

Religión, secularización y política: un ensayo teórico-metodológico

Luis Donatello

El objetivo de este trabajo es brindar un marco teórico-metodológico sobre las relaciones entre religión y política en las sociedades occidentales contemporáneas. Para ello, se sintetizan distintos aportes provenientes de las ciencias sociales, con especial asiento en la sociología, formulados en los contextos europeo, norteamericano y latinoamericano. Asimismo, se establecen sus relaciones con formulaciones más clásicas. De este modo, se busca establecer las coordenadas de la reflexión sobre los nexos propuestos, con miras a establecer las distintas alternativas de estudio sobre estos fenómenos.

INTRODUCCIÓN

En los años posteriores a la segunda guerra mundial, se configuró un orden internacional que, en los países occidentales, orientó el conflicto político en torno a una polaridad definida. No era la primera vez que en la historia sucedía tal cosa. De este modo, la organización política del “Estado-Nación” cerró un ciclo en el cual, conceptos como modernización, urbanización, secularización, laicidad y ciudadanía, formaban parte del mismo mapa conceptual y configuraban un horizonte de “normalidad”.

A partir de allí, parecían cumplirse en muchos países europeos e inclusive en una sociedad con bases religiosas constitutivas como Estados Unidos (JOHNSON, 1997), las viejas premisas iluministas que predicaban el fin de la religión y el culto al individuo y a “la humanidad” como instancias organizadoras de las creencias. Sin embargo, los propios conflictos seculares del mundo de posguerra parecían dar por el traste a dichos argumentos.

El rol cuasi-religioso de los conflictos desarrollados durante la guerra fría, las afinidades entre disposiciones religiosas y movimientos contestatarios alrededor del mundo y la búsqueda de caminos para afrontar las incertidumbres propias de un proceso de individuación creciente mostraban cómo las profecías dieciochescas estaban aún lejos de cumplirse.

Ahora bien, con el ciclo de transformaciones globales abiertas a partir de los sucesos de la década de 1980, se inauguró una situación de crisis de sentido (GARCÍA-RUIZ, 1997), acompañada por el desarrollo de un conjunto de procesos sociales sobre los cuales existe todavía una gran confusión. En este marco es que –una mirada superficial nos muestra una irrupción de valores y referencias “sacras” por demás

diversas: desde los conflictos bélicos de primer orden¹ hasta una vida cotidiana en donde la palabra “emoción” atraviesa distintas esferas– nos encontramos con una pluralidad de experiencias que hacen referencia a “lo religioso”. ¿Cómo conceptualizarlas? ¿Cuáles son los principales argumentos al respecto? ¿En qué medida los debates desarrollados en Estados Unidos y Europa son apropiados para comprender lo que sucede en América Latina y en nuestro país?

Estas preguntas y sus posibles respuestas constituyen el tema de este artículo. Su sustrato, son reflexiones recientes sobre la problemática. Y su intención fundamental es –a partir de los aportes realizados por las ciencias sociales en los contextos europeo, norteamericano y latinoamericano– discutir en qué medida es pertinente la utilización del término “secularización” para caracterizar las creencias y la construcción de sentido en nuestras sociedades.

1. SOBRE LAS MUERTES DE DIOS

Diferentes investigaciones empíricas provenientes, fundamentalmente, de la sociología y la antropología utilizan cuatro conceptos para caracterizar las grandes tendencias generadas en Occidente en torno al desarrollo de las creencias religiosas:

– Individualismo religioso: Bajo tal rótulo, suele considerarse una tendencia a partir de la cual cada quien cree “a su manera”.²

– Pluralización: Este concepto, hace referencia a dos grandes manifestaciones. Por un lado, la fragmentación de las capacidades institucionales de las Iglesias que detentaron el monopolio de la fe en un territorio determinado. El mejor ejemplo de esto, es el de la Iglesia Católica en gran parte de los países occidentales. Desde la segunda mitad del siglo XX esta situación viene cambiando en la medida en que muchos fieles “se pasan” a otros cultos. Por otro lado, la pluralización también se manifiesta dentro de las grandes religiones monoteístas, abriendo posibilidades de coexistencia a una amplia gama de expresiones y organizaciones dentro de cada cosmos religioso (BASTIAN, 2000).

– Nomadismo: Esta tendencia implica una circulación constante de los fieles entre distintos cultos. Es decir, una búsqueda permanente frente a la “crisis de sentido”.³

¹ Dados los objetivos de este artículo, centrados básicamente en los países occidentales, dejaremos de lado el polémico nexo entre religión y “terrorismo”. Dicho tema, también presente en nuestras sociedades, expresa sin embargo una realidad mucho más global que excedería los límites aquí propuestos. Para una visión “des-mitificadora” del problema, se recomienda un reciente texto del sociólogo norteamericano Mark Juergensmeyer (JUERGENSMEYER, 2003).

² Para ver una genealogía de la temática del individualismo en el seno de las ciencias sociales, existe un sintético trabajo de la socióloga Lidia Girola, que resulta muy útil para enmarcar el problema del “individualismo religioso” (GIROLA, 2005).

³ Este fenómeno, ha sido destacado por el antropólogo Julien Ries como un fenómeno recurrente en la historia (RIES, 1995).

– Múltiples pertenencias: El significado de esta palabra remite a que haya fieles que, en un volumen cada vez mayor, participen al mismo tiempo de distintos cultos.⁴

Estas realidades, solidarias con procesos sociales estructurales, han dado pie a un conjunto de debates teóricos. A manera de síntesis, podemos establecer dos grandes tipos de argumentación al respecto. Por un lado, nos encontramos con quienes –una vez más– predicen la “muerte de Dios”. Es decir, sea a través de la pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones “tradicionales” (BRUCE, 2002; GAUCHET, 1985), o bien, a partir del argumento que supone que la fragmentación de las creencias es una expresión de un proceso de “secularización” (DAVIE, 1994), estas perspectivas alegan que las realidades mencionadas expresan una suerte de fase terminal dentro de un largo proceso de muerte de la religión.

Por otra parte, tenemos quienes sostienen, de manera inversa, que asistimos a una recomposición de las creencias en donde la pérdida del monopolio por parte de las “iglesias” no es más que una manifestación análoga a otras de largo plazo (HERVIEU-LÉGER, 1999).

En gran parte, este debate depende de las definiciones sobre la religión. Mientras que para los primeros, esta puede reducirse en torno a un concepto fijo y que tiene como realidad más cristalizada la institucionalidad propia del modelo “Iglesia”,⁵ por el contrario, la otra posición, supone a la religión como algo difícil de definir, en tanto se encuentra siempre “en movimiento”.

Ahora bien, si seguimos algunas pautas metodológicas establecidas por los autores “clásicos” de la sociología de la religión y, si al mismo tiempo queremos ver en qué medida el factor religioso posee una influencia en la vida colectiva, no es necesario manejarse con una definición “estricta”.

Ni Marx, con su conceptualización de la ideología en tanto producción “espiritual” (MARX, 1932), ni Durkheim, con su laxa distinción de “lo sacro” y “lo profano” (DURKHEIM, 1912), y menos aún Weber, para el cual toda religión era la expresión cristalizada de un interés concreto (WEBER, 1904-1922), definieron “la religión”. Por el contrario, dichas conspiraciones eran genéricas, permitiendo desplazar el centro de interés no tanto a los aspectos “religiosos” del fenómeno “religioso” sino hacia sus “consecuencias sociales”.

De este modo, en un ejercicio análogo, podemos interrogarnos hoy sobre qué aspectos de nuestras vidas se encuentran afectados por el factor religioso.

⁴ Como bien nos muestra Richard Sennet, la identidad múltiple, no es una propiedad del campo religioso, sino que forma parte de un proceso más complejo de “disolución identitaria”, ligado a su vez con transformaciones estructurales profundas (SENNET, 1998).

⁵ En realidad, la mayor parte de estas interpretaciones suponen a la Iglesia Católica como el modelo más acabado de institución religiosa.

2. RELIGIÓN, POLÍTICA Y VIDA COLECTIVA EN EL SIGLO XXI

Una primera forma en la que, tradicionalmente, se ha expresado el factor religioso en la vida colectiva, ha sido en el plano de las relaciones entre Iglesia y Estado. De manera particularmente palpable en los países con una fuerte presencia católica, ello supuso, históricamente, una confrontación –pero al mismo tiempo, una mutua dependencia–⁶ entre ambas esferas. Más allá de la historia de este conflicto, hoy en día, podemos ver cómo esas relaciones suponen antagonismos y convergencias.

De este modo, es que se puede mencionar, por ejemplo, la estrategia del Vaticano en torno a la consolidación de la Unión Europea y las pugnas liberadas en su interior por la hegemonía “espiritual” frente a los partidos socialdemócratas.⁷

Otro ejemplo de este tipo de vínculo, es el de las denominadas evangélicas en Estados Unidos: tanto el partido Demócrata como el Republicano cuentan con lobbistas que representan material y simbólicamente a las distintas iglesias y congregaciones (LANDRES, 2004).

En América Latina en general y en Argentina en particular, es de destacar cómo las conferencias episcopales nacionales poseen una fuerza y una impronta singular a la hora de avalar, presionar y/o legitimar a los distintos gobiernos (BONNIN, 2006; ESQUIVEL, 2005).

En este espacio, reconocible fácilmente a partir de una rápida mirada exterior, también podemos incluir las demandas que formulan distintos grupos religiosos por algo que hoy en día se erige en el focus de gran parte de los movimientos contestatarios: el “reconocimiento”.⁸ Casos como el de los movimientos islámicos en Estados Unidos o el de los grupos pentecostales que ingresan a la política partidaria en los distintos países latinoamericanos, llaman la atención sobre este punto.

Un segundo nivel de relación es el que se da en el desarrollo de la participación política de los “activistas religiosos”.⁹ En ese sentido, existe un conjunto de experiencias históricas que hoy sobreviven y se reconfiguran.

⁶ Dos modelos, en algún modo, sintetizan desde el punto de vista político, estas relaciones. Por un lado, el modelo francés de “laicidad”, que supuso la separación entre Iglesia y Estado, la circunscripción de la religión a la vida privada y la “moral cívica” como espacio de sentido creado en la esfera pública para integrar a los distintos tipos de “ciudadanos”. Por otro, tenemos el caso norteamericano, consistente en la escisión entre religión y Estado, pero en la aceptación de la participación de los grupos religiosos en la esfera pública, en una situación de “pluralidad” (BAUBEROT, 2004). En algún modo, y sin que ambas “formas” deban ser consideradas como excluyentes, podemos afirmar que el primer modelo primó en países con una mayoría católica dentro de la población, mientras que el segundo fue más desarrollado en situaciones de pluralidad propias de países con fuertes iglesias protestantes.

⁷ Lejos de ser esta una hipótesis conspirativa, el propio Joseph Ratzinger poco antes de ser erigido como Arzobispo de Roma expuso una conferencia en la cual daba cuenta de la perspectiva mencionada (RATZINGER, 2005).

⁸ El concepto de “reconocimiento” es muy utilizado hoy en día tanto para dar cuenta, como para describir la elaboración de demandas ciudadanas que se presentan como “nuevas”. Más allá de dicho status, en torno al “reconocimiento” se constituye un interesante paradigma de acción política (BENHABIB, 2002).

⁹ Es muy común en la sociología de la religión usar la palabra “activistas religiosos”. Lejos de tener una connotación peyorativa, hace referencia a aquellas personas que desarrollan una participación activa desde “lo religioso” en las distintas esferas de la vida colectiva.

Un primer modelo es el del “Volkswerein” germánico que, en el contexto europeo occidental, se desarrolló a partir de las experiencias de los partidos “demócrata-cristianos” de masas. La palabra “pueblo”, como forma de enfrentar a las utopías liberales y socialistas decimonónicas, fue utilizada para la articulación de frentes “policlasistas” donde, si bien las iniciativas podían originarse en las clases dirigentes, luego sucedió la integración de distintos sectores sociales. Esta forma de articulación, también se desarrolló, con las diferencias propias de cada país, en América Latina: Chile o Venezuela son un buen ejemplo de ello.

Una variante de esta forma de articulación entre religión y política “partidaria” –presente sobre todo en América Latina– es el que se ha desarrollado a partir de la acción de las iglesias evangélicas primero, y pentecostales posteriormente. En países con una organización política federal como Brasil, este tipo de iniciativa ha tenido un singular y temprano éxito en lo referente a elecciones legislativas, ya desde la primera mitad del siglo XX.

Otro modelo, bien diferente al anterior, es el de “Frente”. Con el antecedente de las experiencias europeas de entreguerras, pero con adecuaciones a los desafíos actuales, podemos encontrar diversos ejemplos: desde el “Pacto del Olivo” en Italia, hasta el Partido de los Trabajadores en Brasil o el propio peronismo en la Argentina, han contado desde sus inicios con especialistas religiosos y con militantes laicos en sus filas. Estos ejemplos muestran otra modalidad consistente en la integración en la política de partidos a través de grandes fuerzas de masas caracterizadas por su capacidad de incluir una pluralidad de actores e ideologías en su seno.

Los anteriores ejemplos, ilustran una realidad que no siempre ha sido constante en la política occidental: la de partidos compitiendo por el éxito electoral. En gran parte de los países “iberoamericanos” durante buena parte del siglo XX, al entrar en colisión las formas democráticas, existieron otras formas de interrelación entre lo político-religioso. El caso argentino expresa muy bien esta modalidad: el de una alternativa privilegiada básicamente por la Iglesia católica, que ha sido la de integrarse en coaliciones cívico-religiosas y militares que protagonizaban diferentes “golpes de Estado”. Allí, se podía observar una serie de contraprestaciones entre dichos gobiernos “sediciosos” –consistentes en beneficios institucionales– a cambio de una “legitimidad de origen” para proyectos gestados a expensas de la “voluntad popular”. Más allá de la referencia local, y en un contexto global renuente a los “golpes de Estado”, es interesante observar cómo se ha reconfigurado esta forma “corporativa”. Si bien en la mayoría de los países “iberoamericanos” ya no existe un “partido militar”, la interacción “corporativa” de la Iglesia católica con otras “fuerzas sociales” en tanto canal alternativo de lo político, persiste (MALLIMACI, 1996).

Un modelo, en alguna medida enfrentado al anterior, fue el que se desarrolló en los años 60 y 70 del pasado siglo entre determinadas modalidades del campo religioso y la acción política “contestataria”. Sus raíces pueden encontrarse en la escatología judeo-cristiana y, a partir de allí, es posible establecer sus afinidades con las ideologías seculares que en el siglo XX se agruparon en torno al marxismo. Sin embargo fue en las décadas mencionadas cuando dichas conexiones supusieron un apogeo. Desde el abanico de opciones abiertas en los países católicos a partir del

Concilio Vaticano II, hasta la conversión al Islam por parte de activistas contra el racismo en Estados Unidos,¹⁰ en ese contexto de efervescencia colectiva es donde este modelo “contestatario” mostró sus mayores alcances. De este modo, fenómenos diversos como las guerrillas latinoamericanas –gran parte de ellas fundadas por parte de cuadros de la “Acción Católica” (LÖWY, 1999)–, los “Black Panthers”, o inclusive movimientos como las Brigadas Rojas en Italia, el IRA en Irlanda o ETA en el País Vasco, presentan un punto de partida común.

Esta modalidad, que ha sido interpretada muchas veces como el resultado de tendencias “proféticas” dentro del campo religioso –en oposición a la institucionalidad “sacerdotal”– aún hoy sigue vigente. Sin embargo, en los últimos años, se ha reconvertido. En nuestro continente, dicha construcción –estrechamente ligada a lo que en el catolicismo se conoció como “Teología de la Liberación”– implicó al menos tres vías de continuidad, en ningún modo excluyentes. Por un lado, en la conformación de “Frentes” electorales cuyo objetivo es confrontar las experiencias neoliberales de los años ‘90. Por otro, la construcción desde lo que se conoce como “Sociedad Civil”. En ese sentido, vale la pena mencionar que las ONG’s han sido un camino privilegiado por sacerdotes y activistas laicos que buscan “ampliar las fronteras de lo religioso” más allá de sus límites institucionales. Y, finalmente, en la integración de instancias trasnacionales como el “Foro Social Mundial”. Es decir, distintas “alternativas” que se presentan como contestatarias frente a la recomposición de la “hegemonía mundial”.

Vale la pena mencionar que, si dejamos de lado la idea de una “sociedad civil” despolitizada, podemos observar cómo, desde dicho espacio, surgen de manera constante y dinámica instancias de interacción entre grupos religiosos de diversa procedencia y formas políticas “singulares”. De este modo, desde ámbitos globales como el Foro Social Mundial hasta expresiones de liderazgo local, a partir del carisma de los líderes religiosos, o en torno a Comunidades Eclesiales de Base, nos encontramos que en cada país se gesta una politización desde la “sociedad civil” en la cual se rearticulan las relaciones descriptas.

El peso de lo religioso en estas formas de organización, puede imputarse a dos factores. En primer lugar, es importante mencionar la capacidad de las iglesias y comunidades para gestionar exitosamente el “empoderamiento” de quienes se encuentran en una situación “negativamente privilegiada” (LEVINE y STOLL, 1997). Es decir, su formación para la acción política y para la intervención en la vida pública, a los efectos de llevar adelante sus demandas. En segundo lugar, en todo movimiento social existe un problema básico: aquello que el sociólogo Charles Tilly denominó como el DUNC: Dignidad, Unidad, Número y Compromiso (TILLY, 1998). Todos estos términos, necesarios para el funcionamiento de cualquier tipo de organización que promueva demandas colectivas, están estrechamente ligados a la capacidad que pueden tener éstas para coordinar sujetos dispersos a lo largo del tiempo. En ese sentido, “lo religioso” juega un papel fundamental. Sea a través del apoyo institucional,

¹⁰ Para comprender el fenómeno de la “conversión al Islam” en Estados Unidos y su potencial contestatario, es interesante citar la tesis de SpearIt Maldonado (MALDONADO, 2007).

o bien a partir de la disponibilidad de “cuadros”, las iglesias poseen un aprendizaje colectivo necesario para los movimientos sociales.

Todos estos ejemplos, muestran cómo “lo religioso” implica una presencia múltiple en el espacio de “lo político” y, al mismo tiempo, esto no es un fenómeno reciente: por el contrario, posee referencias históricas de largo plazo. En ese sentido, “Modernidad” y “Religión” no son términos antitéticos. Por el contrario –y más allá del largo proceso de separación entre Iglesia y Estado que se desarrolló en Occidente– la presencia de “lo religioso” en “la política” es por su parte una expresión “moderna”. Los distintos casos a los que he hecho referencia, muestran un núcleo común: una situación de pluralidad identitaria en la cual se destaca una necesidad de “hacer política” desde espacios “religiosos”. ¿Qué motivos explican que cuanto más secularizadas aparentan ser nuestras sociedades, más presencia religiosa podemos observar en la vía pública?

Para responder a esta pregunta, debemos volver sobre nuestros argumentos. Antes mencionamos cuatro tendencias dentro de nuestras sociedades, a los efectos de caracterizar su realidad “socio-religiosa” –individualismo, pluralización, nomadismo y múltiples pertenencias–. Ellas, por su parte son una de las caras de un largo camino atravesado por las sociedades occidentales, que ha sido conceptualizado como “proceso de individuación” (ELIAS, 1987). Es decir, el hecho de que la gente crea, cada vez más, “a su manera” es el fruto de una mayor ampliación de los márgenes de la “conciencia individual” en relación con la “conciencia colectiva”. Este fenómeno es, por su parte, solidario con la fragmentación de los cosmos “religiosos” (y también “políticos”) en múltiples grupos y organizaciones de personas que se agrupan en función de elecciones “singulares”. Con lo cual, el hecho de que durante todo el siglo XX surjan grupos a la vez “políticos” y a la vez “religiosos” deja de ser una paradoja, para convertirse en una respuesta a las recurrentes “crisis de sentido” abiertas por la modernidad. Y, en este punto, a inicios del siglo XXI, asistimos a una concomitancia entre la recomposición de los Estados nacionales, y a la aparición de “formas” de acción a la vez “políticas” y “religiosas” en la esfera pública.

3. CONCLUSIONES: ¿SOCIEDADES “SECULARIZADAS”?

Al principio de este artículo, nos formulamos una serie de preguntas. Ellas, nos remiten a una cuestión mayor: el problema de la “secularización” en las sociedades Occidentales. Si consideramos dicho término como la progresiva desaparición, retirada a la esfera privada, “des-sacralización” o mera liquidación de “lo religioso”, gran parte de los argumentos que hemos desarrollado nos muestran lo erróneo del diagnóstico. No sólo en los últimos años, sino en gran parte del siglo XX han aparecido fuerzas “político-religiosas” en diversos países occidentales. Lejos de ser un fenómeno “periférico”, este fenómeno ha irrumpido en gran parte de los países con un mayor desarrollo capitalista.

Por el contrario, si comprendemos como “secularización” la reconfiguración de las relaciones entre “religión” y vida colectiva, podemos adoptar otro punto de partida. Es decir, renunciando a concebir la religión como algo fijo –no ingenuamente,

en este artículo no hemos partido de ninguna definición de “religión” o de “política” – la “secularización” se presenta como una permanente batalla por la determinación de las fronteras entre estas dimensiones. Es decir qué es “la religión” o qué es “la política” –por circunscribir la cantidad de palabras entre una gama más amplia– es fruto de una pugna entre distintos agentes que buscan definir el rumbo de nuestras sociedades. Aquello que el sociólogo francés Alain Touraine llamaba hace unos años, su “historicidad” (TOURAINÉ, 1973).

Por su parte, lo que sucede con la religión, nos permite saber, en alguna medida, cuáles son algunas de las tendencias más importantes que atraviesan nuestras sociedades. “Individualismo”, “pluralización”, “nomadismo”, “múltiples pertenencias”, configuran un mapa conceptual al cual se le pueden agregar otros términos como “des-tradicionalización” (GIDDENS, 1994) “des-afiliación”, por elegir algunos. En ese sentido, lo que sucede con la “religión”, posee analogías con fenómenos de la “política”. La “labilidad” de la condición de militante, al igual que la flexibilidad en torno a la filiación partidaria o la propia crisis de representación que afecta a las democracias, son todos temas relativamente emparentados. Algo similar ocurre con las identidades étnicas y nacionales, sujetas hoy en día a una intensa recomposición.

Asimismo, otro tópico “clásico” de las ciencias sociales, el problema de la estratificación y de las “clases”, asiste a pautas comunes a otras esferas. Los conceptos de “categoría” y de “red”, parecen ser hoy mucho más apropiados para dar cuenta de estructuras a la vez más volátiles y más complejas (TILLY, *op. cit.*).

Todos estos fenómenos, enunciados de una manera mecánica, poseen el encanto de lo innovador. Sin embargo, si los filiamos a un camino de largo plazo, podemos ver su recurrencia y su persistencia a lo largo de gran parte de la “modernidad”. La religión, en este punto nos ofrece un lugar privilegiado para observar estas tendencias. A partir de allí, es que se abre la necesidad de elaborar instancias de investigación e intervención que tengan en cuenta estos aspectos.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Jean-Pierre, “Nuevos partidos confesionales y Estado en América Latina”, Ponencia central en las *X Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina*, Buenos Aires, 2000
- BAUBÉROT, Jean (2004) *Laïcité, 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil
- BENHABIB, Seyla (2002) *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*, Princeton, Princeton University Press [Edición en castellano: *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, Traducción de Alejandra Vasallo]
- BONNIN, Juan Eduardo (2006) “Posiciones y posicionamientos: análisis comparativo de discursos religiosos y políticos” en: *Revista Virtual de Estudos da Linguagem*, v. 6, 2006
- BRUCE, Steven (2002) *God Is Dead: Secularization in the West (Religion and Spirituality in the Modern World)*, Londres, Blacwel Publishing Co.

- DAVIE, Grace (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging (Making Contemporary Britain)*, Londres, Blacwel Publishing Co.
- DURKHEIM, Emile (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le Système Totémique en Australie, Paris, Alcan [Traducción en castellano: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968, Traducción de Josefina Ludmer]
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, FCE, 1987
- ESQUIVEL, Juan Cruz (2005) *Detrás de los muros. La iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem*, Bernal, UNQUI
- GARCÍA-RUIZ, Jesús (1998) “Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el rol de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala”. En VV.AA. (1998) *Los retos de la Globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Tomo II. (UNESCO - Caracas. Unidad Regional de Ciencias Sociales Humanas para América Latina y el Caribe)
- GAUCHET, Marcel (1985) *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985
- GIDDENS, Anthony (1994) “Living in a Post-Traditional Society” en: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press
- GIROLA, Lidia (2005) *Anomia e individualismo*, México, Antrophos
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1985) *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999
- JUERGENSMEYER, Mark (2003) *Terror in the mind of God. The global rise of religious violence*, Berkeley & Los Angeles, California University Press
- JOHNSON, Paul (1997) *A History of the American People*, New York, Weidenfeld & Nicholson
- LANDRES, Shawn (2004) *After the Passion Is Gone: American Religious Consequences*, New York, Rowman and Littlefield Pub Inc
- LEVINE, Daniel y STOLL, David (1997) “Bridging the gap between empowerment and power in Latin America” en: Suzanne Rudolph y J. Piscatori (Eds.) *Transnational religion and fading States*, Columbia, Westview Press, 1997
- LÖWY, Michael (1999) *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999
- MALDONADO, SpearIt (2007) *God behinds bars: race, religion & revenge*, Tesis doctoral de la Universidad de California-Santa Bárbara, Mimeo
- MALLIMACI, Fortunato (1996) “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, en: *Revista de Ciencias Sociales* N° 4, Universidad Nacional de Quilmes, 1996 (pp. 181-218)
- MARX, Karl (1932) *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1986
- RATZINGER, Joseph (2005) *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma, Edizioni Cantagalli

- RIES, Julien (1995) “Sacralidad y santidad en la vida del creyente judío, cristiano y musulmán” en: Julien Ries (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, Barcelona, Antrophos, 1995
- SENNET, Richard (1998) *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nueva York, W. W. Norton & Company [Edición en castellano *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000. Traducción de Daniel Nahmías]
- TILLY, Charles (1998) *Durable inequality*, University of California Press [Edición en castellano: *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial, 2000]
- TOURAINÉ, Alain (1973) *Production de la société*, Paris, Seuil
- WEBER, Max (1904-1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen [Edición en castellano: *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, Traducción de José ALMARÁZ y Julio CARABANA]