

ALTERNATIVAS A LA LAÏCITÉ. PARA UN CONOCIMIENTO MENOS AUGUSTO DE LA CULTURA EUROPEA

Luca Diotallevi
Universidad de Roma Tre, Itália

Resumen: El ensayo se propone demostrar como la laicidad es sólo una de las alternativas que la modernidad presenta para pensar y efectuar la distinción entre los poderes religiosos y políticos. Reconocer esta pluralidad es particularmente útil en un momento en el cual los regimenes de laicidad están en crisis y su explicación como el retorno de la religión es tan difusa cuanto frágil. Si, en cambio, se adopta una comprensión de la realidad social actual más sofisticada de las presentadas por las teorías clásicas de la secularización, como por ejemplo la propuesta de Luhmann, emerge más claramente que la crisis de la laicidad depende sobre todo de la crisis del Estado, de cuya ideología la secularización misma es parte. El modelo de *religious freedom*, de las *stateless societies*, se revela una valiosa alternativa funcional a la crisis de la laicidad. De ésta se reapropiaron también las tradiciones cristianas que la habían originado, como el catolicismo.

Palabras clave: laicidad, libertad religiosa, Estado, religión.

Abstract: This paper argues that secularity (*laïcité*) is just one among solutions provided by modernity in order to think and to manage the separation between religious and political powers. Taking in account for such a plurality of solutions reveals itself dramatically useful at a moment when *laïcité* regimes are dealing with a deep crisis and a “coming back of religion” based explanation of that crisis is spread but fragile if not inconsistent. (2.) Adopting a more sophisticated framework, than that implied by the classic secularisation’s theories, (3.) and particularly that proposed by Niklas Luhmann, *laïcité regimes’* crisis appears depending primarily on state crisis. In fact, the *laïcité* is part of the state’s ideology and *laïcité* institutions are part of the state’s polity. (4.) On the contrary, working within stateless societies, religious freedom regimes deliver a real functional alternative in a situation characterised by *laïcité regimes* crisis. To this alternative are came back many Christian traditions, and particularly the Catholic one, who had been the birthplace of religious freedom.

Keywords: *laïcité* (secularity), religious freedom, State, religion.

Creo que las reflexiones - hoy frecuentes - sobre el retorno de la religión y de su de-privatización (Casanova, 2000: cfr. cap. I y II), y aquellas, que generalmente le están relacionadas, sobre la crisis de la *laïcité* se detienen

demasiado rápido. Quizás, la mayoría de los intelectuales europeos no se sienten bastante libres como para poner en discusión algunos de los mitos fundadores de un cierto iluminismo y los sufre como verdaderos dogmas: nos referimos a la *laïcité* entendida como privatización de la religión.

En este ensayo propongo reflexionar en primer lugar sobre lo que queda generalmente menos tematizado en la tesis de un cierto retorno de la religión y de como esto ponga en crisis a la *laïcité* entendida como tipo ideal de una cierta familia de regimenes de separación entre el Estado y la Iglesia. Se trata, como es sabido, de un argumento muy difuso, al menos desde fines de los años '80 en el debate científico y en la opinión publica europea en general.

Sucesivamente quisiera mostrar como algunos evidentes datos empíricos sugieren revisar el tema en cuestión, y sobre todo sofisticar el enfoque teórico que, por un lado, él mismo genera y en el que, por el otro lado, se apoya.

Con una perspectiva sofisticada debería notarse que la crisis de la *laïcité* es aun más profunda de cuanto parece en general, es decir que la crisis de la *laïcité* es sólo un aspecto - aunque importante - de la crisis de un entero régimen político.

Por último, quisiera indicar algunos elementos que la cultura y la historia europea disponen para enfrentar esta crisis. Se trata de recursos mayormente callados o ignorados que podrían ser reconsiderados y empleados localmente. Naturalmente, éstos, como todo recurso, tienen un costo.

1. Efectos y dimensiones del retorno de la religión

Los regimenes de *laïcité* están en crisis. Si a afirmarlo son los mismos paladinos, podemos evitar en esta ocasión de dedicar espacio para fundamentar empíricamente esta afirmación (cfr. entre los numerosos documentos, la Comisión Stasi, 2004).

Vale la pena, quizás, precisar ulteriormente el cuadro de la crisis sobre la estamos hablando.

Con la *laïcité* está en crisis un sistema de instituciones políticas típicamente modernas, establecidas en Europa continental a partir del caso francés. Éstas proponen y realizan un régimen a través del cual el Estado se separa a si mismo de la Iglesia, lo que significa desplazar y privatizar la religión.

Vale la pena insistir sobre la necesidad de comprender, en el modo más preciso posible, el término “Estado”¹. Es verdad que hemos conocido Estados confesionales, pero no hemos conocido regimenes de *laïcité* que no fueran la expresión de un Estado, es decir de un particular modo de autoorganización por parte del sistema político. En consecuencia, es importante no olvidar que esta modalidad de autoorganización está tanto histórica cuanto geográficamente muy determinada e basada en la pretensión de soberanía absoluta de la autoridad política sobre la sociedad en cuanto espacio público (y obviamente sobre la radical centralización de esta autoridad y sobre la imposición de un régimen de *civil law*). Dicho esto, podemos agregar que la *laïcité* es una de las manifestaciones del Estado cuando su proyecto llega a niveles más bien elevados de coherencia y de eficacia.

Con la *laïcité* y su instituciones, el Estado quiere instaurar la autonomía del poder político en relación a los poderes eclesiásticos para seguir racional y eficazmente el propio proyecto de un control pervasivo - aunque más o menos directo - sobre cada aspecto de la realidad social que vaya más allá del ámbito privado. Esto naturalmente no excluye que en el curso de los conflictos y de los negociados que dan lugar a los variados aspectos de *laïcité* (se piense en el caso de los concordatos), no se llegue de vez en cuando a condiciones ventajosas para una iglesia. Sin embargo, más allá de esta situación, es útil disentir con la aquella literatura sociológica², politóloga³ y jurídica⁴ que reconoce aspectos más bien diversos como expresiones – justamente – de un tipo ideal de *laïcité*, algunos más ventajosos para los actores religiosos, otros menos.

En resumidas cuentas, la *laïcité* está en crisis; nos lo testimonia una entera gama de paladinos desde los más convencidos a los más prudentes y también todos aquellos que le buscan un futuro posible. Esto se observa en las reflexiones de Jürgen Habermas sobre el “post-secular” (Habermas, 2006, p. 19ss.) o en el interés atento de Jean Baubérot sobre el “integrismo laicista” (Baubérot, 2006a). Al momento, todos - más o menos - concuerdan en que las instituciones de la *laïcité* que conocemos no logran mantener la religión en el espacio privado ni logran generar la necesaria *religion civil*, o al menos no lo logran en la medida suficiente.

Una cierta parte de la cultura europea se encuentra ya en la desagradable condición de tener que defender la *laïcité* no como una realidad institucional eficaz sino sólo como un valor que se debe ser sostenido a pesar y contra la evidencia de los hechos (Casanova, 2007).

Según mi punto de vista, los sociólogos de la religión podrían también quedar sorprendidos del hecho de que un efecto de semejante alcance – la crisis de la *laïcité* – sea atribuido a la acción de las organizaciones religiosas (más o menos tradicionales).

En efecto, es verdad *que* sobre la escena europea se han manifestado en los últimos veinte o treinta años la presencia siempre más significativa de “nuevas religiones”; *que* la creciente presencia de inmigrantes ha comportado en el ámbito europeo una presencia no insignificante de actores religiosos tradicionales pero extraños, o hasta ayer marginales, respecto a nuestras comunidades, y *que* en el espacio de las iglesias cristianas históricas se hayan dado procesos de innovación religiosa (Davie, 2000) en parte similares a aquellos ya observados en el procesos de “reestructuración” de la *American religion* (Wutnow, 1988) y en parte también originales (Diotallevi, 2003). Sin embargo, aun tomados en su totalidad, estos fenómenos no han llegado a invertir la tendencia de varios siglos (Bruce, 2006) de decremento de la participación religiosa⁵. Lo único quizás que se podría decir desde un punto de vista cuantitativo con James Beckford es que el decline de la religión ha sufrido en las últimas décadas algo así como un brusca e inesperada disminución (1992, p. 496) y yo agregaría que desde el punto de vista morfológico se han observados fenómenos de innovación religiosa de los cuales han sido protagonistas también las Iglesias históricas (cosa, esta última, que ha sorprendido no menos que la otra⁶).

Es justamente aquí que emerge una pregunta crucial: ¿cómo es posible que así tanto sea producido por tan poco?

Es decir: ¿cómo es posible que una simple - y no sabemos ni siquiera si momentánea - disminución del decline de la religión explique nada menos que la crisis de la *laïcité* que – ejemplo no casual – en la Constitución de la V República francesa (1958) alcanza el rango supremo de una de las cualidades esenciales del Estado Republicano?

Efectivamente algo de esto se ha verificado. La *laïcité* ha entrado seriamente en crisis. Sin embargo esta crisis puede ser comprendida solamente *si* no se olvidan las pretensiones regulativas de la *laïcité* (la expulsión, sin dejar residuos, de la religión del espacio público), *si* no se olvida que el nuevo protagonismo religioso es producido también por las Iglesias históricas (evidentemente consideradas demasiado sumisas e incapaces de renovarse), y *si* no se olvida que esta presión crítica sobre la *laïcité* se produce en coincidencia (en realidad generalmente poco tematizada) con las grietas producidas por otras fuerzas sociales en otros aspectos del régimen *étatiste*.

Como hemos sostenido, es posible comprender como tan poco produzca así tanto; es posible encontrar un nexo entre la simple *disminución* del decline de las instituciones religiosas (de la protomodernidad europea, sería necesario agregar) y la crisis de la *laïcité*. Esto, a condición de que el proceso sea analizado – al menos en lo que se refiere a la sociología – con un aparato teórico más sofisticado.

2. Una comprensión más sofisticada de la modernización avanzada

Tenemos, entonces, por un lado la crisis de los regimenes de *laïcité* y por el otro tres grupos de fenómenos socio-religiosos, de los cuales el tercero es particularmente complejo. Para poder encuadrarlos mejor sociológicamente, sin quedar perplejos frente a una aparente desproporción entre efecto y causas, necesitamos un aparato teórico más sofisticado de aquellos que normalmente son utilizados cuando se analiza esta temática.

Evidentemente no es suficiente el *old paradigm*, el *inherited model* (Wilson, 1985). En efecto, hablar crisis de la *laïcité* significa, en gran parte, referirse a la crisis del *old paradigm*, es decir al paradigma que engloba las teorías clásicas de la secularización. Es más, se trata de una crisis que se ha producido justamente en aquella área socio-política para la cual estas teorías habían sido elaboradas y con respecto a la cual habían dado siempre lo mejor de sí mismas: nos referimos a la Europa continental.

Aun así no es suficiente ni siquiera someter el *old paradigm* a las profundas revisiones realizadas por Steve Bruce⁷. En efecto, éstas por un lado asumen la posibilidad de interpretaciones eficaces de la nueva situación social por parte de actores religiosos tradicionales – con esto dando lugar a una óptima hipótesis, pero contradiciendo a la vez uno de los dogmas fundamentales del *old paradigm* –; mientras, por otro lado, no dan cuenta de la real preocupación que se levanta desde el frente de la *laïcité*. ¿Deberíamos, quizás, considerar injustificada la preocupación por la *laïcité* ya que no podemos considerar interrumpido el proceso de secularización en su significado más general?

No es suficiente tampoco el *new paradigm*, como he tratado de demostrar analizando el caso italiano (Diotallevi, 2001) y como, en términos más generales, han mostrado Chaves y Gorski (2001) en su *reivew*. Muy probablemente, el futuro de la aplicación de la *rational choice theory* a los fenómenos

religiosos – como está sucediendo en otros sectores de estudio – dependerá de su capacidad de concentrarse sobre un parcial pero crucial grupo de fenómenos religiosos y en particular sobre las dinámicas de participación y de consumo religioso. Se trata evidentemente de un objeto más limitado de aquel pretendido por el *old paradigm*; y esto podría resultar una ventaja para la teoría del *religious market*. Al mismo tiempo, parecería que se ha hecho más evidente la necesidad por parte de esta teoría de ser encuadrada en teorías más amplias a través de las cuales sea posible considerar el contexto religioso en particular y en aquel social en general. Es efectivamente en tal contexto que se da (o no) un empleo “religioso” de recursos escasos, como son el tiempo y el dinero (Iannacone, 1988). Sin embargo ninguna teoría económica puede encuadrar un objeto tan amplio y complejo como éste.

No es suficiente ni siquiera recurrir a una genérica teoría de la modernidad como proceso de diferenciación institucional. Esto es utilizado sobre todo para explicar la formación del régimen de *laïcité*. La crisis de este régimen debería entonces ser comprendida como síntoma de una involución social, tesis que resulta más bien difícil de sostener.

Más convincente parece ser la propuesta de encuadrar la crisis de los regímenes de *laïcité* y la de los tres grupos de fenómenos religiosos y sociales, en la óptica que considera la modernidad avanzada como la supremacía de la diferenciación por funciones de la sociedad sobre la totalidad de los procesos de diferenciación social (Luhmann, 1985, 1987b). Como es sabido se trata de la propuesta formulada y desarrollada por Niklas Luhmann (sin alguna concesión al “post-moderno”: 1987a).

En esta oportunidad no se pueden mostrar las radicales diferencias entre estos dos enfoques sobre el fenómeno de la diferenciación social (diferenciación institucional y diferenciación por funciones de la sociedad), y entre los diferentes paradigmas sociológicos que los emplean. Es suficiente notar que la propuesta de Niklas Luhmann nos permite captar que en la modernidad avanzada no se enfrentan mundos institucionales uno externo al otro, sino que se diferencian por especialización de códigos cuyas comunicaciones se dan siempre dentro del único ambiente de la sociedad y dentro de los subsistemas societarios, las organizaciones y las interacciones.

Para el problema sobre cual nos estamos ocupando, esta diferencia nos resultará de gran utilidad. Hay que remarcar que no sólo la sociedad en su conjunto ni tampoco un singular subsistema especializado (política, economía, ciencia, religión, etc.) son reducibles a una sola institución y aun menos a una sola organización.

Para sostener la presente propuesta, es decir para adoptar esta perspectiva luhmanniana no es necesario traer aquí los resultados obtenidos en las investigaciones que se han orientado según esta perspectiva, ya que se trataría de una consideración más general. Es suficiente citar los trabajos dedicados recientemente a una reinterpretación general del fenómeno de la secularización. Pienso en la nueva edición del clásico trabajo de K. Dobbe-laere (2002), que se presenta como revisión del precedente a partir de una posición más cercana a este preciso punto de la propuesta luhmanniana⁸, y pienso en la lista de los factores de secularización ofrecida por J. Beckford en su último trabajo sobre la teoría social general de la religión (2003).

El reconocimiento de la supremacía de la diferenciación por funciones de la sociedad sobre los otros procesos de diferenciación funcional proporciona un espacio teórico más adecuado a la comprensión de una serie de fenómenos inherentes a la relación entre la religión y los demás sistemas sociales en el curso del proceso de modernización avanzada; fenómenos que de otro modo serían difíciles de interpretar. Como hemos visto (cfr. Diotallevi, 2001), este enfoque crea un ambiente teórico dentro del cual se hacen comprensibles los fenómenos del mercado religioso sin tener que reducir todo sólo a éstos mismos. Es más: este enfoque crea un espacio en donde es más fácil comprender el carácter mayormente articulado de la religión⁹ y aquel multidimensional de la religiosidad (Glock, Stark, 1968). Crea, también, un ambiente teórico en donde es posible comprender los fenómenos de innovación religiosa de los cuales inesperadamente se han hecho capaces las iglesias históricas. Todo esto se realiza rompiendo el aislamiento teórico de la sociología de la religión respecto a la sociología general (Luhmann, 1977), retornando así al *mainstream* de los clásicos (Beckford, 1991).

En suma, Luhmann nos permite comprender mejor el proceso de secularización (Luhmann, 1977, cap.IV y 1985) y su no absoluta predeterminación, ayudándonos a focalizar dos componentes¹⁰: (a) un componente *necesario* con efectos *ambiguos* que comporta, para la religión así como para todo ámbito institucional funcionalmente especializado, ya sea un aumento de la independencia que una reducción del poder de las organizaciones religiosas sobre organizaciones de otro tipo¹¹, y (b) un componente de contenidos *no necesarios* y de efectos *no ambiguos* que, para la religión como para todo ámbito institucional funcionalmente especializado, consiste en éxitos o fracasos dependientes de la eficacia y de la eficiencia de las *policías* adoptadas y realizadas por las organizaciones religiosas.

Esto no es todo, lo que nos interesa en esta oportunidad es que el reconocimiento de la supremacía de la diferenciación funcional de la sociedad ayuda a comprender la sinergia del «retorno de la religión» con otros fenómenos sociales y a entender el impacto simultáneo *sobre el Estado* (como particular forma de autoorganización del sistema político) y *sobre las* pretensiones hegemónicas de éste respecto al resto de la sociedad.

3. Supremacía de la diferenciación por funciones de la sociedad y el Estado

No pudiéndolo desarrollar adecuadamente, creo oportuno exponer desde el inicio con la máxima claridad este tercer punto ya que según mi punto de vista es el más delicado del razonamiento.

La fuerza argumentadora – poca o tanta – de lo sigue depende:

de la disponibilidad a aceptar el concepto de “Estado” como una particular forma de autoorganización del poder político (expresada típicamente, entre otras cosas, en el régimen de *civil law*);

de la disponibilidad a considerar la *laïcité* como la forma de separación de los poderes religiosos que han perseguido e impuesto las más coherentes expresiones del proyecto estatal¹².

Usando los términos que – entre otros – Manent (2006) lucidamente retoma y transforma de Gauchét (1998), creo, en efecto, que para los equilibrios y los proyectos de *laïcité* en circulación sigue siendo esencial el programa de absorción de las funciones de la religión y de delimitación de sus elementos en un lugar social en el cual ella no pueda inmediata y libremente intervenir en el espacio público. Esto es verdad todo grado alcanzado por este proyecto y esto vale también para la llamada (y sólo aparentemente diluida) *laïcité culturelle* (Willaime, 2006). Creo, en resumidas cuentas, que en los más difusos y típicos modelos de *laïcité*, en aquellos presentes en el debate europeo, sea bien visible la huella rousseauiana y la dinámica de la *Anfhebung* hegeliana¹³.

En este sentido (y respecto a la religión), el Estado social y el llamado “modelo social europeo” es la más coherente y sistemática realización de esta perspectiva del proyecto estatal¹⁴. Todo esto me parece particularmente evidente citando sólo dos casos: ante todo el programa “post-secular” de

Jürgen Habermas, según el cual, el acceso de la religión a la disputa pública está vinculada a la capacidad de acomodación del argumento religioso al lenguaje de la “razón”; una perspectiva, ésta, que ha sido abandonada por el mismo Rorty (2003). Algo análogo se lee también en los más recientes y aun más prudentes textos de Jean Baubérot (2006b).

Es decir, creo que se pueda sostener que aquella francesa continúa a ser – por un consenso difuso – la mejor aproximación al idealtipo de la *laïcité* en términos de separación entre Estado e Iglesia. En efecto, este modelo ha desarrollado un rol guía en el debate político y también cultural que ha conducido a la formulación del no rectificado Tratado Constitucional de la Unión Europea.

Ahora bien, hemos llegado al punto principal. Si volvemos a la perspectiva teórica definida en el punto precedente y de allí observamos el objeto de nuestra reflexión nos damos cuenta fácilmente que la supremacía de la diferenciación por funciones de la sociedad es aquel proceso general que arrolla y pone radicalmente en crisis el Estado¹⁵ y por lo tanto su *laïcité*, así como también cada uno de los aspectos de su proyecto.

La diferenciación por funciones de la sociedad y el consecuente proceso de mayor diferenciación de cada ámbito social - es decir de las interacciones, las organizaciones y la sociedad misma, además de los sistemas sociales y las personas - hace simplemente incontenible por parte de una organización individual (como por ejemplo el Estado) la sociedad o el entero espacio público en un territorio delimitado, y también el mismo subsistema político. Una simple organización, en el mejor de las situaciones, logra gobernarse sólo a sí misma y sobrevive vendiendo servicios (*Leistungen*). No sólo: teniendo en cuenta el nivel de especialización alcanzado por los diversos códigos, el nivel de contingencia alcanzado por los varios eventos sociales y el nivel de complejidad social, el proyecto *étatiste* se revela simplemente inconcebible.

Todo esto se refleja obviamente en las relaciones entre sistema político y sistema religioso y entre organizaciones políticas y organizaciones religiosas, y se manifiesta además en la crisis de la *laïcité*¹⁶. Algo similar se verifica también en las relaciones entre el sistema político y el sistema científico, entre el sistema político y el sistema económico, etc.

Philippe Manent, que ya hemos citado, habla de crisis del Estado a causa de los procesos de autonomización del comercio, del derecho y de la moral (pero descuida el ámbito de la religión). Y a pesar que también otros autores presentan otras listas, no sería difícil demostrar que nos estamos refiriendo

a los mismos fenómenos y se está focalizando - si bien con instrumentos analíticos diversos¹⁷ - el mismo proceso: es decir, el impacto desarticulador de la diferenciación funcional sobre el proyecto estatal de soberanía.

La drástica desaceleración de la crisis cuantitativa de la religión y la capacidad de innovación religiosa mostrada también por las Iglesias tradicionales son *parte integrante* de estos procesos de diferenciación por funciones de la sociedad, y en particular del proceso de diferenciación por especialización del subsistema religioso (Luhmann, 1977, p. 49ss).

En ausencia de cuanto sucede contemporáneamente en el ámbito económico, en aquel científico, y en otros, se puede imaginar que el llamado «retorno de la religión» por sí solo no podría absolutamente producir la crisis de los regímenes de *laïcité*.

En cambio, es en el cuadro completo ofrecido por la supremacía de la diferenciación funcional de la sociedad sobre el total de los procesos de diferenciación social que se pueden comprender en un modo un poco menos inadecuado las causas de la crisis del Estado y por lo tanto también de su *laïcité*¹⁸.

Es decir, los sociólogos nos dan esta explicación *desde lo externo*. Hemos hablado de Niklas Luhmann, pero sin confundir las dos lecturas, quisiera aquí señalar los elementos de contacto entre su análisis y aquel de Samuel Eisenstadt y de otros estudiosos que nos ayudan a concebir la posibilidad de *multiple modernities* (Eisenstadt, 2000).

Por su lado, los juristas y los politólogos – en cuanto italiano quisiera recordar a Sabino Cassese (2003) –, nos dan cuenta *desde el interior* de la misma crisis del Estado y nos proporcionan quizás algo más, en el momento que nos muestran que hasta en su cuna europeo-continental es ya prácticamente imposible encontrar elementos evidentes de monopolios territoriales de la fuerza física legítima y de la producción legislativa.

Quizás podemos observar como el enfrentamiento entre reformistas por una parte y pro-Estado conservadores por la otra – tal vez ahora en su fase decisiva – se esté desplazando hacia donde se está dando forma a la Unión Europea; en donde – y para decirlo con las palabras de Tony Blair – se están enfrentando legítimamente quienes apoyan la causa de un *super state* y aquellos que apoyan la causa de un *super power* (dentro de una red multinivel de *powers* y *superpowers*, en un régimen político ya no más estatal).

Pero así volvemos a la obra en construcción de la Unión Europea con un movimiento no casualmente convergente con aquel guiado por las líneas de las controversias sobre la *laïcité*.

Si es admitido lo que hemos sostenido al inicio de esta tercera sección, creo que ahora se comprende mejor en que sentido es posible afirmar que la crisis de la *laïcité* es simplemente un aspecto – por cuanto crucial – de la crisis del Estado en su versión social, y es, por lo tanto, un aspecto de la crisis de aquello que con un exceso de extensividad es definido «modelo social europeo». (¿No hay quizás también Europa más allá del perímetro de la provincia *étatiste*?)

Podríamos agregar que el punto de vista adoptado ayuda a comprender cómo en las controversias sobre la *laïcité*, sobre todo en aquellas que no conceden mucho espacio a la contextualización de los fenómenos, tiene lugar un curioso error de perspectiva. La simple desaceleración del decline de la religión se transforma en «retorno de la religión», a veces hasta del «sacro». Sin embargo, en estos términos no logramos ver que la inundación que puede sumergir la llanura de la *laïcité* no ha sido causada por el aumento del nivel de las aguas del lago de la religión sino por las grietas en la diga del Estado.

Las reflexiones y las investigaciones se han dirigido ya más allá de este punto. Los sociólogos (cfr. por ej. Gorski, 2000), los juristas y los historiadores – pienso en la corriente de investigación sobre todo alemana pero también británica que ha definido el *Konfessionalismus Paradigm* (cfr por ej. Blickle Schloegl, 2005) –, han propuesto una lectura fascinante y me parece convincente según la cual el Estado en su tomar forma entre los siglos XVI y XVII es por varios motivos la expresión de una instancia de de-diferenciación social. Y es el resultado de un impulso a la contención del proceso de diferenciación funcional comenzado en los siglos XIII y XIV, más bien que sólo o principalmente un vector de diferenciación y de modernización (cfr. Diotallevi, 2007). En el principio secular (que es a su vez la matriz de aquel laico), el «*cuius regio, eius et religio*» consagrado en Westfalia, se manifiesta la tentativa de reproducir un orden social organizado y presidido principalmente por el poder político más bien que por el poder eclesiástico. De este modo en la Europa continental el principio secular (e *laïque*) se afirma como principio social monárquico y no poliárquico.

Por evidentes motivos, aquel del *Konfessionalismus Paradigm* es un recorrido que no podemos emprender en esta oportunidad. Así como no podemos profundizar el recorrido que nos mostraría la misma crisis del Estado (y de su *laïcité*) en la perspectiva de la diferenciación por funciones de una sociedad que hoy día es global (*Weltgesellschaft*), nos referimos a la globalización en general y también a aquella religiosa (Beyer, 1994).

Concluyendo este tercer y penúltimo punto podemos decir que si no es por sí sola la fuerza del multiforme «retorno de la religión» a producir la crisis de la *laïcité*, es este «retorno de la religión» junto con aquel del mercado, de la investigación científica y de otros, lo que produce la real crisis de la *laïcité* como aspecto particular de la crisis más general de la soberanía estatal absoluta. Efectivamente la religión y, al menos en parte, las mismas iglesias históricas se presentan como agentes de la crisis política del «modelo social europeo» ya que contrastan las pretensiones de *laïcité* de este modelo. En consecuencia, hoy la religión se manifiesta como una fuerza política y como vector de transición mucho más de cuanto no sería si se comprobara que todavía tiene la capacidad de desplazar porcentajes importantes de electorado hacia la derecha o hacia la izquierda¹⁹.

4. Recursos para hacer frente a la crisis de la laicidad

Por último, mientras estamos frente a una seria y quizás hasta irreversible crisis de la *laïcité*, surge la cuestión sobre los recursos que disponemos en Europa para enfrentar esta situación. Sin embargo es justamente a este punto que, si pagado, el costo de una cierta comprensión no genérica de la *laïcité* (y del Estado) puede revelarse una buena inversión.

Es justamente esta elección analítica la que nos ayuda a no confundir la crisis de la *laïcité* con la crisis de la modernidad *tout court* en lo que se refiere a la cuestión de la autoorganización de lo político y de la separación entre lo político y lo religioso. En efecto, la modernidad nos ofrece otro modelo de separación entre poderes políticos y poderes religiosos, muy diverso de aquel de la *laïcité*. Se trata del modelo de la *religious freedom*, cuya característica más conocida está constituida por las dos cláusulas sobre la religión presentes en el primer emendamento de la Constitución de los Estados Unidos de América aprobado definitivamente en el 1791; éstas se refieren al *free exercise* y al *disestablishment of church*.

Es tal la abundancia de la literatura dedicada a ilustrar la diferencia entre régimen de *religious freedom* y régimen de *laïcité* que no quisiera aquí entrar en el detalle. En breve, es suficiente decir que, siendo la expresión de una de aquellas realidades que los politólogos y los juristas definen *stateless societies*, y la expresión del modo no *étatiste* en el que el sistema político se organiza (y organiza las propias relaciones con las organizaciones religiosas y en general con los demás poderes sociales), y aun la expresión

de la diferencia que separa regímenes de *common law* de regímenes de *civil law*, la *religious freedom* da vida a un régimen de separación entre poderes políticos y poderes religiosos que no prevé la expulsión de la religión del espacio público y aun más, no prevé un agotamiento del espacio público en aquella porción controlada por el poder político²⁰. La *religious freedom* es la institución de un espacio público del cual, en efecto, la política no tiene el monopolio, como sucede en aquellas sociedades que los politólogos llaman *stateless societies*, como son el caso de los Estados Unidos, la Gran Bretaña y de todos los países de la “diáspora anglosajona”, como también de algunos países de la Europa continental, entre ellos Italia. En estos países las leyes vigentes no son sólo producto del poder legislativo central, y a las instituciones y las organizaciones como las Iglesias, las universidades y los mercados es reconocida la misma condición “pública” de las administraciones políticas. En consecuencia, la política no tiene el monopolio del espacio público.

En extrema síntesis, la *religious freedom* es la expresión y el componente de una solución al problema de la soberanía, que es alternativa a aquella mayoritaria en la Europa continental y es una solución tendencialmente ‘poliárquica’ en vez de ser tendencialmente ‘monárquica’.

En este último punto quisiera sólo limitarme a volver a llamar la atención sobre dos elementos que me parecen particularmente útiles y generalmente descuidados en el debate europeo sobre la crisis de la *laïcité*. Se trata de dos elementos que creo convenga tener presente para evitar también de terminar paralizados en una interpretación - como hace Huntington - de un enfrentamiento entre la modernidad y la anti-modernidad o post-modernidad (temida o deseada que sea).

No está dicho que esté muy claro en que consiste un aparato político post-moderno, o aun más un aparato social post-moderno. Sin embargo creo que está mucho más claro que la modernidad nos ofrece al menos dos modos diversos de regímenes de distinción entre poderes políticos y poderes religiosos, es decir la *laïcité* y la *religious freedom*, en el cuadro de dos diversas tradiciones de autoorganización de lo político y del problema de la soberanía (una *étatiste* y la otra no) y de comprensión del orden social (una monárquica y la otra poliárquica).

Los dos elementos que presento a continuación creo que son puntos necesarios a tener en cuenta sobre todo cuando a reflexionar sobre la crisis de la *laïcité* somos los europeos.

a) Puede ser útil recordar que no es sólo la *laïcité* la que afonda sus raíces en la historia europea. En este momento, como en cada momento de crisis y de pasaje, es útil para Europa recuperar todos los recursos de la propia historia y si fuera necesario ampliar y profundizar la conciencia de la propia identidad y de las propias posibilidades.

No sólo la *laïcité* es europea, también la historia de la *religious freedom* comienza (y continua) en Europa, aunque no con la misma fuerza que ha adquirido en la experiencia estadounidense. En efecto, la *religious freedom* toma forma en la Inglaterra y en la Escocia de los siglos XVI y XVII, en el periodo que trascurre entre la oposición de Enrique VIII al luteranismo (por la cual León X le otorgó el título de *defensor fidei*) y que significó la victoria de la *Glorious Revolution*²¹.

La *religious freedom* madura en el curso de una historia en donde es el parlamento a prevalecer sobre el rey (Root, 1987, 1994). El pensamiento de John Locke es testimonio e interpretación de aquellos eventos y de la formación de este diverso tipo de instituciones, así como de la lenta formación de un régimen de tolerancia y de pluralismo religioso (simplemente impensables en áreas de «*cuius regio, eius et religio*», de territorialización extrema de la soberanía absoluta, y de uniformidad religiosa). La alianza entre espíritu religioso y espíritu liberal que habría sorprendido Alexis de Tocqueville de visita en los Estados Unidos en el primer cuarto del siglo XIX, había hecho sus primeras pruebas y recogido sus primeros éxitos justamente en la *Glorious Revolution* (Root, 1994; Vallance, 2005).

El sistema de *religious freedom* que aun hoy por ser administrado sólo casuísticamente (Cookson, 2001), revela la propia organicidad a un régimen de *common law* y a su vez afonda sus propias raíces sí en la tradición romanística pero en modo muy diverso a como sucede en el derecho napoleónico y en el derecho público alemán.

En sumas, tener conciencia de la identidad europea circunscripta a un sólo modelo de autoorganización política, a una sola solución del problema de la separación entre poderes políticos y poderes religiosos, es decir fatalmente a la sola *laïcité*, y también a una sola de las corrientes del iluminismo, significa renunciar a recursos importantes, hoy valiosos aunque sean costosos. Dos siglos de idealismo filosófico, historiográfico, jurídico, y una reciente asociación al área política *étatiste* (Cassese, 1998) han ocultado a la conciencia de un italiano de media cultura las raíces de *common law* aunque no hayan podido remover la realidad de esta raíz en común, ni siquiera del texto constitucional (Dalla Torre, 2002, 2005).

Recordando todo esto no se prefigura ningún salto ni ninguna ingenua opción entre abstractos paradigmas alternativos. El objetivo es simplemente aquel de subrayar que la historia y la cultura europea nos permiten sin excesivos dramas hacer frente a la crisis de la *laïcité* (y del Estado) con más recursos de cuanto en general se crea. Quien quiere continuar a sostener contra toda evidencia el valor de la *laïcité* está plenamente legitimado a hacerlo, pero va contrastado en su eventual pretensión (en realidad muy difusa) de presentarla como el bastión de la modernidad. La modernidad, y la misma modernidad europea, conocen al menos otro régimen de distinción entre poderes religiosos y poderes políticos. Insistiendo con aquel tipo de argumentos, los laicistas no hacen otra cosa que intentar en vano cubrir una debilidad detrás de una ideología.

b) Además en Europa, en estas últimas décadas no hemos asistido sólo a un «retorno» meramente cuantitativo de la religión, hemos asistido también a ejemplos importantes de reforma de los regímenes de separación entre poderes eclesiales y poderes políticos. Pensemos en la revisión concordataria realizada en Italia en los años '80, en los cambios de no poca importancia verificados en Gran Bretaña, en el *disestablishment* de la Iglesia de Suecia, entre otros factores (Madeley, 2006).

Si miramos estas reformas esforzándonos de recuperar una memoria más adecuada de la tradición europea vemos fácilmente el espacio enorme que se abre para dar lugar a soluciones intermedias, correcciones importantes pero posibles, hibridaciones, no dejando de tener presente las tan variadas situaciones socio-religiosas locales.

En particular pienso que el nuevo Concordato italiano y las soluciones aplicativas definidas entre Gobierno italiano y Conferencia Episcopal Italiana muestran algunas de las interesantes aperturas que desde el interior de un régimen político continental pueden ser hechas en dirección de algunos de los valores de la *religious freedom*²². En particular me viene en mente las decisiones adoptadas para el financiamiento “público” de las confesiones religiosas y para la enseñanza de la religión católica en las escuelas estatales²³.

Como dirían los estudiosos neo-institucionalistas, es posible que áreas de régimen de *laïcité* (o que están simplemente bajo la influencia de una cierta *laïcité culturelle*) también comiencen progresivamente a interesarse por los procesos de isomorfismo organizativo provenientes de áreas de régimen de *religious freedom*²⁴. Esto mostraría como, en una fase de creciente globalización, también religiosa y política, se esté creando una tipo de *institutional*

field (DiMaggio, 2000) global relativo a las relaciones entre organizaciones políticas y organizaciones religiosas. Este proceso, por ejemplo, nos permite comprender el debate cada vez más intenso, y a veces hasta la hibridación que se da a nivel internacional, entre los institutos y las normativas que provienen de las áreas ya no aisladas de *laïcité* y *religious freedom*. Se piense en la controversia que se ha dado por los contenidos a atribuir a la libertad religiosa, surgidos luego de la discusión de la introducción en Francia de la llamada “ley sobre el velo”. Este mismo proceso se refleja en el crecimiento de la literatura dedicada a la comparación de los elementos pertenecientes a las dos tradiciones (es decir a la *laïcité* y la *religious freedom*).

En el curso de este proceso la cultura y las instituciones de la *laïcité* podrían simplemente convertirse en marginales, como se está verificando en las instituciones *étatiste*, en el *global political system*.

Recordados estos dos elementos se puede concluir dedicando un espacio al caso de la Iglesia Católica.

La Iglesia Católica, que es todo menos que homogénea en su interior, en el cambio de un pontificado y a otro a partir del Concilio Ecuménico Vaticano II, y en particular de la declaración *Dignitatis Humanae*²⁵ sobre la libertad religiosa, ha comenzado a expresar más claramente y a incorporar en los niveles más altos del propio Magisterio la opción por modelos de relación entre poder eclesiástico y poder político más afines al tipo de la *religious freedom* y no al de la *laïcité*²⁶. Los Pontífices, partir de Paolo VI y luego Juan Pablo II, han comenzado a interpretar un rol más activo y de guía en procesos que pueden ser interpretados como vectores de institucionalización del *global religious system*. Se piense en el caso de los dos encuentros de oración convocados por Juan Pablo II en Asís en los que participaron autoridades y miembros de distintas religiones. En este caso se dieron dos tipos de reconocimiento, el primero fue un reconocimiento mutuo entre los diferentes actores religiosos (de modo público y no mediado por las autoridades políticas); el otro ha sido el reconocimiento del poder de convocación del pontífice mismo. Hay que considerar que esta condición nueva de diálogo y reconocimiento entre las distintas religiones ha madurado a partir del Concilio Vaticano II y es consecuencia también del incremento del compromiso de la Santa Sede a favor de los derechos humanos, y entre éstos, la libertad religiosa.

De este modo, la Iglesia católica – pero el discurso podría no limitarse a sólo a ella – ya sea sobre un plano doctrinal que sobre aquel práctico participa con conciencia a aquel proceso que por comodidad hemos continuado a llamar «retorno de la religión». La Iglesia católica, aunque no de modo

compacto ni constante, no sólo toma parte a aquellos procesos que hemos visto que fomentan la crisis del régimen de *laïcité*, sino se presenta también como portadora de modelos y de estrategias reflejas y reformistas dirigidas en esta misma dirección. Las organizaciones eclesiásticas del catolicismo romano, a pesar de las evidentes divisiones internas y de las intermitencias, están ejercitando en varios niveles y en varias áreas una influencia sobre la discusión en torno a la redefinición o reforma de los regimenes de *laïcité* entrados en crisis. Obviamente, cuál será el resultado de esta controversia es muy difícil de prever.

Algunas consideraciones finales

En la crisis del Estado europeo continental y de su extrema versión social, la religión en general y ciertamente también el catolicísimo romano están a la altura de jugar un rol importante como fuerza de transición. De hecho éste, junto con tantos otros sujetos sociales (empresas interesadas en regimenes de mercado u organizaciones científicas interesadas en la competición por el saber, movimientos por los derechos de las personas), trabaja para la superación del régimen *étatiste*.

Sobre todo en el caso del catolicismo romano, y quedando bien claro que la historia no se repite, este rol podría ser jugado en una dirección *mutatis mutandis* análoga a aquella a través de la cual se construyó la alianza entre cristianismo y lo *liberal* que condujo al éxito de la Gloriosa Revolución. El contexto de globalización podría revelarse ulteriormente favorable a la elaboración de una solución que interprete las oportunidades surgidas a partir de la crisis de los regimenes estatales, herederos de la cultura de la soberanía absoluta²⁷.

Naturalmente las oscilaciones internas al catolicismo podrían, al mismo tiempo, ver prevalecer diversas posiciones, entre las que se encuentra aquella que sostiene la defensa del régimen estatual y de la llamada “sana” *laïcité*²⁸. Sólo para hacer un ejemplo reciente, podemos recordar el caso de la agenda - compleja y al menos en parte contradictoria - adoptada por las Iglesias (incluso aquella católica) en el curso de las tratativas que han precedido la redacción del Tratado Constitucional Europeo, sucesivamente no ratificado. Esa agenda muestra que la posibilidad de una nueva alianza entre catolicismo y las posiciones *liberal* sobre la base de los principios de la *Dignitatis Humanae*, si bien cuenta con condiciones reales y *chances* no es seguro que se afirme en lo político y aun menos en lo eclesial.

Notas

¹ Sólo así es posible comprender el sentido de la crisis de esta institución (Cassese, 2006) y también el rol importante aunque diverso que algunas de sus organizaciones podrán jugar en el futuro (Panbianco, 2004: 299ss.).

² Cfr. por ejemplo con el enfoque de la *multiple modernities*.

³ Se piense, por ejemplo, en los autores que distinguen *state societies* e *stateless societies* como ha hecho Sabino Cassese (1998, 2003, 2006).

⁴ Se considere la noción de derecho y la eventual diferencia con la noción de ley en los sistemas de *common law* y en aquel de *civil law*.

⁵ Cfr. Norris, Inglehart, 2007. A pesar de que la *participación* religiosa no puede reasumir y representar por sí sola el Estado y las dinámicas de aquellas realidades complejas y multidimensionales como son la religiosidad individual, las interacciones religiosas, las instituciones religiosas, las organizaciones religiosas, las ideas religiosas. En consecuencia una afirmación sobre los procesos de secularización fundada sólo sobre los datos de participación, por cuanto sea esto frecuente, parece estar sustentado en modo muy precario.

⁶ Vista la conocida sentencia sobre el inmovilismo de las iglesias europeas emitida por Thomas Luckmann en su *Religion invisible* de fines años '60 (1969: 40-42).

⁷ Aun menos la *neosecularization* de M. Chaves (1994).

⁸ También gracias a la influencia de las investigaciones de O. Tschannen (1992).

⁹ Interacciones, organizaciones, sistema societario, códigos, ideas, funciones, servicios, reflexión ... (Cfr. Luhmann, 1977).

¹⁰ No hay que confundirse con los tres niveles individuados por K. Dobbelaere (1987).

¹¹ Y no necesariamente de relevancia social general (*gesamtgesellschaftliche Relevanz*), cfr. Panzenberg, Luhmann, 1978.

¹² Creo que una interpretación más genérica de 'laicidad' no ayude la investigación (cfr. ad es. Marchisio, 2005).

¹³ Además éste es el significado radical de 'secularización' (Nijk, 1973).

¹⁴ También Manent explica que justamente el éxito de este régimen *étatiste*, que – se entienda bien – el autor defiende, podría ser una de las causas de la propia crisis.

¹⁵ Para un análisis luhmanniano del Estado y en particular del Estado social cfr. Luhmann, 2000: 215ss.

¹⁶ Pero también – recíprocamente – en la creciente irrelevancia del *cleavage* religioso en el mercado electoral como también de los demás *cleavages* electorales tradicionales (sexo, edad, ocupación, nivel de instrucción, etc.), cfr. Sani, 2006.

¹⁷ Se piense al tema de la no expropiación de los bienes sociales en M. Walzer (1994) o a la ya citada reflexión de R. Dahl sobre la poliarquía (1968).

¹⁸ Las raíces juspublicísticas del derecho eclesiástico explican no poco sobre las dificultades de esta disciplina para la comprensión de tales transformaciones socio-políticas y entre éstas, la crisis de la *laïcité*. Sin embargo esto hace más interesante e instructivo seguir su desarrollo (Mirabelli, 1997).

¹⁹ Sobre la prudencia respecto a esto por parte de los politólogos se vea el ya citado Sani 2006. En este cuadro, y no para contradecirlo, va colocado el caso de los referéndum sobre la «fecundación asistida» que se realizaron en Italia en 2005 (cfr. Diotallevi, publicación en curso en "Polis" 3/2007).

²⁰ . Además la situación en los Estados Unidos está muy fragmentada en funciones y niveles diferentes como para dar lugar a los bien conocidos procesos de *check and balances*.

²¹ Para darse una idea de como la presencia de una *established church* (dos, en realidad!) no contradiga el principio de la *religious freedom* cfr. entre los diferentes autores, cfr. Albert, 2005.

²² Ver algunas de las interpretaciones del caso italiano propuesta por G. Dalla Torre (2002, 2005).

²³ La enseñanza de la religión católica en las escuelas estatales no es obligatoria. De todos modos ésta sí se concilia con el principio de la libertad religiosa por varias razones:

- primero, porque pone límites al Estado (a su carácter absoluto en la elección y definición de los contenidos pedagógicos en la enseñanza); haciendo esto, libra a la escuela de la hegemonía pedagógica del Estado, por lo tanto crea un espacio en donde las religiones viven mejor, tanto es así que los islámicos inscriben a sus hijos en esta materia de religión (que en Italia es una materia optativa en todos los años del ciclo escolar) porque es interpretada como un límite a la negación de la presencia de la religión en el espacio público (es análogo lo que pasa en el Reino Unido con la defensa de la ley contra la blasfemia que los islámicos apoyan aunque está pensada al Dios cristiano);

- segundo, la libertad religiosa, no significa poner todos sobre el mismo plano: el catolicismo en Italia es parte de nuestra cultura pero paralelamente favorece la libertad religiosa y la presencia de otras religiones (lo que no sucede en países donde existen otras religiones mayoritarias, en particular en los países islámicos...).

²⁴ Mientras los llamados «*teocons*» podrían ser interpretados como un proceso de intensidad menor y de dirección inversa.

²⁵ Recuerdo que no debería ser nunca separado de la *Nostra Aetate* por los motivos intrínsecos que se nombran en la conclusión de Diotallevi, 2004.

²⁶ Que en cambio parecen influenciar algunos pasajes de la *Gaudium et Spes* o de la *Apostolicam Actuositatem*.

²⁷ Oportunidades y riesgos bien evidenciados, por ejemplo, por Cavanaugh, 2002.

²⁸ La cual no pone en discusión el Estado, su pervasividad y la centralización de su poder (también sobre el derecho), sino que se limita a pedirle que siga algunos principios.

Referencias

ALBERT, Richard. American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective. *Marquette Law Review*, n. 88, p. 867-925, 2005.

BAUBEROT, Jean. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. Paris: Éditions de l'aube, 2006.

BAUBEROT, Jean. Modernité tardive. Religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français). *Social Compass*, n. 53, p. 155-168, 2006.

BECKFORD, James. *Tendenze e prospettive*. En: AA.VV., *La religione degli europei*. Torino: Fondazione Agnelli, 1992. p.485-502.

- BECKFORD, James. *A Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BEYER, Peter. *Religion and globalization*, London: Sage, 1994.
- BLICKLE, Peter; SCHLOEGL, Rudolf. *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*. Epfendorf: Bibliotheca Academica Verlag, 2005.
- BRUCE, Steve. Secularization. En: SEGAL R.A. ed. by, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Oxford: Blackwell, 2006, p.413-430.
- CASANOVA, José. *Oltre la secolarizzazione*, Bologna: il Mulino, 2000.
- CASANOVA, José. The Problem of Religion and the Anxieties of Secular Democracy in Europe. En: CONGRESO “RELIGION AND DEMOCRACY IN CONTEMPORARY EUROPE”, Van Leer Jerusalem Institute, 1-3 Settembre 2007, (publicación en curso).
- CASSESE, Sabino. *Lo stato introvabile*. Roma: Donzelli, 1998.
- CASSESE, Sabino. *Lo spazio giuridico globale*. Bari-Roma: Laterza, 2003.
- CASSESE, Sabino. *Oltre lo stato*. Bari-Roma: Laterza, 2006.
- CAVANAUGH, William T. *Theopolitical Imagination*. London: AT&T Clark, 2002.
- CHAVES, Mark. Secularization as declining religious authority. *Social forces*, 1994, p. 749-774.
- CHAVES, Mark. Religious pluralism and religious participation. *The Annual Review of Sociology*, n. 27, p. 261-281, 2007.
- COMMISSIONE STASI, *Rapporto sulla laicità*. Milano: Libri Scheiwiller, 2004.
- COOKSON, Catharine. *Regulating Religion. The courts and the free exercise clause*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DAHL, Robert Alan. *A preface to a democratic theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.
- DALLA TORRE, Giuseppe. Il caso italiano. En: PAOLETTI L. (compilador), *L'identità in conflitto dell'Europa*. Boloña: il Mulino, 2005, p.15-42.
- DALLA TORRE, Giuseppe. Laïcité et statuts personnelles. Le modèle italien. En: DURAND, J.D. ed., *Quelle Laïcité en Europe*, Lyon: Lahra, 2002, p.45-64.
- DAVIE, Grace. *Religion in Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- DI MAGGIO, Paul J. La costruzione di un campo organizzativo come progetto professionale: i musei d'arte negli Stati Uniti, 1920-1940. En: POWELL, W.W.; DIMAGGIO, P.J. (compilador), *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Torino: Edizioni di Comunità, 2000.
- DIOTALLEVI, Luca. *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2001.
- DIOTALLEVI, Luca. Cattolicesimo in via di settarizzazione? *Concilium*, n. 3, p. 139-157, 2003
- DIOTALLEVI, Luca. Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa. *Antonionum*, n. 2, p. 345-364, 2004.

- DIOTALLEVI, Luca. Il dibattito sulla secolarizzazione e il caso italiano, *Religioni e Società*, Firenze, n. 57, p. 162-171, 2007.
- DOBBELAERE, Karel. Some trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate, *Sociological Analysis*, n. 48, p.107-137, 1987.
- DOBBELAERE, Karel. *Secularization an analysis at three levels*, Bruxelles: Peter Lang, 2002.
- EISENSTADT, Samuel. Multiple Modernities. *Daedalus*, n. 129, p. 1-30, 2000.
- GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.
- GORSKI, Philip. Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700, *American Sociological Review*, n. 65, p. 138-167, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Tra scienza e fede*, Roma-Bari: Laterza, 2006.
- IANNACCONI, Lawrence Robert. A formal model of church and sect. *American journal of sociology*, n. 94, p. 241-268, 1988.
- LUCKMANN, Thomas. *La religione invisibile*, Bologna: Il Mulino, 1969.
- LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- LUHMANN, Niklas. Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference. *Sociological Analysis*, n. 46, p. 5-20, 1985a.
- LUHMANN, Niklas. (Editor), *Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985b.
- LUHMANN, Niklas. Modernità e differenziazione sociale. En: Id., *Moderno post-moderno*. Milano: Feltrinelli, 1987a. p. 88-97.
- LUHMANN, Niklas. *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987b.
- LUHMANN, Niklas. *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- MADELEY, John. Religion in the Modern State. En: HAYNES, J. (Ed.). *The politics of Religion*. London: Routledge, 2006, p.59-71.
- MANENT, Pierre. *A World beyond Politics? A defense of the Nation State*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- MARCHISIO, Roberto. Ripensare la laicità: tra pluralismo ed individualismo religioso. *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 4, p. 605-630, 2005.
- MARGIOTTA BROGLIO, Francesco; MIRABELLI, Cesare; ONIDA, Francesco. *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*. Bologna: Il Mulino, 1997, p. 9-86.
- MIRABELLI, Cesare. Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica. En: NIJK A.J. *Secolarizzazione*. Brescia: Queriniana, 1973.
- NORRIS Pippa; INGLEHART Robert. Supply, Demand, and Secularization. *Free Inquiry*, n. 27(2), p. 29-32, 2007.

PANEBIANCO, Angelo. *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*. Bologna: il Mulino, 2004.

PANNENBERG, Wohlfahrt.. Die Allgemeingültigkeit der Religion. *Evangelische Kommentare*, n. 11, p.350-357, 1978.

ROOT, Hilton. *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*. Berkeley: University of California Press, 1987.

ROOT, Hilton. *The Fountain of Privilege. Political Foundations of Market in Old Regime France and England*. Berkeley: University of California Press, 1994.

RORTY, Richard. Religion in the Public Square. A Reconsideration. *Journal of Religious Ethics*, n. 31.1, p. 141-149, 2003.

SANI, Giacomo. Il mercato elettorale rivisitato, *Rivista Italiana di Scienza Politica*, n. 3, p. 351-362, 2006.

STARK, Rodney; GLOCK, Charles Y. *American piety*. Berkeley: University California Press, 1968.

TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*, Genève Paris: Droz, 1992.

VALLANCE, Edward. *Revolutionary England and the National Covenant, State oaths, Protestantism and the Political nation, 1553-1682*. Woodbridge: The Boydell Press, 2005.

WALZER, Michael. *Sfere di giustizia*, Milano: Feltrinelli, 1994.

WILLAIME, Jean.-Paul. Laïcité, religions et construction européenne. En: BAUBEROT, J.; D'HOLLANDER, Paul; ESTIVALEZES, Mereille. *Laïcité et séparation des Eglises et de l'Etat*. Pulim, Limoges, 2006, p.213-224.

WILSON, Bryan.R. Secularization: the inherited model. En: HAMMOND, Ph. (ed.). *The Sacred and the Secular Age*. Berkeley: University of California Press, 1985, p. 9-20.

WUTHNOW, Robert.. *Restructuring of the American religion: Society and Faith Since World War II*. Princeton: Princeton University Press, 1988.