical de los contenidos simbólicos tienen sus especialistas: políticos, agentes mediáticos, ideólogos, clérigos laicos o eclesiásticos y sus aliados ocasionales. Lo más frecuente es que sean agentes políticos o parapolíticos quienes fomenten la sacralización del propio orden político del que forman parte y del que se benefician a través de la religión civil. Sean cuales sean los aliados que tengan quienes urden o elaboran la sacralización de la estructura política del mundo profano, éstos son esencialmente políticos. Por ello, y para evitar toda posible confusión, la religión civil debe entenderse como un recurso (abundante o escaso) para la legitimación del poder y la autoridad. Es un modo político de producción de la sociedad³⁶.

b) La religión civil *pertenece a la sociedad civil*. Históricamente, la religión civil propiamente dicha surge con el desarrollo de la autonomía relativa de la sociedad civil frente a la sociedad política (el estado), es decir, con la sociedad burguesa clásica, algunos de cuyos rasgos han sido retenidos por la sociedad hipermoderna³⁷. El auge de la religión civil es concomitante con el avance de la privatización y de la democratización. Por eso no hay ni sociedad civil ni religión civil bajo el totalitarismo: la movilización directa del pueblo, su penetración por una policía estatal, la supresión de su vida privada y de la tolerancia de las iniciativas grupales para la consecución de fines específicos (movimientos sociales autónomos), por no hablar ya de partidos políticos, imposibilitan el nivel estructural (sociedad civil) y el cultural (religión civil) de una politeya democrática y plural. Los totalitarismos del siglo xx han intentado absorber y suplantar la religión, han intentado, sin éxito, convertirse en su equivalente funcional³⁸ y hacer lo propio con la religión civil.

Acabo de afirmar que la religión civil debe entenderse, en la era de la secularidad, en términos esencialmente políticos, y acto seguido digo que la

³⁵ C. Rivière, «Le politique sacralisé», en C. Rivière y A. Piette (1990), pp. 28-47.

³⁶ Cfr. J. Beckford (1989), p. 171: «*Civil religions... are best thought of as symbolic resources employed by politicians independently of religious organizations.*» Independientemente, en contra o en coordinación con ellas, según cada caso. Pero Beckford tiene razón en subrayar el papel crucial de los políticos en la génesis de la religión civil.

³⁷ Cfr. mis «Avatares de la sociedad civil» para las matizaciones que precisan estas afirmaciones. S. Giner (1987), pp. 37-78. También D. Colas (1992), *passim*.

³⁸ D. Martin, «Marxism: Functional Equivalent of Religion», en (1987), pp. 75-89.

religión civil pertenece a una sociedad civil autónoma. No existe contradicción. Al contrario: en condiciones de democracia liberal (más o menos corporatizada por la institucionalización de los intereses de cada gremio o cuerpo social), uno de los puentes entre el nivel político de la politeya (el estado, el aparato partidista, los sindicatos, los entes públicos de control político directo —televisión, transportes, educación— y demás) y la esfera privada, la sociedad civil, es el conjunto de referentes iconográficos, ceremoniosos, teatrales, conmemorativos y festivos que constituyen la piedad civil. Que éstos, a su vez, puedan ser controlados, manipulados y hasta producidos políticamente por los especialistas del poder político es congruente con la naturaleza del fenómeno. La politización de las piedades y trascendencias laicas de la sociedad civil es connatural a la voracidad de la política.

c) La religión civil es *endémicamente ambigua*. Quien esté dominado por la sed de una definición clara y distinta para una cosa que, esencialmente, no lo es, que no intente habérselas con la religión civil. Ni con la ideología, ni con la cultura en las sociedades complejas, ni con la religión. Pertenecen al incómodo reino de lo ambiguo, de lo polivalente y lo polisémico. Los diversos estudios empíricos sobre ceremoniales religioso-civiles, o políticos con implicaciones religioso-civiles, constatan la polivalencia, para sociedades de fes variadas, como Holanda o Inglaterra, de tales ceremoniales³⁹. Por su parte, el esfuerzo de los oficiantes políticos por afirmar la aplicación a toda la sociedad de los símbolos que manipulan o las fuerzas místico-tribales a las que invocan es demasiado obvio para necesitar mayor elaboración.

Para reducir ambigüedades, José Alberto Prades distingue entre la nomorreligión (forma de lo sagrado sobrenatural, que él llama sagrado-divino), la cuasirreligión (forma de lo sagrado próxima o similar a la nomorreligiosa) y pararreligión (forma de lo sagrado opuesta, o en todo caso paralela, a la nomorreligión). Se trata de tres momentos de un continuo (a mi juicio) y no de tres categorías enteramente distintas, pero la distinción es útil, y no sólo porque resuelva en parte la cuestión de la distinción entre magia, esoterismo y superchería, por un lado, y religión sobrenatural, por otro, sino precisamente porque sitúa el ámbito adecuado de la religión civil en el nivel intermedio, el cuasirreligioso⁴⁰. Es, sin embargo, un ámbito que no es agotado por ella. En él conviven, por lo pronto, el nacionalismo, las ideologías políticas y la dominación social consolidada en deferencias ritualizadas a la clase, al poder y al privilegio que la hacen posible. Todo ello intensifica sus endémicas ambigüedades y pide, en consecuencia, atención. Empezaremos por el nacionalismo.

³⁹ Aparte del citado trabajo de Shils y Young, para Holanda, véase A. I. Wierdsma (1987), aunque hay que tener muy en cuenta su conclusión (p. 42) de que, en los Países Bajos de hoy, con una mayor integración de los diversos sectores (católicos, protestantes, judíos) de la sociedad tradicional en una única sociedad más secularizada, el simbolismo cristiano colectivo y «neutro» ya no juega el papel de antaño.

⁴⁰ J. A. Prades (1987), pp. 119-207.

d) La religión civil *suele ser nacional* o nacionalista. Con harta frecuencia, la comunidad en la que se plasma una religión civil es la nacional. Pero no es posible confinar el fenómeno a las naciones. Para empezar, a nivel infranacional se producen variaciones regionales o étnicas, o cultos cívicos locales señalados. En algunos casos, andando el tiempo, pueden éstos desgajarse y crear o intentar crear su propio ámbito nacional, a través de un neonacionalismo. No obstante, las variedades locales pueden cobrar características muy sobresalientes sin poner en peligro el tejido general de la religión civil, como ocurre con los cultos superpuestos de lugares o regiones agudamente conscientes de su perfil y personalidad: los cultos respectivos al Apóstol Santiago en Galicia y a la Virgen del Pilar en Aragón (candidatos sobrenaturales a formar también parte de una religión civil hispánica fomentada por ciertos sectores de la política tradicional) responden a esa variedad de niveles. Frente a variedades de esta índole existen también cultos gremiales y profesionales (así como de sociedades transocupacionales como pueden serlo la Masonería o los Rosacruces) que son fuentes para la distribución de recursos y ayuda mutua a través de su capital social (redes de influencia y control), aparte de fomentar la identidad de sus miembros y la del estamento que arropan y defienden. Las similitudes y afinidades entre las piedades de una comunidad tan amplia como la societaria y las de una fraternidad, dotada ya de santo patrono y rituales religiosos, ya de ritos colegiales y seculares, podrán tenerse por tenues, pero no por ello son menos reales. No hay espíritu de cuerpo ni gremio profesional sin su correspondiente liturgia, mitología y versión épica de su historia, amén de su justificación ideológica, en términos moralizantes, ante el resto de la sociedad⁴¹.

Frente al nivel infranacional (variedades regionales, cultos gremiales, etc.) encontramos también el supranacional, que requerirá cada día mayor atención por parte de los estudiosos de religiones laicas o profanas como la civil. La hipermodernidad genera cultos cosmopolitas que refuerzan la creciente red institucional mundial sin socavar las identidades étnicas: al contrario, dada la capacidad de la nación por convertirse ahora en morada de lo sacro, por acarrear en su seno los atributos trascendentes de la tribu, las instituciones cosmopolitas fomentan, paradójicamente, el nacionalismo, que es hoy el sentimiento más potente para la producción ordenada de emociones tribales. Los ceremoniales militares y civiles compartidos por estados aliados podrían ilustrar lo que se señala. Más aún lo harían las Olimpiadas, que se presentan a sí mismas como encarnando una «religión olímpica», con códigos éticos, sanciones, despliegue constante de banderas, antorchas, fuegos de artificio, juramentos, tótem oficial, fanfarrias, desfiles, uniformes e himnos. Todo ello fomenta un supuesto cosmopolitismo, pero sobre todo refrenda la valía sacrosanta de la nación. En consecuencia, las medallas se contabilizan según esta unidad suprema neotribal, aunque desvirtuada con frecuencia por la presencia todopoderosa del aparato estatal. (Así, cuando existía, hasta 1991, la República Democrática Alemana, la

⁴¹ Cfr. las ideas de Durkheim al respecto en su Prefacio a la 2.^a ed. de *La división del trabajo social*; también, en su *Educación moral*.

nación germana tenía dos representaciones olímpicas; la colonia norteamericana de Puerto Rico es, no obstante, nación olímpica independiente; las muy diversas naciones del imperio de la Unión Soviética olímpicamente no existían por separado.) Las cuentas que se echan (en un mundo que es oficialmente individualista) suponen que una nación diminuta puede en pureza competir en pie de igualdad con otra inmensa, próspera y heterogénea⁴².

Al margen de las incursiones supra o infranacionales de la religión civil, su ámbito más característico es el de la nación. La religión civil suele entrañar una satisfacción de una cultura popular dada, reforzada por festividades y funciones solemnes con participación de las autoridades y por la glorificación de ciertos hábitos de la vida cotidiana, reivindicados con pública unción por el poder o los ideólogos. A través de ella ocurre una metamorfosis y elevación a dignidad moral de aquello que, de no ser así, quedaría en mero rasgo étnico o costumbre pintoresca. He aquí un espacio plenamente compartido con el nacionalismo, el cual es impensable sin un sustrato de religión civil, pero que no se confunde con ella. Y es que todo nacionalismo ensalza indefectiblemente el *lore* de un *folk* determinado. La consagración nacionalista de un *lore* y de los *mores* de una comunidad cobra, de pronto, una orientación militante. Pierde su inocencia. Son capital político, movilizable. Ello ocurre también con la religión civil en la medida en que se constituye en componente del nacionalismo o es usurpada por un movimiento político nacionalista por encima de los demás.

Todo esto conlleva una transmutación del hábito étnico en acto litúrgico, y de éste en signo de afirmación política. Así, la danza popular más o menos ancestral, más o menos circunscrita a una comarca, se convierte en danza nacional. Llega a recibir protección oficial (y subvenciones) o apoyo de los movimientos políticos que la instrumentalizan. Si sufre persecución o marginación, mejor, pues su manifestación le confiere mayor sacralidad a través del riesgo y el desafío. El elemento reivindicativo del nacionalismo de los oprimidos penetra así una religión civil que la persecución destrivializa. Así, las competiciones festivas intraétnicas —los múltiples juegos vascos, los castillos humanos catalanes— pudieron llegar a ser redefinidas como manifestación de esencias nacionales cuando un régimen político hostil las consideraba casi sospechosas, o como casos marginales frente a otras pautas (castellanas, andaluzas) decretadas como más representativas de la «España eterna» preconizada por la ideología fascistoide de la dictadura de 1939-1976.

La incorporación de la cultura popular a una ideología nacionalista mediante su regularización como ritual civil es correlativa a la expansión de la institución de la ciudadanía en los tiempos modernos. Es una vía de integración de sectores económica o políticamente marginados en el seno de una politeya que no pone en entredicho las fisuras del privilegio y el poder. Así, las expresiones lúdicas de las clases subordinadas pueden sufrir una apoteosis anual —como ocurre con el carnaval brasileño— y convertirse en parte esencial de un culto nacional y hasta en una explicación ideológica de la democracia —una democra-

⁴² El fenómeno ha sido también señalado brevemente por S. Moscovici (1988), p. 64.

cia carnavalesca— mediante la participación multitudinaria y, como suele decirse, «sin distinciones de clase» en un baño de euforia tumultuosa que deja incólume la más flagrante desigualdad social, al tiempo que fomenta los privilegios y distinciones que la sustentan⁴³. Para complicar más las cosas, puede suceder que una manifestación de carácter desafiador (es decir, lo contrario que el carnaval de Río) se convierta con el tiempo en fiesta anual (hasta de alcance internacional) cuya misma previsibilidad neutralice el ímpetu y peligrosidad inicial, sobre todo cuando se oficializa. Ese ha sido el destino en varios países de la fiesta laboral del Primero de Mayo, cuyo recuerdo de sus orígenes en la matanza de obreros de Milwaukee, en 1886, ha quedado rutinizado en las democracias liberales que la celebran. La oficialidad tritura el carisma. Esa misma conmemoración, como Fiesta del Trabajo, ha encontrado una asimilación sincrética vaticana en la festividad de San José Obrero. Más notoriamente, fue neutralizada en los países soviéticos durante muchas décadas, a partir de 1917, mediante la glorificación de una clase obrera abstracta, desprovista de sindicación libre y autonomía política frente al partido único. El «proletariado» se hipostasiaba así como dogma de una religión política que, aunque se pretendiera también civil, de hecho la imposibilitaba. La categoría ideológica «proletariado» se plasmaba en un colosalismo estético monumental de ensalzamiento obrero, así como en ceremonias masivas orquestadas por la única autoridad competente. El grado de subyugación de la ciudadanía era directamente proporcional a la medida en que el partido totalitario era capaz de anular la autonomía de la sociedad civil en nombre de las abstracciones políticas de rigor (el Proletariado, el Estado, el Socialismo Científico, el Nacionalsocialismo) o en contra de sus satánicos enemigos (el Capitalismo internacional, la Burguesía, la Socialdemocracia). La imposición ideológica de pares hostiles o irreconciliables (proletariado-burguesía, nación-enemigos externos) mengua la salud de la sociedad civil y socava las ambigüedades de significación mediante las cuales medra la religión civil.

e) La religión civil *difiere de la religión política*, aunque ello sea, casi siempre, *de modo relativo* o precario. La sacralización de la politeya, que se pone en vigor, entre otros medios, a través de la religión civil, no significa que ésta deba confundirse, *sensu stricto*, con una religión política, pero las distinciones suelen ser las más de las veces de grado y matiz. La religión política puede distinguirse con cierta nitidez de la civil cuando aquélla se basa en una ideología explícita, va ligada a un partido o facción y pretende la movilización o el control total de una población determinada. La religión civil, en contraste con ella, es más difusa, más espontánea, y posee a menudo rasgos de interiorización cultural muy agudos, es decir, es una práctica social asumida, nunca del todo oficial. Ello no excluye, ni mucho menos, que los beneficiarios de una religión política no intenten colonizar y apoderarse de la religión civil. En la medida en que el poder

⁴³ R. de Matta (1986) cubre estos y otros aspectos de la religión civil brasileña. Distingue una triada o triángulo religioso: el culto estatal (Día de la Patria, fomentado por gobierno y ejército), el religioso-eclesialístico (Semana Santa) y el popular (el Carnaval).

es control de rutinas⁴⁴, la religión civil representa un bien muy tentador para el poderoso o para quien aspira a serlo. De ahí el afán de muchas religiones políticas por absorber el nacionalismo, siempre entreverado con la religión civil, como acabamos de ver.

La dominación de la cultura política popular y de las piedades cívicas de una sociedad a través de las creencias políticas impuestas es más obvia en situaciones dictatoriales que en las de pluralismo. Es, también, más frágil. La súbita caída del tirano Ceaucescu en 1989 por espontánea rebelión popular y el instantáneo desmantelamiento de la ideología imperante en Rumanía fue un ejemplo que había de repetirse en varios otros lugares, desde Albania a la Unión Soviética (agosto de 1991), como ilustración de la imposibilidad de convertir una ideología totalitaria y su culto político oficial en religión civil, a pesar de los esfuerzos extraordinarios realizados por los gobernantes y los aparatos de los partidos únicos para efectuar la ansiada metamorfosis de la una en la otra. De hecho, es sociológicamente importante constatar que la colonización ideológica (y consiguiente desvirtuación) de la religión civil es más fácil en sociedades con una sociedad civil débil. Al conocido postulado de la sociología política de que una sociedad civil fuerte es una barrera difícilmente franqueable a la tiranía o a la dictadura, cabe añadir que una religión civil concomitante con ella forma parte de esa misma barrera. Debe, pues, estar claro que las diferencias entre religión política totalitaria (el culto que impone una ideología militante y hostil a toda ambigüedad) y religión civil son sustanciales, por muchos paralelismos y analogías que quepa trazar.

Todo esto no significa que las convicciones políticas nacidas de la tradición religioso-civil comunitaria sean siempre, frente a las impuestas por una ideología simplificadora y oficial, necesariamente tolerantes y afines a la democracia, además de duraderas. Hay situaciones especiales en las que un enfrentamiento endémico entre comunidades diversas puede producir una exacerbación política que promueva las facetas violentas y amenazadoras que puede poseer cualquier etnia. Ese ha sido el caso en el Ulster. Allí los despliegues cívicos públicos protestantes o católicos se realizan como recordatorios amenazantes al campo enemigo del propio poder punitivo, con un mensaje indirecto a las fuerzas estatales británicas encargadas de mantener el orden público. El espacio público urbano de Belfast o Londonderry se recorre religiosa y ceremoniosamente para afirmar una posesión territorial (como en cualquier religión civil), pero con una carga de odio histórico, preñada de viejos rencores tribales, que cada facción está dispuesta a hacer valer por la fuerza. Reflexiones semejantes pueden hacerse *mutatis mutandis* sobre los odios étnicos entre croatas y serbios, que estalla-

⁴⁴ El poder no consiste sólo en la capacidad que alguien tiene de modificar la conducta o conciencia de otros, como reza la célebre definición de Weber. Consiste también en la capacidad de controlar y orientar rutinas (rituales, ciclos, piedades) de las gentes por parte del que manda. Poder sobre rutinas es poder sobre escuelas, hospitales, ferrocarriles, ejércitos, banca, programas televisivos (B. Barnes, 1988). En lo que a la religión civil respecta, es poder sobre la orientación de la lealtad y deferencia de la comunidad hacia sus símbolos de autoridad, sean abstractos (la ley, el territorio nacional) o personificados (el soberano, los magistrados). Manipularla sutilmente es parte del arte de gobernar.

ron con tanta virulencia durante la II Guerra Mundial y, tras la crisis de la Yugoslavia federal, lo hicieron de nuevo en 1991. En este último caso, la ideología de la Liga de los Comunistas de Yugoslavia, forjada por el Mariscal Tito y su Partido, había logrado imponer una *pax illyrica* a la parte de los Balcanes controlada por su estado a partir de 1944. Una religión política oficial constituye un factor clave de coordinación imperativa entre las etnias hostiles y sus diversas religiones si sanciona su confinamiento con un mínimo de eficacia. Así, el marxismo-leninismo como doctrina oficial y religión política obligatoria constituyó desde 1917 hasta 1991, en vastas zonas del planeta, un equivalente funcional de la fórmula religioso-política que desarrollaron, antes, imperios como el romano y el otomano, en las que la *pax romana* y la *pax ottomanica* se apoyaban, respectivamente, en cultos oficiales y disposiciones de tolerancia controlada respecto a cada comunidad de creyentes sometida a la autoridad (religiosa y política a la vez) del emperador o el sultán.

Volviendo a las sociedades seculares pluralistas, y con todas las salvedades que sea menester hacer, hay que subrayar que la religión civil es, frente a la política, apartidista, difusa, vaga, popular, tradicional y, en apariencia tan sólo, inmutable y permanente. La religión política, en cambio, es más movilizadora, más circunscrita a las élites del poder, a sus clases de servicio, a sus partidos y a los intereses específicos de sus beneficiarios. En muchos casos es antitradicional, aunque la consolidación del poder le imprima un giro hacia el conservadurismo y un ansia por absorber la religión civil y legitimarse a través de ella. Con notables excepciones, la religión civil es conservadora pero permite cambios, mientras que la política o es revolucionaria o es reaccionaria: las mudanzas que permite son las que no parecen amenazarla en modo alguno o las que sus dueños toleran.

f) La religión civil *garantiza* (entre otras fuerzas) *un modo de dominación social*. La religión civil refrenda una red de deferencias al privilegio, la autoridad y las distinciones de clase. Ya he tenido ocasión de dudar del valor que pueda tener la posición que reduce la religión civil a la entronización del poder a través de la liturgia pública, la festividad cívica o nacional y el teatro político. Pero, más allá de todo reduccionismo, hay que hacer hincapié sobre el hecho bruto de que, al fomentar diferencias y distinciones, incitar al acto de pleitesía y cultivar mitos y tergiversaciones históricas, su resultado es el mantenimiento de la desigualdad social. Antonio Gramsci propuso, para designar el fenómeno de la dominación social incruenta mediante el cultivo de las creencias que indirectamente consolidan la desigualdad, la noción de hegemonía, que completa y va más allá de la de ideología dominante. La hegemonía incluye toda una red de instituciones educativas, religiosas, culturales (con sus actividades correspondientes) y un sustrato de creencias populares (constitutivas del «sentido común» de la ciudadanía) que benefician sistemáticamente a las clases dominantes al constituirse en pilares del orden social general⁴⁵. La reli-

⁴⁵ Aparte de los textos clásicos de Gramsci sobre la cuestión, cfr. R. Díaz Salazar (1991),

gión civil forma parte, sin agotarlo, del proceso de reproducción social de la hegemonía.

Hay, naturalmente, unas religiones civiles más igualitarias que otras, pero todas incluyen expresiones de supra y subordinación que obligan a excluir la hipótesis de que este tipo de devoción política no esté imbricado en la red del privilegio y de la consolidación de la desigualdad. Salvo en el hipotético caso de una sociedad plenamente anarquista, todos los mitos de la politeya y los *ídola tribu* incluyen subordinaciones, deferencias y acatamientos, es decir, desigualdad aceptada y autoridades legítimas.

g) La religión civil *integra elementos heterogéneos*, manteniendo al mismo tiempo facetas importantes de su diferenciación. Es erróneo pensar que, necesariamente, la religión civil es una fuerza homogeneizadora en lo cultural. En sociedades étnicamente diferenciadas, el culto a una religión civil común puede servir para mantener pacíficamente la heterogeneidad, legitimándola. Se produce así un proceso opuesto al separatismo o fragmentación, sin que exista fusión. Existe una afirmación étnica circunscrita (tendencia centrífuga) y otra de apoyo simultáneo a las instituciones de toda la nación (centrípeta). Aquí la afirmación particularista es clara, pero se justifica porque dice sustentar un universo político más amplio, del que se exige, eso sí, un tributo a cambio. Ello es patente en los Estados Unidos, en los que ciertas minorías apoyan la cultura política y religión civil nacionales a cambio de una aceptación explícita de la heterogeneidad étnica del país. Minorías no anglosajonas, como la italiana cada 12 de octubre o la irlandesa el día de San Patricio, acomodan su especificidad a la patria común, al tiempo que exigen el debido reconocimiento público de su valía e indudable «americanidad». Lo recaban precisamente de aquellos conciudadanos (angloamericanos protestantes, sobre todo) cuya identidad nacional fue siempre incuestionable e históricamente hegemónica. En muchos países, las variedades geográficas y étnicas de la religión civil, así como su ecología, generan tendencias centrífugas que satisfacen los anhelos de afirmación local, regional o étnica y a la vez aumentan la integración societaria. En otros, en cambio, el fracaso de este delicado equilibrio (la imposibilidad de que haya cuajado una religión civil transétnica) puede llevar al desmembramiento y «balcanización» de la politeya. En estos últimos, los movimientos separatistas o independentistas refuerzan religiones civiles alternativas.

h) La religión civil, hoy, *forma parte de la producción mediática del carisma*. Ya no es posible considerar la naturaleza de la religión civil sin situar en su mismo centro a los medios técnicos de producción de símbolos, mitos, valores morales y trascendencia. La producción mediática de la trascendencia (que afecta también a la religión sobrenatural) ha penetrado de lleno en el terreno de

quien ha explorado sistemáticamente la concepción gramsciana de la religión. Para hegemonía y religión, cap. III: «Transformación de la sociedad civil, construcción de la hegemonía y paradigma religioso», pp. 199-278.

los cultos civiles. Las Olimpiadas, cuya condición de posible religión civil transnacional y especializada ha sido ya señalada más arriba, son eventos mediáticos no incidental sino esencialmente. Por su parte, los aniversarios nacionales, convertidos en grandes conmemoraciones orquestadas por los gobiernos (el Segundo Centenario de la Declaración de Independencia en los Estados Unidos, los dos siglos de la Revolución francesa, el Quinto Centenario del Descubrimiento de América), son asimismo eventos mediáticos. La panoplia televisiva, propagandística y festiva con sus recursos iconográficos y tecnoculturales específicos es un elemento poderosamente constitutivo del aura cuasirreligiosa con que se tejen los mitos civiles, políticos, nacionales y hasta mundiales. Los medios de transmisión son, en realidad y ante todo, medios de constitución⁴⁶. A través de estos eventos mediáticos y de los propios medios técnicos de transmisión se reformula la mitología política, que elaboran los clérigos e ideólogos adaptándose a ellos plenamente.

La expansión de los enseres culturales tecnológicos y nuestra dependencia extrema de su existencia (de ahí la malhadada expresión «sociedad de la información») han generado un nuevo estamento ocupacional: los empleados y gerentes de la informática, las telecomunicaciones, la electrónica, las relaciones públicas, la burótica y demás especialidades. Son las clases mediáticas de servicio. Ellas reelaboran hoy la religión civil según las condiciones y exigencias de la tecnocultura. La cosmética del pasado, la del presente y la del futuro (esta última cada vez más importante en las mitologías de hoy) es realizada con ahínco por medio de los medios. Sus ejecutores son los mediadores, que pueden ser, en muchos casos, los propios detentadores del poder económico, político o ideológico, pero que con mayor frecuencia son especialistas: asesores de imagen, cosmetólogos sociales, periodistas, estrategias feriales, productores de radio y televisión.

La religión civil no se improvisa. Pero en la manufactura de los carismas difusos por toda la sociedad⁴⁷ los elaboradores de sus mitos la van modificando según los deseos de los estrategias de la cultura a los que sirven (ya sea en el poder o en la oposición, en las sociedades pluralistas) y los condicionamientos de la tecnosfera y la tecnocultura. Como la piedad pública exige participación y no puede confinarse a la recepción pasiva de imágenes televisadas, por muy importantes que éstas sean, el peregrinaje (a ser posible cómodo, en avión, por ejemplo) a templos feriales, pabellones ambientados por la técnica y reproducciones plásticas y audiovisuales de una historia mítica o de un futuro no menos mítico es también esencial, y se constituye en tarea principal para los diligentes interventores de una religión civil plenamente mediática. Ello significa que es, casi siempre, productora de entretenimiento. Los medios técnicos, que en teoría habían de desencantar el mundo, iluminar la realidad, resaltar lo real, son, por el

⁴⁶ Sin participar de su peculiar materialismo mediático (ni de su soslayo constante de los hallazgos de la sociología del conocimiento), la aportación de Régis Debray en este terreno merece atención. R. Debray (1991). También, sus reflexiones sobre política e inconsciente religioso.

⁴⁷ R. Debray (1981); S. Giner (1989) y «Tecnocultura», en S. Giner (1987), pp. 137-154.

contrario, enseres productores de magia: halos electrónicos, rayos láser, ambientes cinematográficos, transportes mecánicos, holografías y toda suerte de artificios nos sumen en lo que ha venido en llamarse (¡sin ironía!) una realidad virtual. Tiene ésta un enorme potencial para la religión civil.

Su actividad no queda confinada a estos eventos, muchos de ellos de corte disneylándico, sino que se extiende muy particularmente al trabajo cotidiano de la democracia mediática: de hecho, la construcción de una visión de la politeya democrática pluralista se realiza a través de la tecnología. Las elecciones, las campañas políticas y las sesiones parlamentarias son televisadas. Los debates en los que se induce a la ciudadanía transformada en electorado a decidir quién ha de gobernarle se conducen según las liturgias televisivas. La cosa pública es la cosa mediática.

Hay algunos episodios dramáticos para la politeya democrático-mediática, que la protegen cuando los medios los dramatizan. La intentona golpista del coronel Tejero en 1981 fue uno de los primeros eventos mediáticos de salvación constitucional a través de la exposición del delincuente político a la luz pública. La incapacidad de controlar tal exposición por parte de los gobiernos de la Europa del Este (desde las huelgas iniciales de Solidarnosc en Polonia, a partir de 1981, hasta el golpe de 1991 en la Unión Soviética) significa una incorporación de los medios técnicos de difusión icónica e ideológica a la elaboración de la cultura política popular. Significa, también, que tales medios no están siempre al servicio de poderes tiránicos o arbitrarios, sino que conservan una medida importante de ambivalencia. Bajo circunstancias de fluidez política y debilidad de la clase gobernante es posible contener a golpistas a través de la exposición mediática de acontecimientos que son algo más que teatro político, porque ocurren cuando la cosa va en serio. Ello contribuye sobremanera a confeccionar una épica nacional reciente que pasará a formar parte de la nueva religión civil.

Con estas constataciones doy cima a un inventario imperfecto de las que podríamos llamar, con algo de licencia retórica, dimensiones o formas elementales de la religión civil, porque todas las formas que presenta parecen ser, casi por definición, complejas.

V. LA PRODUCCION NUMINOSA DE LO SECULAR

Los dioses vencidos siempre renacen, aunque sea distinta su nueva faz. El avatar y la metamorfosis son sus recursos perennes, sus privilegios celestiales, denegados al mero mortal. Pero es la sed humana por lo numinoso y la de nuestra especie por darse orden y concierto siempre con beneplácito sobrenatural lo que constituye su genuina razón de ser y de volver una y otra vez por sus fueros.

Los tiempos modernos, refractarios en tantos sentidos a lo sobrenatural, lo han sustituido con harta frecuencia por la trascendencia societaria: las míticas de la revolución, de la nación, de la Nueva Era, del cientifismo, del hombre

nuevo, de la liberación plena, de la comunión ecológica con la naturaleza y el universo, de la salud perenne, del hedonismo como único sentido de vivir y tantas otras, separadas o unidas en combinaciones varias, aliadas o no a religiones sobrenaturales, son ahora formas de trascendencia. Merced a ellas hemos encontrado un límite al proceso de desacralización del mundo que se inició con el Renacimiento. Son míticas que, para muchos, son místicas. Son, en todo caso, materiales sobre los que se consolida la metamorfosis laica de los viejos dioses renacidos. Materiales con los que tienen que habérselas, también, las religiones civiles en sus últimos estadios de desarrollo.

Hemos llegado así a un paraje muy lejano al de Rousseau y, a un tiempo, cercano a él. Lejano porque la somera constatación de las variedades internas y formas elementales de la religión civil, sus fronteras movedizas, sus plurivalencias, nos han separado sin ambages de aquellos aspectos unitarios y de armonía decretada que prescribe, al tocar fin, el *Contrato social*. Además, en condiciones de modernidad democratizante y mediática no hay religión civil que no se vea forzada a sufrir la concurrencia de otras devociones laicas —la religión ecologista, por ejemplo— y a acomodarse a sus pretensiones, cuando no a entrar en conflicto abierto con ellas. Finalmente, en la era del secularismo, el probabilismo y la legitimación tecnocrática y cientifista de la vida, si bien no se ha esfumado la religión civil —lo contrario ocurre—, sí ha sufrido una intensa descategorización frente a lo que había propuesto nuestro filósofo político.

No se desvanece, pues, el ámbito de realidades a las que cabe entender en términos religioso-civiles. Los desvelos permanentes de políticos, doctrinarios, comisiones públicas y privadas y entes sacerdotales laicos por engendrar religión civil, reproducirla, manipularla o ponerla en vigor son tan patentes como el sinnúmero de ciudadanos dispuestos a rendirle la pleitesía que pide. Entre todos consolidan un territorio, a veces escabroso, pero lo suficientemente firme para que transite por él la vida cívica y política. Territorio, ciertamente, rousseauiano, pues responde al problema práctico de crear de algún modo voluntad general o, por lo menos, algo que haga sus veces. La voluntad general, en principio, habría de ser creada por una pluralidad heterogénea de hombres libres y racionales. Al comprender Rousseau que tales seres sólo pueden producir una variedad de interpretaciones y decisiones a veces discordantes entre sí, inventa un sustrato credencial común que, en su caso, no puede ser sino una religión mundana, invocaciones al Todopoderoso aparte. (Sobre la mundanidad de la religión civil rousseauiana pocas dudas podrán haber: la oposición entre sobrenaturalidad y mundanidad es crucial en este filósofo.) Es flagrante la contradicción que se percibe en Rousseau entre la libertad del ciudadano por decidir sobre su vida y la prescripción de su entrega total (a través de la religión civil, precisamente) a la comunidad y al todo político. Como vimos, según él, todo lo que de la politeya le separe es nefasto, y debe ser punible.

No se trata de descalificar a Rousseau por el descubrimiento de una incoherencia entre su concepción prescriptiva, colectivista y ciega de la religión civil y su entendimiento de la voluntad general como producto agregado de un conjun-

to de voluntades individuales libres, unidas sólo por su común capacidad de raciocinio, es decir, en términos racionalistas, su común humanidad. No se ve por qué tales gentes tengan que obedecer otros dictados que no sean los de su natural albedrío. Los dictados de una religión, por ejemplo. ¿Qué fuerza podría entonces hacerles latir a todos al unísono como no fuera su universal acatamiento ciego (es decir, irracional) a la religión civil, puesto que queda la sobrenatural relegada a su ámbito específico? De lo que sí se trata, en cambio, es de parar mientes en cuán fértil es la contradicción lógica rousseauiana. Comenzar con la voluntad general, percatarse de su implausibilidad como solución política práctica y echar mano, al final, de una religión profana pero que engendra algo que se parece a la voluntad general (porque produce consenso), puede ser lógicamente inadmisibles pero es socialmente harto plausible. No sólo es significativo para el *Contrato*, sino también para nuestra propia época racionalista y democrática a la vez, que esa obra seminal entronice el principio de voluntad general y el de racionalidad como claves de la politeya justa y se vea obligada, no obstante, a echar mano del resorte del consenso simbólico, de una creencia común asentada en la liturgia política y espoleada por la amenaza feroz del destierro y el ninguneo.

Rousseau vislumbra, pues, cuáles son los verdaderos rasgos de la sociogénesis del consenso entre los hombres y del hallazgo de lo comunitario en el seno de un universo secular hecho, por definición, de voluntades e intereses heteróclitos. Cuanto más intensa, más viola la religión civil la autonomía de los querer individuales, pero más introduce también no sólo obediencia, sino una comunidad de significación sin la cual tales voluntades no pueden ejercerse. He aquí la paradoja. Sin consenso no hay acción racional, y no hay consenso sin una medida de «arracionalidad», de fe. Las implicaciones, para la teoría analítica de la conducta racional y de la elección racional, deberían haber sido obvias para sus numerosos cultivadores, pero, por desgracia, el estudio del marco no racional de la racionalidad no ha sido objeto privilegiado de sus desvelos⁴⁸.

Frente a cualquier descalificación de la religión civil como irracional y peligrosa para la racionalidad hay que considerar la posibilidad de que ésta, en su forma ambigua, no totalitaria, con su permiso de inhibición a gran parte de la ciudadanía, constituya un ambiente adecuado para la actividad racional de los individuos en la persecución de sus intereses particulares, o en la de los grupales o sectoriales. Y, cómo no, en la persecución del interés común⁴⁹. Este difiere de

⁴⁸ A pesar de que los fundadores clásicos del *rational choice theory* (Simmel, Pareto, Weber) dedicaran a este problema la más exquisita atención. Elster, como ejemplo característico, ve el «cemento de la sociedad» en una combinación de elecciones racionales y normas sociales. Pero las normas son, ante todo, «reglas del juego», sin lugar para creencias colectivas con carga numinosa. Boudon, por su parte, se acerca más al problema, al enfrentarse con las creencias (hipérboles, ideas dudosas) y las ideas mágicas, pero tampoco las incorpora de veras a su análisis. J. Elster (1989) y R. Boudon (1990). El «Teorema de imposibilidad» de Arrow, viene a probar la certeza de la intuición rousseauiana de que la nueva agregación de intereses divergentes no puede producir consenso. La religión civil abriría paso al «Teorema de posibilidad»: las creencias compartidas no agregan intereses dispersos pero generan cohesión social.

⁴⁹ V. Camps y S. Giner (1991).

la imposible voluntad general de Rousseau: es un interés general de la sociedad al que se llega dialógica, racional y discursivamente por parte de ciudadanos activos y críticos del poder. No sólo arropada por una constitución política que garantice ciertos derechos medra la mente cívica racional y autónoma, sino que también lo hace merced a aquella *pietas publica* cuyos rituales y liturgias canalizan pasiones, subliman frustraciones y sosiegan extremismos. Estas no son tareas que cumplan las ideologías, con su tendencia a tergiversar y a representar intereses gremiales o clasistas. La religión civil, en cambio, puede coadyuvar a crear la atmósfera favorable para el libre ejercicio de la inventiva política y la crítica de las decisiones públicas. Si no es posible detectar con claridad una relación de causa a efecto entre religión civil y mente racional, sí parece sensato afirmar la existencia, entre ambas, de una fuerte afinidad electiva.

Para que esta afinidad electiva entre ambas esferas produzca la necesaria sinergia es menester que la religión civil posea una autonomía suficiente frente a la religión sobrenatural, a la ideología y a los movimientos sociales del momento⁵⁰. Completa no la puede tener, porque hay una liza permanente entre cada una de estas fuerzas culturales por acaparar las mentes y lealtades de las gentes. Son su bien escaso y codiciado. Además de disputarse el terreno, las unas pueden intentar metamorfosearse en las otras, como ya apunté más arriba, con consecuencias graves para la racionalidad humana: el dominio ideológico puede llegar a desplazar la religión civil, como hiciera la revolución cultural maoísta en la China, con sus largas y dolorosas secuelas. En España, el franquismo confeccionó su ideología sobre la base cultural del clericalismo, el nacionalcatolicismo, la paranoia, el anticomunismo cerval y el resentimiento ante el liberalismo laico: todos eran componentes de una cultura política de una parte muy significativa del país. No pudo crearse una religión civil que abarcara a toda la sociedad, violentamente escindida no sólo en clases, sino en concepciones ideológicas irreconciliables, agudizadas aún más durante la contienda que estalló en 1936. La forja de una cultura política relativista y tolerante y su correspondiente religión civil había de esperar a la consolidación de la monarquía constitucional de 1978. En contraste con el caso español, en Israel, previa la aparición de una religión civil incipiente en el naciente país, el sionismo (como movimiento secularista y nacionalista que era, aunque fruto de la transformación de una aspiración hebrea religiosa) colmó un vacío político-cultural en una protosociedad

⁵⁰ Las referencias a nociones que se confunden con la de religión civil abundan. He evitado conscientemente todo intento de trazar distinciones que a veces serían bizantinas. Una importante es la de religión civil y cultura cívica (G. Almond y S. Verba, 1965), pero no es nítida. Herman Lübbe hace matizaciones pertinentes sobre «religión natural» en la Ilustración y aísla la «religión cultural» de la civil, aunque tiende —como tantos otros autores— a identificar ésta con la versión de Bellah (H. Lübbe, 1986, pp. 257-326). Luciano Pellicani ha explorado la «religión política» en su ensayo sobre el comunismo como religión política y como «reacción asiática» (L. Pellicani, 1979, pp. 181-206) y en otro sobre la divinización del partido revolucionario (L. Pellicani, 1978, pp. 78-86). David Martin (1978) habla de «religión cívica» en el sentido de cultura y poder legitimada por la religión frente a los hábitos y supersticiones de la «religión natural» (pp. 1-19). S. Moscovici (1988, p. 85) se refiere a la «religión profana» para ciertos fenómenos políticos «de masas».

en rápida consolidación, sobre todo para los grupos laicos e ilustrados que le dieron impulso. (Significativamente, los judíos fundamentalistas europeos no iniciaron la migración a Palestina, y hasta muchos se opusieron a ella.) El caso de unos componentes credenciales de religión civil que, exacerbados, se degradan en ideología militante no queda confinado a casos como éstos, sino que lo encontramos también en sociedades con una religión civil fuerte, como ocurrió en los Estados Unidos durante la época de la actuación del Comité de Actividades Antiamericanas (literalmente, «a-americanas», *unamerican*)⁵¹. Ello es elocuente desde la perspectiva que nos ocupa. Es evidente que, bajo tales condiciones, toda afinidad electiva entre religión civil y racionalidad se desvanece.

Existen, dificultades conceptuales aparte, tres modos credenciales de legitimación del orden político: el religioso sobrenatural, el ideológico y el civil religioso. El civismo podría constituir un cuarto modo, pero parece más hecho de hábitos de buena conducta pública que de otra cosa. Históricamente, estos componentes han sido casi indistinguibles, y en varias civilizaciones distintas a la nuestra aún lo son. Pero la llegada de los tiempos modernos los ha hecho separables, y reforzado su autonomía respectiva. La religión civil, en especial, ha ido tomando cuerpo con la secularización y el progreso técnico. Así, y como ya he indicado, ni la tecnología ni la panoplia mediática le son hostiles: al contrario, televisión, prensa y radio magnifican y potencian sus contenidos icónicos, sus dogmas, sus héroes pasados y presentes, sus ceremoniales, así como la épica que les alimenta. Es, además, altamente compatible con los estados pluralistas que exigen una sumisión ideológica mínima, pragmática y relativamente respetuosa con los derechos de los ciudadanos, sobre todo con disidentes y minorías. Es la piedad común y sin compromisos mayores para algunas poblaciones de estados o confederaciones pluriétnicas, con grupos de interés organizados, corporaciones autorreguladas y asociaciones de toda índole. Permite que el individuo incrédulo y sin cargos oficiales se salga de ella impune y no participe, aunque los dignatarios de la política tienen que ejercer de oficiantes crean lo que crean. Pero la religión civil bien vale una misa, laica o celestial. La religión civil, en suma, crea un clima compatible con el particularismo colectivista de nuestros gremios, clanes e instituciones cerradas, así como con el individualismo posburgués del presente.

Sus ficciones, mitos y devociones, con todo y con apelar a la trascendencia y a lo numinoso, no ocultan una cierta liviandad. Sus practicantes son conscientes muy a menudo del formalismo de su ceremonial, pero también de su necesidad. Por ello mismo, sus agnósticos y sus enemigos no la atacan con virulencia. Nada comparable a los odios de los adversarios de otras fes e iglesias: hay guerras de religión, pero no de religión civil. Y es que, con frecuencia, la religión civil ironiza sobre sí misma. Aunque el presupuesto que un gobierno dedica a ciertas celebraciones religioso-civiles sea muy sustancial (y hasta ruinoso para el erario), nadie cree que en ello vaya la salvación de la patria ni el bienestar de la población. Y, sin embargo, las protestas contra el derroche del teatro político o

⁵¹ P. Hollander (1973).

civil religioso son marginales y pocas. Parece como si, en condiciones de hipermodernidad, su laica solemnidad (aliñada de bendiciones sobrenaturales) sea fundamental para la buena marcha de la cosa pública e, insisto, para la autonomía de ciudadanos e instituciones de la sociedad civil: les permite convivir en el seno de una plataforma de sobreentendidos comunes, sin venir con demasiadas exigencias de tributo moral, participación o militancia vigilada y entrega personal comprobada.

La religión civil es una versión atenuada de la sobrenatural. Una religión tal vez atea. No es la primera. Cada época genera la sacralidad que necesita⁵², y a la nuestra le cuesta creer en un Dios perverso. Pero tiene sus tótemes, sus lares, sus arcángeles, sus guías carismáticos, sus sacerdotes, sus tribus predestinadas a la gloria, sus villanos, sus demonios, sus maldiciones. Sigue siendo necesaria una visión mínimamente coherente del cosmos (empezando por el más banal y cotidiano) que sólo con impresiones, emociones e imágenes pueden comprender mentes poco analíticas o remisas a contemplar el mundo sin el don de la fe. Se trata de una sacralidad que se caracteriza por sus ausencias: aquellas fuerzas mágicas o trascendentes que ya no están, cuya presencia ni se invoca ni se revoca. La religión civil desconoce, sin despreciarlo, cuanto trasciende su esfera mundana.

Nuestra época pide una religión terrenal que no oblitere las sobrenaturales que cada cual siga, incluso las nuevas y novísimas. La ha hallado en aquellas religiones civiles que enmarcan nuestras relaciones específicas de la era tecnológica, con su preeminencia de la economía y su privatización de los dogmas. Con ello, la religión civil cumple cometidos elementales de toda religión sin imponer las servidumbres que algunas de ellas han extraído tantas veces y con crueldad de una humanidad amedrentada.

No estaba muy previsto que la religión civil fuera acorde con los tiempos modernos. Hemos descubierto, sin embargo, que no sólo lo es, sino que, además, forma parte esencial de ellos. Avidos de identidad y raíces⁵³, hemos echado mano de sus mitos y ceremonial. Hemos hecho jurar fidelidad al pueblo y a la constitución a los príncipes y a los poderosos en su nombre, que no es otro que el de la patria. En su virtud, estructuramos un tiempo histórico, el nuestro, que es cada vez menos natural y más arbitrario, es decir, más social⁵⁴. Huérfanos de la tribu y de los dioses lares, extinta su lumbre ancestral, recreamos por virtud de la religión civil, y sus avatares múltiples, la morada perdida. Intuimos, además, que sin devociones cívicas y creencias trascendentes, por mundanas que sean, compartidas por la ciudadanía, no es posible la felicidad pública. Las piedades populares de la religión civil no son el menor de los dones de nuestra era.

⁵² S. Moscovici (1988), esp. pp. 37-86.

⁵³ S. Giner (1987*b*).

⁵⁴ M. Young (1988).

AGRADECIMIENTOS

No pocas personas han leído críticamente diversas versiones de este texto y me han hecho sugerencias que he podido incorporar a la presente. Otras me han dado oportunidad de discutir el tema con ellas o presentarlo formalmente en algún seminario académico. Debo mencionar muy especialmente a las siguientes: Lluís Alvarez, Helena Béjar, Victoria Camps, Adela Cortina, Rafael Díaz Salazar, Teresa González de la Fe, Esperanza Guisán, Angela López, Manuel Pérez Yruela, José Alberto Prades, Sebastián Sarasa y José Luis Yuste. Agradezco a Javier Pradera su interés por publicar unos fragmentos en la revista *Claves*, en abril de 1991, y a la revista *Diálogo Filosófico* haber sacado a la luz una primera versión del escrito a fines del mismo año (núm. 21, septiembre-diciembre, pp. 357-387). Estoy muy obligado también a los participantes en la conferencia internacional que, bajo el lema latino de *Religio*, se celebró en Amalfi (mayo 1992) con motivo de la concesión del Premio Europeo de Sociología y Ciencias Sociales de aquel año, y en especial al profesor Carlo Mongardini por haberme dado la oportunidad de exponer y discutir allí algunas de las ideas aquí presentadas.

BIBLIOGRAFIA

- ACQUAVIVA, S. (1990): *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Bari: Laterza.
- ALMOND, G., y VERBA, S. (1965): *The Civic Culture*, Boston: Little, Brown.
- ALVAREZ, L. (1991): «Erik y los dioses», *El País*, 19 agosto.
- ARBÓS, X., y GINER, S. (1993): *La Gobernabilidad: ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Madrid: Siglo XXI.
- BARNES, B. (1988): *The Nature of Power*, University of Illinois Press.
- BECKFORD, J. A. (1989): *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres: Unwin Hyman.
- BELLAH, R. N. (1967): «Civil Religion in America», *Daedalus*, vol. 96, núm. 1, pp. 1-21.
- (1975): *The Broken Covenant*, Nueva York: The Seabury Press.
- (1987): «Legitimation Processes in Politics and Religion», *Current Sociology*, vol. 35, núm. 2, verano, pp. 89-100 (número monográfico: «The Sociology of Legitimation»).
- BIRNBAUM, N. (1971): *Toward a Critical Sociology*, New York: Oxford University Press; trad. castellana: *Hacia una sociología crítica*, Barcelona: Península, 1974.
- BOCOCK, R. (1974): *Ritual in Industrial Society*, Londres: George Allen and Unwin.
- BOUDON, R. (1990): *L'Art de se persuader*, París: Fayard.
- CAMPS, V., y GINER, S. (1991): *El interés común*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, Cuadernos y Debates, núm. 34; (1990): *L'interés comú*, Barcelona: Fundació Caixa de Barcelona; trad. italiana, resumida: «L'interesse comune come attività morale», *Mondoperaio*, núm. 12, diciembre, pp. 103-111.
- CHANEY, D. (1983): «Symbolic mirror of ourselves: civic ritual in mass society», *Media, Culture and Society*, núm. 5, pp. 119-135.
- CIPRIANI, R. (ed.) (1987): «The Sociology of Legitimation», *Current Sociology*, vol. 35, verano, SAGE Publications.
- COLAS, D. (1992): *Le Glaive et le fléau: Généalogie du fanatisme et de la société civile*, París: Grasset.
- DEBRAY, R. (1981): *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, París: Gallimard.
- (1991): *Cours de médiologie générale*, París: Gallimard.

- DÍAZ SALAZAR, R. (1990): «Política y religión en la España contemporánea», *REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS*, núm. 53, octubre-diciembre, pp. 65-83.
- (1991): *El proyecto de Gramsci*, Barcelona: Anthropos/Ediciones HOAC.
- DOBBELAERE, K. (1981): «Secularization; a Multi-Dimensional concept», *Current Sociology*, vol. 29, núm. 2, verano, SAGE Publications.
- DURKHEIM, E. (1960): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París: PUF (1.ª ed., 1912).
- EHRENBERG, A. (1991): *Le culte de la performance*, París: Calmann-Lévy.
- EISENSTADT, S. N. (1985): «This-Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World», *Journal of Developing Studies*, vol. I, pp. 168-186.
- ELSTER, J. (1989): *The Cement of Society*, Cambridge University Press.
- EHRENBERG, A. (1991): *Le culte de la performance*, París: Calmann-Lévy.
- FENN, R. K. (1972): «Toward a new Sociology of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 11, núm. 1, pp. 16-32.
- (1979): «The Rules for Secular Discourse: An inquiry into politics and religion in modern societies», *Acts*, 15th International Conference on Sociology of Religion (Venecia), Lille: CISR, pp. 411-450.
- FERRAROTTI, F. (1990): *Una fede senza dogmi*, Bari: Laterza.
- GINER, S. (1979): *Sociedad Masa*, Barcelona: Península.
- (1987a): *Ensayos civiles*, Barcelona: Península.
- (1987b): «Con solución de continuidad: ¿el ocaso de la cultura nacional?», *Revista de Occidente*, núm. 77, octubre, pp. 5-15.
- (1988): «La religión civil catalana», *El País*, 10 mayo, p. 16.
- (1991): «Religión civil», *Claves*, núm. 11, pp. 15-21.
- (1992): «The Common Interest and the Moral Fabric of Society», en *International Review of Sociology*, en prensa, y en *Documentos de Trabajo*, Instituto de Estudios Sociales Avanzados (CSIC), núm. 6.
- GINER, S., y PÉREZ YRUELA, M. (1989): «La manufactura del carisma», en C. Castilla del Pino (comp.), *Teoría del personaje*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 39-60.
- GLASNER, P. E. (1977): *The Sociology of Secularization*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- HOLLANDER, P. (1973): *Soviet and American Society*, Nueva York: Oxford University Press.
- LATTES, R. (1990): *Le risque et la fortune*, París: Clattès.
- LUHMANN, N. (1987): «Die Unterscheidung Gottes», *Soziologische Aufklärung*, 4, Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 236-253.
- LÜBBE, H. (1986): *Religion nach der Aufklärung*, Viena: Styria.
- MAFFESOLI, M. (1988): *Le temps des tribus*, París: Meridiens Klincksieck.
- (1990): *Au creux des apparences*, París: Plon.
- MARTIN, D. (1978): *The Dilemmas of Contemporary Religion*, Oxford: Blackwell.
- MARRAMAIO, G. (1989): *Poder y secularización*, Barcelona: Península.
- MATTA, R. da (1986): *Explorações, Ensaios de sociologia interpretativa*, Rio de Janeiro: Rocco.
- MOSCOVICI, S. (1988): *La machine à faire des dieux*, París: Fayard.
- PELLICANI, L. (1978): *Gramsci e la questione comunista*, Florencia: Vallecchi (1.ª ed., 1976).
- (1979): *Il mercato e i socialisti*, Milán: Sugar & Co.
- PRADES, José A. (1987): *Persistance et métamorphose du sacré: Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, París: PUF.
- (1991): «L'éthique de environnement et du développement», en J. A. Prades et al., *Environnement et développement: questions éthiques et socio-politiques*, Montreal: Editions Fides.
- RIVIÈRE, C., y PIETTE, A. (comps.) (1990): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes: dérives de la sacralité*, París: L'Harmattan.
- ROBBINS, T. (comp.) (1989): *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, Londres: SAGE.
- ROUSSEAU, J. J. (1963): *Du contrat social*, París: Union Général d'Éditions; 1.ª ed.: *Politique du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.
- SHILS, E. (1975): *Center and Periphery, Essays in Macrosociology*, University of Chicago Press.

- SIMMEL, G. (1989): *Gesammelte Schriften zur Religionsoziologie*, Berlín: Duncker & Humblot.
- TOCQUEVILLE, A. de (1911): *La democracia en América*, Madrid: Jorro Editor, vols. I y II (1.ª ed., 1.ª vol., *De la démocratie en Amérique*, 1835).
- TOSCANO, M. A. (1992): *Liturgia del moderno: positivisti a Rio de Janeiro*, Lucca: Maria Paccini Fazzi.
- TURNER, B. (1992): «Preface», en E. Durkheim, *Professional Ethics and Civil Morals*, trad. inglesa, Londres: Routledge.
- WEBER, M. (1922): «Konfuzianismus und Taoismus», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 276-536.
- WIERSMA, A. I. (1987): «The Meaning of a State Ceremony. The Inauguration (1814-1980) as Ritual of Civil Religion in the Netherlands», *Sociologia Neerlandica*, vol. 23, núm. 1, abril, pp. 31-44.
- YOUNG, M. (1988): *The Metronomic Society*, Londres: Thames & Hudson.

RESUMEN

El presente ensayo indaga la naturaleza de ciertas creencias trascendentales (no necesariamente sobrenaturales) en las sociedades hipermodernas, así como la de las prácticas que les corresponden. Unas y otras poseen consecuencias directas para su orden político y cívico. Pueden englobarse en el ámbito de la religión civil, aunque ésta no sea, ni mucho menos, la única respuesta religiosa laica o parareligiosa detectable en nuestro mundo. Se recogen aportaciones precedentes sobre la religión civil con el fin de elaborar una teoría más plausible en torno a ella. La religión civil se entiende, ante todo, como aquella parte ritual y simbólica de las politeyas modernas que incluye un modo popular de conocimiento del mundo compatible con el cientifismo predominante, al tiempo que cumple varios de los requisitos emocionales de toda comunidad compleja en el seno de la estructura democrática liberal y corporativa de nuestro tiempo. Se asume que la religión civil cumple también la perenne necesidad de sacralización de ciertos aspectos de la vida social bajo condiciones de secularidad avanzada. Es decir, que sacraliza, o intenta sacralizar, lo profano. En este sentido, éste es un estudio sobre algunos procesos simultáneos de resacralización y desacralización, característicos de nuestro momento histórico. Tras un análisis sistemático de los rasgos elementales de toda religión civil, el ensayo avanza la hipótesis de que ésta no es necesariamente antagónica a la mente analítica, racional y laica, sino que crea ciertas condiciones (en algunos casos señalados) en las que se fomenta el apoyo mutuo entre ambas esferas a través de su notable afinidad electiva. La religión civil, en algunas de sus expresiones, se sugiere, podría formar parte de la lógica situacional de la racionalidad.

ABSTRACT

This essay looks at the nature of certain worldly (albeit transcendental) beliefs, which are characteristic of modern advanced societies. It deals, essentially, with what has been termed «civil religion». It pays special attention to historical interpretations of the phenomenon, which are often invoked by sociologists but not always closely examined. Civil religion is understood as that ritual and symbolic dimension of modern politics that includes a popular image and knowledge of the world which is compatible with the predominant scientific interpretations, while it fulfils the emotional demands of complex communities in the framework of liberal democracy. Civil religion is also shown to consecrate essentially profane components of social life. The chief traits of any contemporary civil religion are spelled out. The conclusion is then drawn that civil religion is not necessarily incompatible with the analytical and secular mind and that it even creates the necessary conditions, under certain circumstances, to foster rational choices. In such cases, civil religion can be seen as a component of the situational logic of rationality.