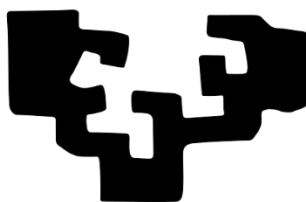


eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

**LA CUALIDAD E INTENSIDAD DE LOS EVENTOS RELIGIOSOS: UNA
APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINARIA AL INTERSTICIO ENTRE
LAS CREENCIAS RELIGIOSAS Y SUS EFECTOS**

PROGRAMA DE DOCTORADO

“La Globalización a Examen: Retos y Respuestas Internacionales”

Doctorando:

JUAN K. ASTACIO

Director:

ESTEBAN ANCHUSTEGUI IGARTUA

Octubre 2019

ÍNDICE

Capítulo 1: PROYECTO DE TESIS.

1. Introducción	6
2. Problema.....	11
3. Hipótesis	11
4. Objetivos	12
5. Metodología	12
6. Delimitaciones	14
7. Revisión de Literatura	15
7.1. Las Creencias Religiosas y su Impacto en un Mundo Globalizado.....	15
7.1.1. Florencio Galindo.....	17
7.1.2. Rodney Stark.....	18
7.1.3. Pepe Rodríguez	19
7.1.4. Aurelio Alonzo.....	19
7.1.5. Otros.....	20
7.2. Las Comunidades Religiosas en la Sociedad.....	20
7.2.1. Linda Woodhead	23
7.2.2. José Oscar Beozzo.....	24
7.2.3. Alberto Patiño Reyes.....	24
7.2.4. Zsolt Enyedi and John T.S. Madeley	25
7.2.5. Phillip E. Hammand and David W. Machacek	25
7.2.6. Aernout J. Nieuwenhism.....	26
7.2.7. Boris I. Bittker, Scott C. Idleman and Frank S. Ravitch.....	26
7.2.8. K. Krzywicka and Renata Siuda	27
7.2.9. José Casanova	27
8. Definición de Términos.....	28
8.1. Culto.....	28
8.2. Evento Religioso	29
8.3. Fundamentalismo	29
8.4. Integración	29
8.5. Prácticas Exacerbáticas	31
8.6. Prever	39
8.7. Religión.....	41
8.8. Otros.....	45

Capítulo 2: APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD RELIGIOSA.

1. Introducción	46
2. Construcción Social de la Realidad.....	49
2.1. Los Fundamentos del Conocimiento en la vida Cotidiana	49
2.1.1. La realidad de la Vida Cotidiana.....	53
2.1.2. Interacción Social en la Vida Cotidiana.....	55
2.2. La Sociedad como Realidad Objetiva.....	57

2.2.1. La Institucionalización	57
2.2.2. La Socialización	59
2.2.3. Dialéctica entre las Instituciones Sociales y el Individuo	60
2.3. La Sociedad como Realidad Subjetiva.....	62
2.3.1. La Internalización.....	63
2.3.1.1. Socialización Primaria.....	63
2.3.1.2. Socialización Secundaria	63
2.3.1.3. Mantenimiento de la Realidad.....	64
2.3.1.4. Transformación de la Realidad	66
3. Teoría de los Universos Simbólicos.....	68
3.1. Génesis	68
3.2. Mantenimiento del Universo Simbólico	72
4. Resumen y Discusión	74
4.1. Resumen.....	74
4.2. Discusión.....	77

Capítulo 3: ESTUDIO SOBRE LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS: UN ACERCAMIENTO A LA DIALÉCTICA ENTRE LA COMUNIDAD DE CREYENTES Y EL ACOPIO DE CREENCIAS.

1. Introducción	83
2. Metodología	84
2.1. Método de Recolección de Información	86
2.2. Procedimientos y Aspectos Éticos	88
3. Trabajo de Campo	91
3.1. Cuadro Pre-Prueba	91
3.1.1. Observaciones y Anotaciones	91
3.1.2. Interpretación de Documentos Institucionales	94
3.1.2.1. Registros.....	95
3.1.2.2. Hojas de Remesa	96
3.1.3. Data por Interacción: Entrevistas, Conversaciones y G. Espontáneos.....	99
3.2. Etapa Experimental	104
3.2.1. Asuntos Preliminares.....	106
3.2.2. Relación con la Institución.....	107
3.2.3. Intereses y Tendencias	112
3.2.4. Las Practicas Exacerbáticas	115
3.3. Cuadro Post-Prueba.....	123
3.3.1. Observaciones y Anotaciones	124
3.3.2. Interpretación de Documentos Institucionales	125
3.3.2.1. Registros.....	125
3.3.2.2. Hojas de Remesa	127
3.3.3. Data por Interacción: Entrevistas, Conversaciones y G. Espontáneos.....	132
4. Yuxtaposición y Análisis de Correlación de Variables.....	133
4.1. Relación con la Institución	135
4.2. Intereses	137
4.3. Las Prácticas Exacerbáticas	138
4.4. Yuxtaposición	140

Capítulo 4: UNA MIRADA ANALÍTICA A LAS VARIABLES QUE AGENCIAN LA CUALIDAD E INTENSIDAD DE LOS EVENTOS RELIGIOSOS.

1. Introducción	142
2. La Integración	142
2.1. Utilidad.....	142
2.1.1. Análisis.....	143
2.2. Clase social y Nivel de Estudios	145
2.2.1. Discusión y Análisis.....	148
2.3. Contexto Social	152
2.3.1. Análisis.....	155
2.4. Condición Existencial	157
2.4.1. Análisis.....	158
2.5. Los Niveles de Integración	161
3. El Evento Religioso.....	163
3.1. Explicación de Diagrama Sagital	164
4. La Cualidad del Evento	165
4.1. Asuntos Preliminares	165
4.2. La Cualidad como el Resultado de la Amalgama de tres Factores	166
5. Hacia un Intento de Manipulación	168

Capítulo 5: LA INFLUENCIA DE LA ACTUAL GLOBALIZACIÓN EN EL INTERÉS SOCIAL DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

1. Introducción	171
2. Asuntos Preliminares.....	171
2.1. Factores Externos a la Religión	172
2.2. Factores Internos a la Religión.....	176
3. Métodos Preventivos y de Mantenimiento	177
4. Mecanismo de Defensa	181
5. Aproximaciones Crítica.....	183

Capítulo 6: CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.

1. Conclusiones	191
2. Recomendaciones.....	193

Apéndice: APÉNDICE AL CAPÍTULO 3.

1. La Iglesia Adventista del Séptimo día En R.D.	197
1.1. La Iglesia Adventista: Consideraciones Generales	197
1.2. La Iglesia Adventista en la República Dominicana	198
1.3. La Asociación Dominicana del Sureste	200
2. El Movimiento de Reforma en la República Dominicana	200
3. Mapas	202

BIBLIOGRAFÍA	207
--------------------	-----

PROYECTO DE TESIS

1. Introducción

Aunque no en los términos actuales ni con la misma intensidad, la discusión en torno a la interconectividad entre naciones ha sido tema de debate mucho antes de que subiera al pensamiento de los expertos el término globalización.¹ Esto se debe a que desde tiempos inmemoriales “en todos los continentes y zonas geográficas del mundo, hombres y mujeres se han desplazado a lo largo de grandes distancias en busca de mejores condiciones de vida, economía, imperio, conocimiento,”² etc.

Este proceso de desarrollo histórico, conocido como globalización³, genera una interacción cultural que, sumada a una marcada tendencia a ganar prosélitos,⁴ constituye, a la vez, un desafío y un conducto para la religión. Representa un desafío debido a que el fenómeno de enculturación que la globalización evoca exige una constante reestructuración y defensa de los rudimentos,⁵ donde no se trata solo del intercambio de cultura, sino que la

¹ “History of Globalization,” *Yale Global Online*, agosto 11, 2019, <https://yaleglobal.yale.edu/history-globalization>. En este sentido, Diotallevi, refiriéndose a la expansión de las comunidades religiosas, comenta que mucho antes del nacimiento de la sociología, en su versión empírica contemporánea, la filosofía moderna, tanto continental como atlántica, estaba profundamente comprometida con la cuestión eclesiológica y esta atención filosófica atribuyó especial relevancia teórica a la observación de ciertos fenómenos socio-religiosos, ver: Luca Diotallevi, “Church,” in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 483. De esta manera, podemos decir que el inicio de las investigaciones teóricas sobre los mitos y su difusión con un sentido crítico puede ubicarse en la civilización de los griegos. Ver Brian Branston, *Mitología Germánica Ilustrada*, trad. Juan G. Larraya (Barcelona: Editorial Vergara, 1960), 8.

² Román García Fernández, “Inmigración e Identidad,” *Eikasía. Revista de Filosofía* 3, no. 17 (marzo 2008): 283, <http://www.revistadefilosofia.org/numero17.htm>. Ver también: Roberto Herrera Carassou, *La Perspectiva Teórica en el estudio de las Migraciones* (Romero de Terreros: Siglo XXI, 2006), 37-40.

³ Aleksandro Palomo Garrido, “Apuntes teóricos para el estudio de la globalización desde la perspectiva de las relaciones internacionales,” *CONfines de relaciones internacionales y ciencia política* 8, no. 16 (Agosto-Diciembre 2012): 70, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63325382004>. Varios académicos de las ciencias sociales comenzaron a utilizar el neologismo “globalización” en la década de 1980. El primer sociólogo en hacerlo consistentemente fue Roland Robertson. Desde entonces, se ha convertido en una palabra muy cargada y popular con diversos significados. Ver, Peter Beyer, “Globalization and Religion,” in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 1980.

⁴ Ver para el caso del judaísmo y el cristianismo Jiri Moskala, “La Misión en el Antiguo Testamento,” en *El Mensaje, La Misión, y la Unidad de la Iglesia*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (Miami: IADPA, 2015), 73-96. Ver también Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2007) para una apreciación estadística de esta tendencia en el cristianismo.

⁵ Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa* (Nairobi: Paulines Publication Africa, 2004), 162.

globalización implica, además, una transformación de todo el panorama social que, a través de este proceso, pasa de un estado de incomunicación parcial o absoluta a una interconectividad mundial avasalladora.

Por otro lado, la globalización constituye un conducto para la religión debido a que aligera la tarea de diseminarse. Esto es así debido a que el acto de desplazarse de un lugar a otro es una actividad que no solo implica el movimiento de hombres, mujeres y niños, sino que supone también la circulación de las creencias y tradiciones que acompañan a esos individuos como una parte intrínseca de los mismos.⁶

Como es de esperarse, en la actualidad este asunto se ha vuelto mucho más complejo ya que la globalización ha evolucionado hasta engendrar relaciones cada vez más extra-sectoriales, y en los últimos años, gracias a los avances tecnológicos actuales, ha incorporado un desarrollo abrumador dando lugar a una interconexión mundial sin precedentes.⁷

A mediados del siglo XX, pocos años antes de lo que hoy entendemos por globalización⁸, Paniker ya era consciente de la presión que se reportaba en la demarcación religiosa e impresionado por el aumento constante de creación de multinacionales y de la tensión entre las potencias mundiales, consideró tener la evidencia suficiente para señalar que “las religiones ya no se enfrentan en el campo de batalla, ni en el pensamiento de unos pocos estudiosos, sino que convergen a través de las relaciones humanas, de los negocios, del trabajo y de las fuerzas y tensiones de las relaciones internacionales.”⁹

De esta manera, demostró que las instituciones religiosas no se ven afectadas solo por los acontecimientos locales que cuestionan sus estamentos, como sucedía en el pasado gracias al carácter sectorial de las comunidades en las que se encontraban,¹⁰ sino que se experimenta un constante flujo de influencia en el que se emiten y reciben esquemas a nivel

⁶ Brian Morris, *Religion and anthropology: A critical introduction* (New York: Cambridge University Press, 2006), 188.

⁷ Para una presentación de las principales reuniones en las que se han discutido los beneficios y los costos de la globalización véase Gabriela Correa López y Rodrigo Lucena Delgado, “Reflexiones frente a la Globalización”, *Denarius, Revista de Economía y Administración* 41, no. 9 (Enero 2005): 41-54.

⁸ Antonio Martín-Cabello, “Sobre los Orígenes del Proceso de Globalización,” *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales* 1, no. 1 (2013): 11, <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v1i1.22>. En este artículo Martín-Cabello introduce al lector a la discusión en cuanto al inicio de lo que hoy es entendido como globalización. En el texto el autor argumenta que existen cuatro grandes posturas a la hora de datar el proceso de globalización la última de las cuales “considera que la globalización, definida estrictamente, comenzó o se intensificó tras la Segunda Guerra Mundial y que se consolidó entre las décadas de 1980 y 1990.”

⁹ Raimundo Paniker, *Religión y Religiones* (Madrid: Editorial Gredos, 1965), 13.

¹⁰ Andrade C. Gabriel E., “Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización,” *Revista de Ciencias Sociales* VIII, no. 1 (2002): 64-65, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28080105>.

planetario. Estos esquemas, como es de esperarse, trastornan el de los individuos receptores quienes, en consecuencia, podrán llevar a cabo eventos cuyas repercusiones excederán por mucho los límites que hace unos pocos años constituían el tiempo y el espacio¹¹.

Esta capacidad de la religión, aunque evidente en los múltiples conflictos bélicos que se han llevado a cabo alrededor del mundo en nombre de un dios, fue aparatosamente impuesta a la palestra de discusiones académicas del siglo XXI el 9/11¹² pues, aunque la destrucción de las Torres Gemelas tuvo su mayor resonancia en asuntos de seguridad ciudadana¹³ y política exterior,¹⁴ gravó la existencia de una comunidad de personas que en nombre de su religión están dispuestas a arriesgar sus vidas e incluso a aferrarse a explosivos como una evidencia terminante de la trascendencia de sus convicciones religiosas.

Antes de este evento Wuthnow había resaltado que solo en América más de 500 científicos sociales se dedicaban al estudio de la religión,¹⁵ esto, como resultado de un despertar por el interés en lo religioso que llevó los estudiosos a reconocer con cierta reserva la presencia pública y la revitalización de las religiones y espiritualidades en el mundo desde los años setenta.¹⁶ Sin embargo, después de los atentados del 11-S la atención de los eruditos se vertió sobre la demarcación religiosa en una forma mucho más intensa y abierta.¹⁷

En los años que siguieron al 9/11, teóricos de todas las áreas mostraron un marcado interés en entender y explicar el funcionamiento de una institución social que, usando un

¹¹ Ver sobre este punto el debate entre Peter L. Berger y José Casanova en “Debate: Las Religiones en la Era de la Globalización,” *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, No. 218 (Enero 2004): 63-86.

¹² Peter Clarke, “Introduction: Towards a More Organic Understanding of Religion within a Global Framework,” in *The Oxford handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke (New York: Oxford University Press, 2011), 6.

¹³ “Analistas de la realidad mundial explican que el verdadero éxito del golpe asestado por parte del grupo terrorista Al Qaeda a la principal potencia mundial fue el derrumbe de la idea de que la seguridad estaba garantizada para todos.” ver: Redacción de El País, “11 de septiembre, el día que el mundo cambió para siempre,” *El Pais.com.co*, septiembre 03, 2011, <https://www.elpais.com.co/mundo/11-de-septiembre-el-dia-que-el-cambio-para-siempre.html>.

¹⁴ Pfaff ha señalado que “la consecuencia geopolítica de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington ha sido la destrucción, para bien o para mal, de la estructura geopolítica internacional creada a principios de la década de los noventa tras el colapso del sistema soviético.” Resalta además que el orden mundial existente en aquel momento, de un claro duopolio soviético-estadounidense, se transformó en un sistema de dominio americano que, en términos militares, supuso prácticamente un monopolio de poder. ver: William Pfaff, “El 11-S y el orden mundial,” *Estudios de Política Exterior*, no. 90 (Noviembre-Diciembre, 2012): 2, <https://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/el-11-s-y-el-orden-mundial/#imprimir>.

¹⁵ Robert J. Wuthnow, “The Sociology of Religion,” in *Handbook of Sociology*, ed. Neil J. Smelser (Newbury Park: Sage Publications, 1989), 474.

¹⁶ David Lehmann and Mariana Gumá Montalvo, “La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina,” *Revista Mexicana de Sociología* 66, no. 4 (Octubre 2004): 215, <https://www.jstor.org/stable/3541451>.

¹⁷ Iranzo Dosdad Ángela, “La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales,” *Revista de Estudios Sociales*, no. 47 (2013): 183-190, <https://doi.org/10.7440/res47.2013.15>.

sistema de símbolos muy particular, tiene el poder de suministrar capital humano, proteger los más vulnerables contra el crimen, cambiar el comportamiento social a derecha o a izquierda, etc.

Ter Borg ha señalado que la Religión encuentra los cimientos de este poder en la capacidad que tiene el sujeto “trascender lo que normalmente se considera humano.”¹⁸ Es decir, el ser humano, en alguna etapa de sus momentos de meditación o fuera de estos, se pregunta por el ser,¹⁹ por el sentido de su existencia²⁰ y, en última instancia, por el ser supremo²¹. Como es de esperarse, no se conforma con la información que la experiencia sensorial le ofrece, pues las cuestiones que se le plantean pertenecen al reino de lo metafísico al cual los métodos convencionales de adquisición de conocimiento²² no tienen acceso.²³

Agobiado por esta situación, el sujeto se embarca en la búsqueda del método que podría concederle este acceso y es aquí donde, ya sea en un nivel experiencial e interpersonal o puramente abstracto,²⁴ lo místico hace su aparición como vía gnoseológica para suprimir el periodo de agonía y restablecer el estado de conformidad. Esto lo hace suministrando diferentes respuestas a las preguntas que agobian el sujeto que se las hace. Estas respuestas, en tanto que se refieren al sentido de la existencia, afectan directamente la forma en la que el sujeto interpreta su realidad y, por extensión, alteran su *modus operandi*.

De especial interés es la reacción que en diferentes espacios temporales evoca la interpretación que, basado en alguna creencia religiosa, el individuo puede hacer de su realidad. Cuando se trata de las relaciones interpersonales, el accionar de una comunidad religiosa puede variar de un discurso que promueva la ayuda comunitaria como parte de su misión, a otro que abogue por la segregación absoluta para evitar la contaminación; desde castidad para consagrarse a los asuntos espirituales, hasta la promoción de la promiscuidad

¹⁸ Meerten Ter Borg, “Religion and Power,” in *The Oxford handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke (New York: oxford university press, 2011), 196.

¹⁹ Vicente Lozano, “Heidegger y la Cuestión del Ser,” *Espíritu* 53, no. 130 (2004): 198, <https://www.revistaespiritu.org/heidegger-y-la-cuestion-del-ser/>.

²⁰ Gustavo Bueno, *El Sentido de la Vida: Seis Lecturas de Filosofía Moral* (Oviedo: Ediciones Pentalfa, 1996.), 337

²¹ Juan A. Estrada, “El hombre, el Universo y la Pregunta por Dios,” *Pensamiento* 65, no. 246 (2009): 593, <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/4782/4609>.

²² Nos referimos aquí al conocimiento científico objeto de la epistemología no al conocimiento en general que estudia la gnoseología. ver: Augusto V. Ramírez, “La Teoría del Conocimiento en Investigación Científica: Una Visión Actual,” *Anales de la Facultad de Medicina* 70, no. 3 (sep. 2009): 219. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1025-55832009000300011&lng=es&tlng=es.

²³ Gregor McLennan, “Maintaining Marx,” in *Handbook of Social Theory*, ed. George F. Ritzer and Barry Smart (Thousand Oaks, Sage Publications, 2003), 43, 53.

²⁴ Joaquín García–Alandete, “Sobre la Experiencia Religiosa: Aproximación Fenomenológica,” *Folios* 2, no. 30 (2009): 117, <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n30/n30a08.pdf>.

como “un aspecto importante de la sociabilidad que se fragua y se liquida a través de las mezclas corporales”²⁵. En la esfera subjetiva, nos limitaremos a decir que también hay casos a ambos extremos y que la lista de estos es vasta.²⁶

A finales de los 90, las sectas estereotipadas como fundamentalistas y el fundamentalismo en sí, eran considerados un peligro por el tipo de práctica que suscitaban sus ideas, Florencio Galindo, refiriéndose al fundamentalismo, comenta:

“Es un problema para la sociedad, en cuanto fomenta tipos de comportamiento contrarios a la razón y da poca importancia a la responsabilidad de los individuos al atribuir los males sociales al demonio [...] y para sus mismos adeptos, porque les ofrece juicios y soluciones simplistas que los inmunizan contra una crítica razonable, impidiendo a muchos de ellos un proceso de maduración que en otras condiciones sería posible.”²⁷

El problema descrito arriba se hipertrofia cuando seres humanos con intereses particulares aprovechan tales condiciones para fines divorciados de la religión. Más alarmante es saber que hay creencias que no solo son aprovechadas por seres disolutos, sino que se prestan para tales usos pues, como ya señaló Galindo, inmunizan el individuo contra una crítica razonable, esto prepara el terreno para que oportunistas se integren a la comunidad religiosa y acabado el proceso de integración inciten eventos que, al menos en principio, no estaban en los intereses de las comunidades que los acogieron.

Este tipo de eventos, así como otros que involucran las instituciones religiosas por entero y cuya naturaleza no es homogénea, son, en todo el sentido de la palabra, la manifestación externa del quehacer religioso²⁸ y por lo tanto fenómenos sociales. Es a este tipo de fenómenos sociales a los que dirigimos nuestra atención en este estudio.

A principios del siglo en curso R. Wuthnow señaló que quienes se interesan en el estudio social de la religión eligen entre tres tipos de problemas sociales: históricos, prácticos y teóricos.²⁹ Cualquier otro tipo es el resultado de la amalgama de uno de estos

²⁵Brad Epps, “La Ética de la Promiscuidad: Reflexiones en torno a Néstor Perlongher,” *Iberoamericana* V, no. 18 (2005): 152-153.

²⁶ Nelson Mafla Terán, “Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión,” *Theologica Xaveriana* 63, no. 176 (Julio-Diciembre 2013): 438, <http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v63n176/v63n176a06.pdf>.

²⁷ Florencio Galindo, *El Fenómeno de las Sectas Fundamentalistas: la Conquista evangélica de América Latina* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1994), 282.

²⁸ Uno de los pocos paradigmas sociológicos que cuenta con el consenso de la mayoría de los sociólogos de la religión es considerar a esta no en su esencia, sino en sus manifestaciones externas, como un hecho social. Ver Prisciliano Cordero del Castillo, “La Religión y su Lugar en la Sociología”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 4 (2001): 239, <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i4.280>.

²⁹ Wuthnow, “The Sociology of Religion,” 473.

tres con cualquiera de los otros dos. En este trabajo de investigación, abordaremos los fenómenos antes referidos siguiendo una línea de argumentación práctico-teórica.

2. Problema

Dada la existencia de bipolaridad en la cualidad de los eventos religiosos y, dado que tanto los eventos que elucidan en un beneficio para la sociedad como aquellos que atentan contra la integridad moral y física de los participantes trascienden hasta engendrar movimientos religiosos pujantes, nos preguntamos en primer lugar ¿Qué determina la cualidad de un evento religioso? y, en segundo lugar, ¿Qué regula la trascendencia de tal evento?

3. Hipótesis

Luego de inquirir sobre un movimiento religioso conocido como el movimiento de reforma en el cual los participantes reportan una marcada negatividad a usar los servicios públicos y, entre otras cosas, evitan afanosamente la convivencia con personas que no comparten sus creencias, dedicamos tres meses a la observación participante en dos de sus congregaciones; acabado este periodo, conjeturamos que:

1. Existe una relación causal entre la cualidad de un evento religioso y las creencias y tendencias de quienes conforman el evento.
2. La trascendencia del evento está condicionada por los niveles de integración dispuestos para las creencias religiosas elegidas como bases ideológicas del evento.

4. Objetivos

Con esta investigación nos interesa, en primer lugar, desarrollar una teoría sobre la cualidad e intensidad de determinados eventos religiosos la cual pueda ser extendida a otros casos. Basados en esta teoría, en segundo lugar, buscamos suministrar algunas consideraciones conceptuales y procedimentales que entendemos ayudarán a abordar los eventos religiosos de una forma más informada y por lo tanto atinada.

En tercer y último lugar, nos interesa motivar las instituciones religiosas a abordar los diferentes movimientos religiosos que surgen en su medio desde una perspectiva más responsable, es decir, conscientes de su relación con el movimiento que de ellas surge y

desde esta posición considerar la posibilidad de encararlo no solo con fines disuasorios sino en calidad de agentes en busca del bien social que, como tales, pueden gestionar tanto la reinserción como el patrocinio.

5. Metodología

Como estrategia heurística para alcanzar los objetivos indicados en el apartado anterior, en los capítulos que siguen nos embarcamos en un análisis interdisciplinario de ciertos eventos sociales que tienen lugar en el universo que constituye la demarcación religiosa. Luego de esto se reflexionará sobre el quehacer actual de las instituciones religiosas para enmarcar en las consideraciones resultantes nuestras conclusiones. Esto se hará de la siguiente manera:

El capítulo 2 está dedicado a especificar el paradigma epistemológico que permea nuestro modo de ver la realidad social. Esto lo hacemos presentando la manera en la que entendemos está construida esta realidad y dado que, aunque no en todos los aspectos, nuestra forma de problematizar el asunto sigue de cerca la teoría construccionista como es presentada por Peter L. Berger y Thomas Luckman, nuestra presentación en este capítulo se hace en clave de un análisis crítico de la propuesta de estos autores.

Posteriormente, en el capítulo 3, tomando como base los conceptos expuestos en el capítulo anterior, nos disponemos a establecer la forma en la que consideramos debe problematizarse el asunto junto a los procedimientos que entendemos pueden ayudar a abordarlo en la práctica.

Para hacer esto, presentamos un trabajo de campo hecho para los fines de este estudio. Luego de la exposición del trabajo de campo, en el análisis de correlación de variables, introducimos el asunto de la trascendencia y cualidad de los eventos descritos.

Acto seguido, en el capítulo 4, introducimos la discusión sobre las variables que agencian la cualidad e intensidad de los eventos religiosos. En este capítulo, usando los casos tratados en el capítulo anterior, se intenta demostrar, en primer lugar, la forma en que los niveles de integración de distintas creencias inciden en la intensidad que tendrá un evento que las involucre. En segundo lugar, se presenta la amalgama entre las creencias y los intereses o tendencias de quienes las agencian como el factor que determina la cualidad de un evento observado.

En el capítulo 5 dirigimos nuestra atención a la forma institucional de las religiones modernas. La primera parte es dedicada a establecer hasta qué punto las religiones pueden ser responsabilizadas por un evento antisocial perpetrado en sus inmediaciones y en qué sentido serían responsables.

Luego de esto, con la finalidad de exteriorizar el porqué de su notoria inacción o falta de eficiencia ante eventos del tipo aquí descrito, hacemos un análisis de los intereses intrínsecos de las instituciones religiosas para luego yuxtaponer estos intereses a las implicaciones extrínsecas de un evento religioso determinado.

Con este acercamiento buscamos proponer una forma de abordar el asunto que sienta las bases sobre las cuales pueda argumentarse acerca de las razones y formas en las cuales las instituciones eclesásticas deberían involucrarse. Es aquí donde introducimos nuestras concepciones sobre la posibilidad de una cooperación entre Estado y Religión que incorpore una herramienta para prevenir y solucionar los problemas sociales que se observan en el perímetro religioso

El capítulo 6 es usado para presentar nuestras conclusiones y recomendaciones. Después de este, introducimos el apéndice al capítulo 3, donde se provee información adicional sobre las instituciones sociales, los lugares y los grupos religiosos referidos en el capítulo 3.

Todo el documento ha sido elaborado siguiendo el sistema de notas bibliográficas Turabian/Chicago³⁰ como modelo, por considerarlo más a fin con el tipo de estudio que nos proponemos realizar, además, por haber trabajado con este modelo en la elaboración de la mayoría de los trabajos académicos previos a este, lo preferimos por razones de comodidad.

6. Delimitaciones

La presente investigación es un estudio de carácter interdisciplinario que pretende utilizar recursos filosóficos, sociológicos y antropológicos para lograr su cometido. Sin embargo, es preciso aclarar, en primer lugar, que en honor a la objetividad nos cohibimos de emitir juicios de valor sobre las creencias religiosas o de someterlas a criterios de verdad. Además, de esta manera buscamos evitar adentrarnos en discusiones teológicas o filosóficas

³⁰ Kate Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 9th ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2018), 169-222.

que incumben a la apologética o la teología sistemática, por lo tanto, en este respecto, nuestro acercamiento es exclusivamente etnográfico.

Llamamos la atención, en segundo lugar, a que somos conscientes de que nos sería imposible tomar una muestra que nos permita dar cuenta de la vasta multitud de religiones que hay en el mundo y, por otro lado, estamos convencidos de que sería igual de improbable, bajo nuestras condiciones económicas y desde nuestra ubicación geográfica, emprender con éxito un estudio que produzca información científica relevante aún sobre las religiones orientales. Por lo tanto, por razones de conveniencia y con la finalidad de alcanzar el nivel de precisión más elevado posible, se ha resuelto limitar nuestras consideraciones a los movimientos de corte religioso que se reportan dentro del cristianismo occidental. Con esta decisión, pretendemos evitar las discusiones en torno a otras denominaciones religiosas que no conocemos de primera mano y la contextualización a la que debe ser sometido todo análisis del cristianismo en oriente con el que tampoco hemos tenido un contacto directo.

En tercer y último lugar, señalamos que, de todos los temas de interés que rodean el cristianismo en occidente, invertimos solo la trascendencia y cualidad de los eventos religiosos que se reportan en la demarcación cristiana occidental pues estos son los problemas que hemos planteado en nuestras preguntas de investigación.

7. Revisión de literatura

La relación entre Religión y Globalización es un tema que tiene poco más de medio siglo³¹ en la arena de los expertos, sin embargo, es sorprendente decir que pasado este tiempo de discusión los resultados han sido tan difusos que en la actualidad los expertos

³¹ Aunque la sociología de la religión se remonta a finales del siglo XIX y principios del XX (ver: Peter Clarke, "Introduction: Towards a more Organic Understanding of Religion Within a Global Framework," *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke (New York, Oxford University Press, 2011), 4-5) la sociología del conocimiento no alcanza un siglo de antigüedad (ver: David Kettler and Volker Meja, "Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge," *Handbook of Social Theory*, ed. George F. Ritzer, and Barry Smart (Thousand Oaks, Sage Publications, 2003), 100.) y la discusión actual sobre globalización es mucho más reciente. ver: Wayne Ellwood, *Globalización: Dossier para entender el mundo* (Barcelona: Intermon Oxfam, 2001), 17; ver también: Susan George, *Otro mundo es posible si...* (Barcelona: Icaria, 2003), 13-14. quien llama la atención a un discurso pronunciado en 2002 por el presidente alemán Johannes Rau, en el que éste dijo que a finales de los años noventa la mitad de la población alemana nunca había oído hablar de la globalización.

todavía proyectan un desacuerdo considerable en cuanto al sentido correcto de los términos globalización,³² secularismo,³³ y religión.³⁴

Debemos admitir, no obstante, que es de esperarse que un debate como este sea amplio y arduo, pues tanto la religión como el proceso de globalización permean prácticamente todas las capas de la experiencia en la vida cotidiana. Debido a esto, es básicamente imposible sumergirse en el tema de la religión sin de inmediato afrontar una cantidad exorbitante de consideraciones prácticas, teóricas e históricas que involucren fácilmente la totalidad del entorno social embarcando al investigador en una discusión cuyo caudal le lleve más allá de sus consideraciones iniciales.

Es por esto que, para evitar extender la discusión hasta el punto en el que ya no se pueda distinguir qué es lo más importante³⁵, limitamos nuestra reflexión a los pensadores cuyos razonamientos estén relacionados con nuestras consideraciones sobre el impacto de las creencias religiosas en diferentes escenarios y el *modus operandi* de las instituciones religiosas en relación con el evento resultante.

Para hacer esto, hemos dividido la revisión de literatura en dos partes. La primera versa sobre el impacto de las creencias religiosas y la segunda sobre la interacción de las instituciones religiosas con las sociedades que impactan.

7.1. Las creencias religiosas y su impacto en un mundo globalizado

Los eruditos que dirigen su atención al impacto de las creencias religiosas han demostrado tener un ojo crítico y minucioso para abordar el asunto. La opinión de los autores puede dividirse en dos partes: los que atienden los eventos que evocan las creencias y los que dirigen su atención a la cualidad de estos eventos.

Quienes estudian los eventos religiosos suelen hacerlos desde dos focos principales. Por un lado, están los que dirigen su atención al entorno social y desde esta óptica se dedican a dar cuenta de las condiciones bajo las cuales ciertas creencias constituyen el pretexto para

³² Andrew Jone, *Dictionary of Globalization* (Cambridge: Polity Press, 2006) 1-2. Ver también: José Casanova, "Rethinking Secularization: Aglobal Comparative Perspective", *The Hedgehog Review*, no. 10 (Primavera y Verano 2006): 7.

³³ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 12.

³⁴ Maurice Bloch, "Religion and Ritual," *The Social Science Encyclopedia*, ed. Adan Kuper and Jessica Kuper (New York: Routledge, 1996), 2: 732-738.

³⁵ Georg Vobruba ha hecho mucho hincapié en la necesidad de ser muy meticuloso para corregir el descontrol que se tiene con el manejo de la información a la hora de elegir que incluir y que no en un trabajo de investigación como lo es una disertación doctoral, ver Thomas Luckmann, Hans-Georg Soeffner y Georg Vobruba, "Nada es la Realidad en Sí," *Revista Científica Digital Impulsada por los Estudios de Artes y Humanidades*, no. 18 (Enero 2016): 44.

acontecimientos (en especial bélicos) que han marcado el curso de la historia.³⁶ Como contraparte, están aquellos que, apartando su vista del entorno social previo, hacen énfasis en las condiciones que crean las creencias para hacer posible que ciertos eventos acontezcan.³⁷

Los pensadores que relegan el alcance de las creencias a un segundo plano para analizar la cualidad de los eventos que estas evocan se inmiscuyen en un acalorado debate con imponentes paladines a ambos lados de la arena. De un lado encontramos pensadores como Nietzsche quien declaró abiertamente que consideraba el cristianismo y sus creencias como la única gran maldición por no hacer más que entorpecer el avance de la humanidad,³⁸ mientras que, del otro lado, pensadores como Wolfhart Pannenberg³⁹ y José Casanova⁴⁰ instan al diálogo en torno a la pertinencia de la teología cristiana en las sociedades modernas y abogan por el beneficio que constituyen las creencias religiosas en la sociedad.

Como es de esperarse, la integración y cualidad de los eventos religiosos son temas que han recibido su merecida atención por parte de los expertos quienes no obvian su importancia en sus publicaciones. Sin embargo, se ha notado que cuando se aborda el tema de la integración, generalmente se enmarca en lo que hoy conocemos como integración social,⁴¹ mientras que, en este estudio, lo que pretendemos aprender es la integración de creencias, no solo en el acopio de creencias de una comunidad, sino en el acervo ideológico del individuo.

En cuanto a la cualidad de los eventos religiosos, como se dijo antes, hay una discusión sobre el asunto que ha dejado un caudal de publicaciones muy vasto. Sin embargo, aunque en esta literatura se han suministrado importantes explicaciones al por qué de la cualidad las cuales toman en consideración tanto el entorno como el contenido de las

³⁶ Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and their Impact in Today's World* (New York: Doubleday, 1991)

³⁷ Rodney Satark, *The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History* (Princeton: Princeton University Press, 1996)

³⁸ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, trad. José L. Patcha (Madrid: Jorge A. Mestas, Ediciones Escolares, 2004), 120.

³⁹ Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología* (Madrid: Libros Europa, 1981)

⁴⁰ José Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press 1994)

⁴¹ Ver para una exposición contemporánea sobre los problemas que enfrenta la integración social en la actualidad Manivong J. Ratts and Paul B. Pedersen, "Developing Multicultural Competence," in *Counseling for Multiculturalism and Social Justice: Integration, Theory, and Application*, ed. Manivong J. Ratts and Paul B. Pedersen. (Alexandria: Wiley, 2014), 105-116. Ver también, para un abordaje del asunto en el contexto religioso Laine Scales and Michael S. Kelly, ed., *Christianity and Social Work: Readings on the Integration of Christian Faith and Social Work Practice* (Bostfor: North American Association of Christians in Social Work, 2016)

creencias involucradas⁴², en nuestras investigaciones no hemos encontrado un acercamiento serio a la constelación de variables implicadas en la cualidad de un evento y podemos decir lo mismo de un estudio que considere la posible predicción y alteración de los rasgos característicos de un movimiento o evento social de carácter religioso.

A continuación, presentamos los trabajos que, en este sentido, consideramos más relevantes.

7.1.1. Florencio Galindo

En diciembre de 1990 fue presentada en la universidad de Frankfurt, ante los Padres Jesuitas de la facultad de Teología Sankt Georgen, la tesis Doctoral de Florencio Galindo: *El Fenómeno de las Sectas Fundamentalistas*.⁴³ En este trabajo de investigación Galindo hace lo que Robert J. Wuthnow llamaría Historia Social de las Religiones Contemporáneas.⁴⁴

El autor trata el fundamentalismo como un problema al que el catolicismo debe prestar especial atención en las futuras jornadas de evangelismo proselitista. De especial atención es el hecho de que trata los problemas que competen a este estudio, esto es actividades perniciosas en las religiones que ocupan América Latina, además entre las páginas 246 y 252 el autor hace una breve, pero muy precisa aplicación, del modelo construccionista de Berger y Luckman para describir el método según el cual la comunidad fundamentalista parece proceder para lograr el cometido de su empresa resocializadora.

El enfoque, de Galindo, sin embargo, es el fundamentalismo como fenómeno social en interamérica, en consecuencia, no le presta atención a las creencias en sí y cuando dirige su atención a ellas lo hace para resaltar sus consecuencias como argumentos a sus postulados sobre el fundamentalismo.

En su trabajo de investigación Galindo aborda también la cualidad del movimiento, pero su disertar sobre este asunto es más una presentación que un análisis detenido sobre el por qué y el cómo, además, su valoración de los eventos está evidentemente parcializada, pues desde el planteamiento del problema presenta el fundamentalismo como una amenaza.

7.1.2. Rodney Stark

⁴² ver, por ejemplo, la explicación de Karen Amsterong al brote antisemita en el contexto de las cruzadas en *Woly War*, 231-233.

⁴³ Florencio Galindo, *El Fenómeno de las Sectas Fundamentalistas*,

⁴⁴ Wuthnow, "Sociology of Religion," 473.

Es prácticamente imposible abordar el tema del impacto de las creencias religiosas sin hacer mención de Rodney Stark, actual profesor de ciencias sociales en la universidad de Baylor muy conocido por *The Rise of Christianity*⁴⁵ y con más de veintiséis libros sobre sociología de la religión en circulación. Stark, en una colección de al menos cuatro tomos en los que aborda el impacto del monoteísmo,⁴⁶ ha resaltado la disposición que ciertas creencias aderezan para determinados eventos, sin embargo, al igual que Max Weber en la ética protestante,⁴⁷ su atención se dirige a como las creencias disponen el ambiente no a como el ambiente dispone la integración de las creencias.

Ahora bien, aunque su atención se dirige más estrictamente al impacto de las creencias en el ámbito social, en sus trabajos la integración de las creencias religiosas, en el sentido en el que la abordamos en este estudio, no es pasada por alto.

Por más de veinte años Stark estuvo trabajando en la elaboración y refinación de una teoría basada en el concepto de “economía religiosa”⁴⁸ en esta teoría introduce el concepto de “capital religioso” entendiéndolo como el conjunto de prácticas y creencias que forman parte del acervo ideológico del creyente. Cuando el autor usa este concepto en el contexto de la conversión, resalta, junto a otros expertos, que para que una creencia pase a formar parte del arsenal ideológico de un individuo, es de vital importancia que la nueva doctrina se distancie lo menos posible del capital religioso del individuo o comunidad que se pretende alcanzar,⁴⁹ pues de otra manera se dificultaría sustancialmente la aprensión de los modos que se quieren transmitir.

Debemos admitir que, aunque nuestros intereses no nos llevan a abordar el proselitismo religioso, en nuestras consideraciones sobre la conversión seguimos muy de cerca el razonamiento de Stark por considerarlo muy atinado sobre este punto.

7.1.3. Pepe Rodríguez

⁴⁵ Satark, *The Rise of Christianity*.

⁴⁶ Rodney Satark, *Discovering Gad: The origins of the great religions and the evolution of Belief* (New York, Haper One, 2007); Rodney Stark, *One True God: Historical Consequences of Monotheism* (Princeton: Princeton University Press, 2001); Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton: Princeton University Press, 2003); Rodney Stark, *The Victory of Reson* (New York. Randon House, 2005)

⁴⁷ Max Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. (Barcelona: Ed. Península, 1989)

⁴⁸ Ver: Roger Finke and Rodney Stark, *Acts of Faith: Explaining the Human side of Religion* (Berkely: University of California Press, 2000); ver también, para una presentación más íntegra de esta teoría, Rodney Stark, “From church-sect to Religious Economy” in *The Sacred in a Post-Secular Age*, ed. Phillip E. Hammond (Berkeley: University of California Press, 1985), 139-149. Esta teoría es completada por Stark en *Discovering Gad*.

⁴⁹ Ver principalmente los capítulos 3,4 y 7 de Satark, *Discovering Gad*.

En “El poder de las Sectas”⁵⁰, Rodríguez ha elaborado un tipo de guía que concede al lector un acercamiento propedéutico a la influencia de las sectas en diferentes espacios y esferas de la vida social. Aunque este texto es más de carácter explorativo e informativo que explicativo y analítico, la exposición que hace Pepe Rodríguez sobre el tema de las sectas es de suma importancia por poner a la disposición del público, de manera temáticamente organizada, la influencia de las sectas en la sociedad.

Luego de hacer algunas consideraciones preliminares sobre las sectas, el autor nos sumerge sección por sección en el impacto que tienen las sectas en diferentes ámbitos de la existencia de jóvenes, adultos y ancianos; en los canales de financiación, las drogas, el sexo, la política, el poder, etc. Es debido a este muestreo temático que cualquier persona que esté interesado en estudiar el fenómeno de las sectas y sus repercusiones perniciosas en un caso específico, encontrará de gran utilidad este libro.

7.1.4. Aurelio Alonso

El trabajo de Alonso que nos interesa tratar aquí es su estudio sobre las religiones en América Latina y el Caribe⁵¹. Esta obra es contenedora de un conjunto de trabajos sobre estudios socio-religiosos que intentan dar cuenta del cambio en la demografía religiosa latinoamericana y la presencia de la religión en la reconfiguración de las relaciones de poder.

De especial interés para los fines de este estudio es el tercer artículo que versa sobre El campo religioso latinoamericano y caribeño. En este capítulo, el autor presta especial atención a la forma en que la religión está entrelazada con las diferentes esferas de la vida cotidiana en los países del caribe y pone un énfasis marcado a los efectos que la globalización neoliberal tiene en esta relación. Su análisis lo lleva a concluir que la mayor incidencia de la interrelación entre la globalización neoliberal y algunas formas religiosas se deja ver en las coincidencias de sus proyecciones con respecto a los pobres, los desvalidos y la pobreza pues, como es propio de la práctica neoliberal, conciben la desatención de los que no consumen, es decir, de las grandes masas de pobres y desfavorecidos.

7.1.5. Otros

Como los autores descritos arriba, otros han usado la teoría construccionista, estudiado y reflexionado sobre el comportamiento antisocial de ciertos grupos religiosos,

⁵⁰ Pepe Rodríguez, *El Poder de las Sectas* (Barcelona: Grupo Zeta, 1997)

⁵¹ Aurelio Alonso, *América Latina y el Caribe: Territorios Religiosos y Desafíos para el Diálogo* (Buenos Aires: CLACSO, 2008)

identificado el impacto que han tenido ciertas ideas cristianas en la sociedad⁵² y no podemos dejar de mencionar el creciente cuerpo de literatura sobre al tema de la integración en el contexto de fe/aprendizaje.⁵³

Sin embargo, hemos notado un vacío al buscar un estudio que rastree el origen ideológico de los actos perniciosos en el cristianismo, identifique esas ideas y evalúe el papel desempeñado por los niveles de integración de estas en su resultado final y lo mismo puede decirse de un acercamiento erudito a la cualidad de las comunidades y eventos religiosos.

Para nada esperamos que nuestra incursión en estas áreas diga todo lo que hay que decir sobre el tema que abordamos, pero, dada la escasez de estudios como el descrito en el párrafo anterior, es nuestro deseo que las consideraciones presentadas en este estudio constituyan un aporte al tema en cuestión e introduzcan de forma acertada la discusión.

7.2. Las Comunidades Religiosas en la Sociedad.

En la actualidad quienes se disponen a estudiar la interacción entre Religión y Sociedad lo hacen partiendo de distintos campos de teorización (funcionalismo⁵⁴, construccionismo⁵⁵, teoría de la acción racional⁵⁶, entre otros⁵⁷) y recurriendo a metodologías tanto cualitativas como cuantitativas⁵⁸. El resultado de esta pluralidad de abordajes, como es de esperarse, es una literatura muy amplia sobre el asunto.

Debido a esto, en esta sección nos hemos visto obligados a limitar más el radio de nuestras consideraciones sobre el tema y, en vez de tratar la inmensa cantidad de trabajos que de distintas maneras abordan el asunto, nos limitamos a los textos que resaltan las

⁵² Ver por ejemplo Caleb Rosado, "Lessons from Waco," *Ministry* 6, no. 7 (1993): 1-26. Para una presentación más completa del caso de los davidianos.

⁵³ Ver Lionel Matthew, *Sociology: A Seventh-Day Adventist Approach for Students and Teachers* (Berrien Springs: Andrews University Press, 2006), 67-103.

⁵⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, Basic Books Publishers, 1973), 87.

⁵⁵ Peter Berger and Thomas Lokman, *La Construcción Social de la Realidad* (Buenos Aires: Amorrour Editores, 2001)

⁵⁶ Stark, *Discovering God*.

⁵⁷ Wuthnow, "Sociology of Religion," 473. Comenta que, para finales del siglo pasado, solo en los Estados Unidos, podían contarse más de 500 especialistas que clamaban tener un interés profesional en la sociología de la religión.

⁵⁸ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford Press, 2007)

implicaciones de la intervención de la religión en asuntos relacionados con política pública⁵⁹ o del Estado en los asuntos religiosos.⁶⁰

Por lo regular, los autores que dirigen su atención a estos asuntos, dan un lugar prominente al aspecto histórico de los problemas que embisten. Es decir, dan cuenta, en primer lugar, de las circunstancias históricas en las que tuvo lugar una situación que involucrara ambas instituciones y, en segundo lugar, de su trayectoria en el tiempo.

Un ejemplo de esto lo constituye la serie de estudio publicados por la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA).⁶¹ En esta serie de trabajos cada uno de los contribuyentes se basa en su experiencia investigativa para seguirle la pista, en la historia, a la interacción entre ambas instituciones sociales en lo que tiene que ver con la salud, el lugar de la mujer, la educación etc.

Los estudios que se inclinan por este abordaje son sumamente útiles para contextualizar los fenómenos que se observan en las sociedades contemporáneas. Hemos constatado que los textos de este tipo constituyen un contenedor del origen y la historia de la relación Estado-Religión en el país⁶², la región⁶³, e incluso en el continente⁶⁴ que constituya el objeto de estudio del autor del texto en consideración.

Además de esto, debido a su presentación histórica, algunos autores, luego de describir el estado de la relación entre ambas instituciones en un momento o época determinada, resaltan de manera muy atinada la forma en la que la situación ha cambiado en relación con la condición de origen. Pueden encontrarse textos que destaquen como el estado ha pasado de ser un vasallo de la Religión a ser una entidad independiente⁶⁵ o la forma en que la Religión, de ser marginada, ha pasado a convertirse en una influencia

⁵⁹ José Casanova, *Public Religion in the Modern World*. Ver también Pepe Rodríguez, *El Poder de las Sectas* (Barcelona: Grupo Zeta, 1997)

⁶⁰ Dionisio Llamazares Fernández, “El Principio de Cooperación del Estado con las Confesiones Religiosas: Fundamentos, Alcance y Límites,” *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, no. 3 (1989): 199-231.

⁶¹ Enrique Dussel, *The Church in Latin America* (Grand Rapids: Burns and Oates Search Press, 1992.) ver también la página oficial del sitio: “Comisión para el Estudio de La Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe,” CEHILA NET, accedido Agosto 11, 2019, <http://www.cehila.org/home.html>

⁶² Boris I. Bittker, Scott C. Idleman and Frank S. Ravitch, *Religion and the State in American Law* (New York: Cambridge University Press, 2015) Ver también: Zsolt Enyedi and John T.S. Madeley, *Church and State in Contemporary Europe*, (Great Britain: Frank Cass Publishers, 2003)

⁶³ Phillip E. Hammand And David W. Machacek. “Religion and State,” in *The Oxford handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke. (New York: Oxford University Press, 2011), 194-208.

⁶⁴ José Óscar Beozzo, “The Church and the Liberal States (1880-1930)” in *The Church in Latin America*, ed. Enrique Dussel (Grand Rapids: Burns and Oates Search Press, 1992) 153.

⁶⁵ Aernout J. Nieuwenhuis, “State and religion, a multidimensional relationship: Some comparative law remarks,” *I•CON Review*, no. 10 (2012): 157.

terminante a la hora de hablar de política pública.⁶⁶ Este tipo de presentación es importante porque le permite al lector orientarse en cuanto a las diferencias básicas entre el estado actual de la relación entre estas dos instituciones y la condición inicial.

Esto hace de estos trabajos un recurso invaluable para aquellos que pretenden abordar el tema desde un enfoque práctico o teórico pues, dado que suministran el contexto histórico de los fenómenos observados, les ayuda a hacer consideraciones más atinada en especial cuando el tema de discusión son las implicaciones sociales del estado actual de la relación entre las instituciones en cuestión.

Ahora bien, es necesario aclarar que este tipo de abordaje no es tan eficiente cuando se trata de problemas puntuales del presente como son los constantes reportes de pederastia, extorción económica o la intromisión de la Religión en asuntos de política pública. Esto se debe a que estos no son su foco principal ya que, en tanto históricos, por lo regular, no abordan eventos actuales, al menos no con fines explicativos.

En consecuencia, las consideraciones y recomendaciones de este tipo de enfoque se limitan al aspecto decaído de la relación entre estas dos instituciones sociales, es decir, debido a que su disertar gira en torno a la historia de la relación mencionada, las conclusiones de los autores que optan por este tipo de abordaje se concentran, casi exclusivamente, en identificar y mostrar las formas en las que se podría alcanzar una condición ideal teniendo poco que decir sobre problemas puntuales que se observan actualmente en el perímetro religiosa.

A continuación, presentamos los trabajos que consideramos más relevantes para nuestros fines. En esta presentación, cuando nos dispongamos a tratar solo una de las obras de alguno de los autores, la misma será introducida junto al nombre al inicio de la sección. Con esto pretendemos garantizar que el lector sepa exactamente a qué nos referimos y evitar tener que introducirla.

7.2.1. Linda Woodhead

Woodhead ha sido considerada como una de las más respetadas figuras del mundo en materia de estudio de la religión.⁶⁷ El trabajo de L. Woodhead se ha limitado básicamente a los cambios religiosos desde la década de los 80 y de especial interés para nuestros fines

⁶⁶ Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González, *Religión y Política en América Latina: la Utopía como Espacio de Resistencia Social* (Ciudad Universitaria: UNAM-CCyDEL, 2006), 10.

⁶⁷ Martyn Percy. Review of *Religion and Change in Modern Britain* by Linda Woodhead and Rebecca Catto, *Journal of Anglican Studies*, no. 6 (2012): 424, <https://doi.org/10.1017/S1740355312000162>.

es la forma en la que, según ella, la religión interactúa con los agentes de socialización. En *And introduction to Chistianity*⁶⁸ y *Christianity: a Very Short Introduction*,⁶⁹ Woodhead toma como base la forma en que el cristianismo entiende, encarna y se relaciona con el poder para analizar las ideas que se expanden a lo largo de su historia. Este tipo de análisis la lleva a afirmar que durante el tiempo que tiene la iglesia en existencia su proceder ha sido y sigue siendo el resultado de una competencia de poder entre las diferentes formas de cristianismo y sus luchas con la modernidad. Esta declaración es de suma importancia para este estudio pues consideramos con ella que, una de las razones principales para el proceder actual de la religión ante los movimientos separatistas es precisamente esta competencia de poder entre las iglesias cristianas.

En un trabajo más reciente, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving way to Spirituality*,⁷⁰ escrito en colaboración con Paul Heelas, los autores le prestan atención a la cuestión de si los nuevos modelos espirituales están tomando las formas religiosas tradicionales, asunto que los lleva a desembocar en una compleja teoría sobre la secularización y la sacralización.

7.2.2. José Óscar Beozzo, *The Church and the Liberal States* (1880-1930)⁷¹

Por motivo de la conmemoración del 500 aniversario de la implantación del cristianismo en América, la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) ha auspiciado la creación de esta obra basada en la experiencia investigativa de sus contribuyentes. El artículo que nos ha interesado de este volumen pertenece a la primera parte del libro completo y trata sobre asuntos cronológicos a escala de todo el continente.

Este artículo ha llamado nuestra atención porque da cuenta de la forma en que la iglesia en América Latina ha estado involucrada en procesos sociales tanto de conquista como de resistencia. Además de esto, presenta y define la relación religión-estado liberal y hace un rastreo de la relación entre las instituciones en cuestión en el contexto de Latinoamérica. Debe resaltarse también que todo el volumen ha sido diseñado de tal manera

⁶⁸ Linda Woodhead, *An Introduction to Christianity* (New York, Cambridge University Press, 2004)

⁶⁹ Linda Woodhead, *Christianity: A very short introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2005)

⁷⁰ Linda woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving way to Spirituality* (Malden: Blackwell Publishing, 2005).

⁷¹ José Óscar Beozzo, "The Church and the Liberal States (1880-1930)" in *The Church in Latin America 1492-1992*, ed. Enrique Dussel. (Wellwood: Burns and Oates Search Press, 1992), 142-194.

que puede ser usado como material propedéutico para aquellas personas con poco o ningún conocimiento de esta área de la historia de la iglesia cristiana.

7.2.3. Alberto Patiño Reyes, *Libertad Religiosa y Principio de Cooperación en Hispanoamérica*⁷²

En esta obra, el autor, actual profesor de derecho y religión en el departamento de derecho de la Universidad Iberoamericana de México, luego de presentar brevemente los principios que rigen la relación del Estado-Religión, procede a presentar y explicar los avances y retrocesos constitucionales que han reportado el principio de separación por un lado y el de cooperación por otro en 5 países hispanohablantes: Colombia, Perú, Argentina, Chile y México.

De especial interés es que, a manera de introducción, al abordar cada uno de los países mencionados el autor aborda los antecedentes del estado de la cuestión, asunto que es de suma utilidad para enriquecer una mirada sociológica a la estructura y funcionamiento de la discusión actual en torno a la cooperación. El autor concluye resaltando en primer lugar el carácter provechoso de la financiación por parte del estado ya que esto le permite a la religión operar amplia y libremente por un lado y la efectividad de la asistencia religiosa en prisiones, hospitales y fuerzas armadas por el otro. Luego de esto, en segundo lugar, procede a llamar la atención a la evidente necesidad de la creación de proyectos legislativos que favorezcan esta relación y la proteja de posibles perversiones.

7.2.4. Zsolt Enyedi and John T.S. Madeley, *Church and State in Contemporary Europe*⁷³

En este texto se pone a la disposición del público en general los aportes que, en calidad de autores corporativos, nueve especialistas hacen a la discusión sobre la relación estado-religión en la Europa contemporánea. Como es de esperarse de un material como este en la mayoría de los capítulos los autores no se limitan a describir el estado del tema en discusión en Europa, sino que prestan especial atención a las implicaciones y repercusiones que dicho estado representa para el resto del mundo,

Además de introducir al lector en los asuntos más desafiantes que se están levantando en la actualidad en la discusión que se está tratando, cabe mencionar que los editores

⁷² Alberto Patiño Reyes, *Libertad Religiosa y Principio de Cooperación en Hispanoamérica* (Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011)

⁷³ Zsolt Enyedi and John T.S. Madeley, *Church and State in Contemporary Europe* (New York: Roudlege, 2003)

escogieron especialistas de diferentes ramas para tratar el tema de la relación iglesia-estado desde la perspectiva de su especialidad. El resultado de esta amalgama de disciplinas es un trabajo multidisciplinario que proporciona un material de suma utilidad para quienes busquen una visión holística del asunto en cuestión.

7.2.5. Phillip E. Hammand And David W. Machacek, *Religion and State*⁷⁴

Este artículo es un ejemplo de estudio propedéutico a cualquier asunto, en él, un Profesor emérito de estudios sobre la religión de la universidad de California une esfuerzos con el director de operaciones de una reconocida Institución internacional sin fines de lucro para abordar la relación entre Estado y Religión.

De manera escueta, pero de alguna forma rica en contenido, los autores, en primer lugar, abordan el contexto histórico del tema para luego investigar las variaciones que, por región, presenta el objeto de estudio y concluir con un muestreo de las principales áreas de investigación en la actualidad. Dentro de estas áreas se le da un trato especial al tema de la regulación del estado y sus implicaciones para la vitalidad del sector religioso, a la globalización y a la influencia de la religión en las acciones políticas.

7.2.6. Aernout J. Nieuwenhis, *State and Religion, a Multidimensional Relationship: Some Comparative Law Remarks*⁷⁵

En este trabajo el autor se interesa por el enfoque que regularmente se le da a la investigación del derecho comparativo sobre la relación entre el estado y la religión, investigaciones que normalmente se ejecutan bajo el supuesto de separación entre el estado y la religión. En este artículo el autor cualifica este postulado como simplista argumentando que la relación entre estado y religión tiene varias dimensiones.

Luego de esto el autor procede a analizar estas dimensiones, la primera de las cuales es el manejo de los símbolos religiosos por parte del gobierno a través de sus representantes. Como ejemplo de esto el autor alude a los casos en los que un funcionario público muestra sus convicciones religiosas en el contexto del trabajo. La segunda de las dimensiones tratadas aborda minuciosamente el papel que debería desempeñar el estado con respecto a los asuntos religiosos. Acabados estos dos apartados, las tres secciones que restan versan en dirección contraria abordando la influencia de la religión en los asuntos estatales.

⁷⁴ Phillip E. Hammand And David W. Machacek. "Religion and State." in *The Oxford handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke (New York: Oxford University Press, 2011), 194-208.

⁷⁵ Aernout J. Nieuwenhis, "State and religion, a Multidimensional Relationship: Some Comparative Law Remarks." *International Journal of Constitutional Law*, no. 10 (2012): 153-174.

La relevancia de este texto yace en que propone una forma multidimensional de mirar la relación entre estado religión según la cual, el énfasis en la separación pasa a un segundo plano para ceder su lugar a la posibilidad de una relación de doble vía.

7.2.7. Boris I. Bittker, Scott C. Idleman and Frank S. Ravitch. *Religion and the State in American Law*⁷⁶

Este libro es el resultado del trabajo conjunto de tres especialistas en jurisprudencia y religión de las universidades de Yale, Stanford y Michigan State University. En él, los autores ponen a disposición del público una completa y actualizada descripción de la relación entre la religión y el gobierno en los Estados Unidos, desde sus orígenes históricos hasta las leyes y resoluciones modernas.

De especial interés es el abordaje que se da a la historia de las relaciones iglesia-estado, la libertad religiosa y las expresiones de la religión en el gobierno, es por esto que, aunque el texto en cuestión, salvo escasas excepciones, se limita al marco norteamericano, consideramos que es sumamente útil para aquel que busque tener una visión más abarcante de la discusión que gira en torno a la relación Iglesia-Estado.

7.2.8. Krzywicka, Katarzyna & Renata Siuda-Ambroziak (cord), *Política y Religión en América Latina*⁷⁷

Este texto acoge una serie de estudios sobre la relación entre Estado y Religión en América Latina con un énfasis principal en el periodo que ha transcurrido desde la mitad del siglo pasado. El argumento básico del texto en cuestión es que, en la América Latina contemporánea, desde la mitad del siglo XX, se han desarrollado en dos líneas opuestas: por un lado, un proceso consecutivo de la desconfesionalización del Estado, en correspondencia con las tendencias secularizadoras promovidas por el liberalismo, y una serie de “restauraciones” que reconfesionalizan el Estado bajo presión de varios grupos e intereses, ante todo políticos por el otro.

Nuestro interés en esta obra está dirigido específicamente a dos artículos contenidos en ella. El primero escrito por Katarzyna Krywicka, investigadora del departamento de relaciones internacionales de la Facultad de Ciencias políticas de la Universidad María Curie-Sklodowska, versa sobre la reacción de la iglesia católica frente a la Crisis

⁷⁶ Boris I. Bittker, Scott C. Idleman and Frank S. Ravitch. *Religion and the State in American Law* (New York: Cambridge University Press, 2015)

⁷⁷ Krzywicka, Katarzyna & Renata Siuda-Ambroziak, cord., *Política y Religión en América Latina* (Artyleryjska: Editorial de la Universidad de María Curie-Sklodowska, 2017)

venezolana. El segundo es escrito por Marta Zunanna de la Facultad de Derecho y Administración de la Universidad Cardenal Stefan Wyszynky, este artículo aborda los acuerdos entre el estado y confesiones religiosas distintas a la católica.

El primero llamó nuestra atención porque constituye un ejemplo de cómo aplicar el argumento básico de los autores a un problema puntual del presente. El segundo, porque da cuenta de un sector hasta cierto punto descuidado en las discusiones sobre la relación Iglesia-Estado.

7.2.9. José Casanova, *Public Religion in the Modern World*.

Entre los postulados más aceptados de la sociología de la religión solía erigirse el que sustentaba la secularización argumentando que la religión perdía fuerza en la medida en que las personas se hacen más racionales y confían más en los supuestos de la ciencia. En este libro José Casanova no solo refuta con éxito esta teoría, sino que la reformula de tal manera que explique satisfactoriamente el fenómeno del reavivamiento reportado en la segunda mitad del siglo pasado. El autor hace esto trazando una distinción entre tres tipos distintos de la teoría de la secularización y a la luz de ellos analiza la intervención de la iglesia en asuntos de política pública.

Además de esto, en este texto el autor resalta los roles que pueden desempeñar las religiones en la esfera pública de las sociedades modernas cambiando radicalmente la comprensión que hasta entonces era dominante en la sociología sobre el papel que desempeña la religión en la construcción en curso del mundo moderno. Casanova utiliza el término “desprivatización” para aludir al reencuentro religioso en la esfera pública, un encuentro que desafió las suposiciones de larga data sobre la relación entre la secularización y la modernidad.

8. Definición de Términos

En este apartado nos disponemos a presentar el significado general que le damos a algunos términos que entendemos son de importancia capital en este estudio. Con esto perseguimos aclarar el sentido en que se utilizan estas palabras o conceptos en las páginas siguientes, para garantizar así, que el lector conozca perfectamente el significado con el cual han de utilizarse a través de toda la investigación.⁷⁸

⁷⁸ Mario Tamayo y Tamayo, *Serie Aprende a Investigar: El Proyecto de Investigación Modulo 5*, (Bogotá: Orfeo Editores LTDA, 1999), 79.

Hemos tomado la decisión de incluir este apartado debido a que entendemos que la irradiación del proyecto que nos disponemos a presentar, en tanto interdisciplinario, se extiende a varias ramas del saber y, por lo tanto, consideramos indispensable un acuerdo, desde el principio, en cuanto a la terminología básica que ha de ser empleada y su significación para eximirnos así de caer en lo que podríamos llamar “babelismo lingüístico”⁷⁹.

A continuación, presentamos en orden alfabético el sentido en el que usamos algunos términos que consideramos capitales para este estudio.

8.1. Culto

El término culto se ha convertido, desde la última parte del siglo XX, en uno de los conceptos más controvertidos en las ciencias sociales.⁸⁰ Originalmente el término había sido empleado para significar una actividad centrada en un objeto de culto, pero en 1932 Howard Becker, en *Systematic Sociology*,⁸¹ intercambió el término culto por misticismo. Esto resultó en un cambio influyente en la designación sociológica del culto como un tipo particular de grupo religioso en lugar de referirse solo a la estructuración de las actividades de adoración en todas las religiones.⁸²

Hoy los sociólogos usan el concepto para identificar un tipo particular de grupo religioso residual que se encuentra fuera de los límites de una organización religiosa reconocida. Este es el sentido en el que se utiliza el término en este estudio.

8.2. Evento Religioso

Definimos evento religioso como todo acontecer en el que las personas implicadas, sin importar su cuantía, tienen el fin común de honrar un precepto o ideología de carácter religioso.

8.3. Fundamentalismo

En términos generales, el fundamentalismo es una etiqueta que se refiere a la tendencia generalizada en las sociedades actuales y prácticamente en todas las religiones⁸³

⁷⁹ Mario Tamayo y Tamayo, *El proceso de la investigación científica*, 4ed. (Balderas: Editorial Limusa, 2003) 92.

⁸⁰ Gary Shepherd, “Cults: Social Psychological Aspects,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 884.

⁸¹ Howard Becker, *Systematic Sociology. On the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese* (New York: John Wiley, 1932)

⁸² Shepherd, “Cults: Social Psychological Aspects,” 885.

⁸³ León Rodríguez Zahar, “El fundamentalismo Religioso y el Estado en el siglo XX,” *Revista Mexicana de Política Exterior*, no. 5 (1996): 244.

a reclamar la naturaleza anormal de un texto sagrado y sostener que este es una estrategia racional para la acción social instrumental. Con esta, las instituciones fundamentalistas buscan reconstruir la solidaridad orgánica por considerarla en peligro debido al relativismo, el secularismo y la debilidad del eclipse de la función social de integración de la religión.⁸⁴

8.4. Integración

Como ya se indicó en la sección dedicada a la revisión literaria, el término integración ha recibido su merecida atención por parte de los expertos. También hemos resaltado que la acepción usada en estos abordajes no es a la que nos referimos en este estudio donde lo que pretendemos aprender es la integración de creencias y no lo que es conocido en los círculos académicos como integración social.

Es por esto que, en este apartado, para evitar la redundancia, no profundizaremos en otros acercamientos si no que, nos limitaremos a presentar nuestra apreciación del término para luego desvelar las razones y bases teóricas de nuestra apreciación del asunto.

Definimos Integración como el proceso mediante el cual una creencia pasa a formar parte de un todo.

Sobre esta definición debemos hacer varias aclaraciones:

- i. Que una creencia tenga un alto grado de integración no implica necesariamente que el individuo o sociedad la ha aprendido y es consciente de ella. Es decir, una creencia puede pasar a formar parte de un acervo ideológico por concepto de su conformidad con este, sin que los sujetos intervengan en este proceso e incluso sin que sean conscientes de él.
- ii. El proceso mediante el cual un individuo aprende una creencia y la hace subjetivamente significativa para él es denominado internalización. Ha este proceso nos remitimos en el capítulo siguiente.
- iii. Las condiciones para fomentar o entorpecer la integración de una creencia determinada generalmente están dadas y pueden ser agenciadas tanto por agentes internos como externos a la comunidad o persona objeto de la integración.

Nuestra apreciación del término tiene una muy estrecha relación con los abordajes que en sus trabajos hace Max Weber bajo el concepto de grados de penetración. Según él, la tensión entre la ética religiosa y el mundo depende de la conformidad sistemático-racional

⁸⁴ Enzo Pace, "Fundamentalism," *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 1813.

de los puntos de vista de la ética religiosa y, de esta manera, la ética religiosa tiene grados de penetración muy diferentes en la esfera del orden social. Es decir, habrá un alto grado de penetración siempre que haya una relación global con sentido entre el modo de vida de una sociedad o individuo, por un lado, y el objetivo de la salvación religiosa, por el otro. Esto lleva a Weber a afirmar que la ética religiosa es elástica y en su adaptación y penetración, no solo es decisiva las diferentes formas en las que puede manifestarse, sino sobre todo la actitud básica respecto al mundo.⁸⁵

Es así como en este estudio, una o varias creencias pueden reportar diferentes grados de penetración dependiendo de la conformidad de estas con la visión de mundo que tenga la sociedad o el individuo al que estén dirigidas.

Tomamos la decisión de referirnos a este proceso en términos de integración y no de penetración, porque el proceso al que nos referimos implica el pasar a formar parte de un todo y, en este sentido, consideramos que la palabra Integración es más atinada. Decimos esto debido a que el énfasis del término penetración está en la acción de penetrar y no en la naturaleza de lo que se penetra⁸⁶; en el caso de la palabra Integración, el énfasis está en el todo del que se pasa a formar parte⁸⁷ aludiendo necesariamente a la naturaleza de las cosas que han de integrarse.

8.5. Prácticas Exacerbáticas

En la actualidad el comportamiento antisocial en sociología es abordado con el concepto desviación. Sin embargo, como tal, el comportamiento desviado siempre es contextualizado en su entorno socio-normativo, estando siempre sujeto a un amplio margen de relatividad. De hecho, como han destacado las teorías sociológicas subculturales, se considera que las conductas antisociales podrían ser desviadas desde un punto de vista, y, sin embargo, no ser inaceptables ni desviadas desde la perspectiva de algunos de los subsistemas socioculturales que la integran.⁸⁸

⁸⁵ Max Weber, *Sociología de la Religión*, coord. Enrique Gavilán (Madrid: Editorial Aka. 2012), 263 - 264.

⁸⁶ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, s.v. "Penetrar," accedido en Agosto 18, 2019, <https://dle.rae.es/?w=penetrar>.

⁸⁷ Diccionario Inverso de la Real Academia Española, s.v. "Integración," accedido Agosto 19, 2019, <https://dirae.es/palabras/integraci%C3%B3n>.

⁸⁸ Elena de la Peñan Fernández, "Conducta Antisocial en Adolescentes: Factores de Riesgo y de Protección" (Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010), 18.

Es debido a esta dificultad que presenta el término desviación que hemos optado por recurrir a un término o construcción sintáctica que nos permita aludir puntualmente los problemas que hemos de tratar en el presente estudio.

Queremos en primer lugar restringir el término práctica debido a que sus diferentes acepciones han hecho de este un vocablo polisémico. Definimos práctica como el acto que, siguiendo ciertos delineamientos, se lleva a cabo habitual o premeditadamente. El verbo exacerbar es un término más restringido y aquí le damos el uso que generalmente se le da en los círculos médicos, esto es, agravar la cualidad de indeseable en algo.

Puestos de esta manera el significado de los términos que estamos usando aquí, por separado, es claro y al menos en sentido práctico no son motivo de discusión. Ahora bien, cuando el término exacerbar es yuxtapuesto, como adjetivo calificativo, a la palabra práctica su significado conceptual se vuelve un tanto espinoso pues esta unión genera de inmediato preguntas que ya son motivo de mucho debate. En esta ocasión nos concentraremos en responder una de estas preguntas: ¿Qué hace de una práctica algo reprochable? entendiendo que una vez este claro esto quedara elucidado lo que a nuestro entender es la exacerbación de una práctica.

En su estudio sobre el estigma Ervin Goffman se dedicó a indagar los fundamentos de la estigmatización y, en la tarea, desarrolló una teoría del estigma tribal de la raza, la nación y la religión que resulta de suma utilidad para nuestros fines.

Para Goffman, el estigma tribal constituye uno de los tres tipos principales, los otros dos son: abominaciones del cuerpo, es decir, las diversas deformidades físicas, como la extrema fealdad y la discapacidad física; y las manchas del carácter, como el trastorno mental, la homosexualidad, el alcoholismo, el comportamiento político radical y la deshonestidad. Según el del otro lado están aquellos que se refieren a ellos mismos como “nosotros”, queriendo decir los normales, personas que no tienen el rasgo estigmatizador y que ejercen variedades de discriminación.⁸⁹

Es basado en este razonamiento que Goffman dice que el estigma es la situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social.⁹⁰ Aquí queremos resaltar que este estado de inhabilidad para ser aceptado en la sociedad puede ser suscitado por cualquiera de los tipos antes mencionados.

⁸⁹ Erich Goode, “Collective Deviance,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 583.

⁹⁰ Ervin Goffman, *Estigma la Identidad Deteriorada* (Buenos Aires: Amorrourtu Editores, 2006), 7.

Goffman aclara que es la sociedad quien establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los términos de cada una de estas categorías.⁹¹ En consecuencia, lo que es reprochable para una comunidad informal, no lo es necesariamente para la otra ya que esta otra bien puede decidir que no lo sea. Es por esto que un individuo puede encontrarse estigmatizado por una comunidad informal y pertenecer por el mismo objeto de su estigmatización a otra organización formal proveyéndole esta última de un nuevo “nosotros”.⁹²

La realidad, sin embargo, no es tan ecuánime como puede sugerir el párrafo anterior. A la hora de operar la tipificación, establecer las distintas categóricas y determinar que ha de ser percibido como corriente o natural, hace su aparición una clase que, por alguna razón que no es el objeto de este análisis, se haya en un estado más aventajado que el de los demás y, por su posición, trata de someter sus conciencias.

El éxito de esta clase dominante da lugar a una clase que, en el pensamiento Foucaultiano, es conocida como sujetos sujetados, es decir, el sujeto cuya subjetividad ha sido sujeta.⁹³ Según Foucault el sujeto puede encontrarse sometido por otros o a su propia identidad, pero cualquiera sea el caso, éste se halla ligado a una estructura,⁹⁴ a algo que lo aprisiona, lo contiene, lo posee y lo mantiene así a través de las tres tecnologías del poder.⁹⁵

Lo dicho hasta ahora podría llevarnos a sostener que la cualidad de correcto o inapropiado no es más que el resultado de una de dos cosas: una imposición administrada por los poderosos otros, por un lado, o una objetivación social por el otro. Sin embargo, aunque no negamos que muchas de las tipificaciones del mundo social son el resultado de una de estas dos variables o de las dos, tenemos nuestras reservas en cuanto a aplicar radicalmente este razonamiento.

La primera de estas posibles conclusiones podría llevarnos a satanizar las relaciones de poder, razonamiento que desembocaría en un tipo de anarquismo. No obstante, debe tomarse en consideración en primer lugar, que el hombre no está solo en el cosmos sino que

⁹¹ Ibid., 11-12.

⁹² Ibid., 53.

⁹³ Liliana Vásquez Rocca, “Microfísica del Poder y Biopolítica en Foucault: Posibles Correspondencias con las Antropotecnias y Heterotopías en la Hiperpolítica Sloterdijkiana,” *Eikasia. Revista de Filosofía* 46, no. 9 (Noviembre 2012): 170, <http://www.revistadefilosofia.org/46-09.pdf>.

⁹⁴ Michel Foucault, “El Sujeto y el Poder,” *Revista Mexicana de Sociología* 50, no. 3 (Julio – Septiembre 1988): 7, https://www.jstor.org/stable/3540551?seq=1#page_scan_tab_contents.

⁹⁵ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires : Siglo XXI Editores, 2002), 138. Foucault explica que partir del siglo XIX tuvo lugar un fenómeno absolutamente fundamental: el engranaje, la imbricación de dos grandes tecnologías de poder: la que tejía la sexualidad y la que marginaba la locura. ver: Michel Foucault, *Microfísica del Poder* (Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1979), 155.

es fundamentalmente de la historia que ha construido en sociedad con otros y, en segundo lugar, que cada uno de los discursos que se plantean en esa construcción histórica traen consigo sus propias estrategias y soluciones sobre el acontecer humano.⁹⁶ Por lo tanto, las relaciones de poder pueden ser vistas como el instrumento necesario para administrar estas estrategias y soluciones en las sociedades humanas y no necesariamente como formas de opresión.

En este sentido, Foucault, después de indicar que entiende por relaciones de poder algo distinto de los estados de dominación, insiste en que no está interesado en que se le atribuya la concepción de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio para la libertad⁹⁷ pues, como ya había aclarado en un texto anterior, mientras en las relaciones de poder es posible la libertad, “la relación de dominación tiene tanto de «relación» como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar.”⁹⁸

Según Foucault, la liberación abre un campo a nuevas relaciones de poder que hay que controlar mediante prácticas de libertad dado que, si bien la libertad es la condición ontológica de la ética, la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.⁹⁹ Es decir, para garantizar la perpetuidad de la libertad, es necesario erigir mecanismos de control social que supriman todo atentado contra la libertad común. De esta manera, como ya lo indicara Hobbes, seres humanos libres, mediante prácticas de libertad, sientan las bases para diferentes formas de relaciones de poder que dirigen las acciones al beneficio común.¹⁰⁰

La segunda de las conclusiones referidas puede llevarnos a considerar el juicio emitido sobre una práctica con suma relatividad, desproveyéndolo así de valor moral alguno y considerándolo como mera expresión de la preferencia personal o cultural de quien o quienes lo emiten.

Sobre este asunto hay una discusión muy acalorada en los círculos académicos que se ocupan del tema de la moral. En la actualidad, este tema presenta serios desafíos debido al estado de inestabilidad del mundo contemporáneo. Nos referimos en concreto, al estado de inestabilidad evocado por los cambios drásticos sobre los principios, normas y sentencias que nos acompañan al momento de juzgar; estos cambios, a su vez, han sido ocasionados

⁹⁶ Jesús Alonzo Burgos, “Sobre el gobierno de la maquina, dioses, reyes y sabios” *Revista de Bioética y Derecho*, no. 21 (Enero 2011): 4.

⁹⁷ Michel Foucault, *Hermenéutica del Sujeto* (La Palta: Editorial Altamira, 1996), 109, 128.

⁹⁸ Foucault, *Microfísica*, 17.

⁹⁹ Foucault, *Hermenéutica*, 95-98.

¹⁰⁰ Thomas Hobbes, *Leviatán o la Invención Moderna de la Razón* (Madrid: Editorial Nacional, 1980), 73-74.

por la interacción constante que gracias a la globalización hay entre sociedades diversas y plurales.¹⁰¹

Además del estado de inestabilidad al que hemos hecho referencia en el texto anterior, uno de los desafíos más importantes que debe enfrentar el investigador al adentrarse en este campo minado es el carácter multidisciplinario de la discusión. Esto es así debido a que, desde hace unas décadas, la comprensión del desarrollo moral y sus posibles implicaciones en diferentes ámbitos de la vida constituye un campo de investigación bastante relevante para distintas ciencias humanas: filosofía, sociología, psicología y pedagogía, entre otras.¹⁰²

Al momento de abordar el asunto los expertos en la materia establecen, en primer lugar, la tipificación del juicio, resultando esto en dos tipos de juicio: el empírico y el moral. El juicio empírico es aquel que puede ser verificado por observación empírica¹⁰³. El juicio moral puede ser definido como la actividad, capacidad o la virtud de pensar si algo tiene un atributo moral. La cosa evaluada puede ser una acción, persona, institución o estado de cosas, y el atributo puede ser general (como la rectitud o la maldad) o específico (como la lealtad o la injusticia).¹⁰⁴

En la arena de las ciencias humanas y sociales, la discusión en torno al juicio moral es mucho más acalorada que la que circunda el juicio empírico. Tres escuelas principales dominan la arena, a saber, el objetivismo moral¹⁰⁵, el relativismo moral¹⁰⁶ y el anti-realismo moral o emotivismo¹⁰⁷. Cada una de estas escuelas, como es lo habitual, tiene sus fortalezas y debilidades de manera que, aunque entre los filósofos de diferentes mentes puede

¹⁰¹ José Salvador Arellano Rodríguez, “De la filosofía moral a la filosofía moral aplicada: el paradigma bioético” *Cirujano General*, Vol. 35 (Abril-Junio 2013): 131.

¹⁰² Iván Alfonso Pinedo Cantillo, “El Factor Emocional en la Construcción del Juicio Moral: Una Trayectoria desde Kohlberg al Horizonte de la Filosofía Experimental Y la Neurociencia Cognitiva,” *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 10, no. 32 (2015): 15, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6612102.pdf>.

¹⁰³ Victor Kumar, “The Empirical Identity Of Moral Judgement,” *The Philosophical Quarterly* 66, no. 265 (March 2016): 783.

¹⁰⁴ Garret Cullity, “Moral Judgement,” *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor and Francis, May 28, 2019, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/moral-judgement/v-2>.

¹⁰⁵ Shaun Nichols, “After Objectivity: An Empirical Study Of Moral Judgment” *Philosophical Psychology* 17, no. 1 (2004): 3-26, <https://doi.org/10.1080/0951508042000202354>. Ver también Geoff Sayre-McCord, “Moral Realism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, June 6, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/>.

¹⁰⁶ Gowans, Chris, “Moral Relativism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, June 6, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>.

¹⁰⁷ Richard Joyce, “Moral Anti-Realism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, June 7, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-anti-realism/>.

encontrarse cierto tipo de acuerdo en torno a un punto importante del juicio moral¹⁰⁸, es realmente complejo determinar cuál de las teorías es más plausible.

A principios del año en curso la Sociedad de Personalidad y Psicología Social publicó en una de sus revistas académicas un estudio en el que se hacía una revisión a las investigaciones empíricas sobre psicología (social) de la moralidad desde 1940 hasta 2017. En esta investigación, basados en la revisión de 1.278 artículos de investigación publicados, los autores señalaron que:

“Tal como están las cosas, diferentes líneas de investigación parecen ser impulsadas por diferentes preguntas y enfoques empíricos que no se conectan con un enfoque común o agenda de investigación. Esto hace que sea difícil sacar conclusiones resumidas, integrar diferentes conjuntos de hallazgos o trazar vías importantes para futuras investigaciones.”¹⁰⁹

Fue la conciencia de un escenario como el descrito en la cita anterior lo que llevó a Hooker, poco más de un año antes de la publicación del artículo antes citado, a señalar que:

“Al tratar de decidir cuál de las teorías morales rivales nos parece más plausible, debemos determinar, entre otras cosas, cuán bien estos rivales son coherentes con nuestras convicciones morales más seguras sobre los principios morales y sobre tipos de casos más o menos específicos.”¹¹⁰

Es siguiendo el razonamiento de Hooker que, basados en la observación del campo de estudio, sin negar la influencia del consenso social¹¹¹ ni la intervención de los poderosos otros para establecer lo que es apropiado o inapropiado, sostenemos que existen prácticas objetivamente inapropiadas y que por lo tanto deben ser evitadas.

Utilizamos la expresión “existen prácticas” para resaltar que no todas lo son, de esta manera pretendemos distanciarnos del objetivismo y aun del realismo moral, única versión prominente del objetivismo en la filosofía contemporánea. Hacemos esto porque entendemos que también existen juicios morales que son totalmente dependientes de la cultura y aun del espacio temporal en el que se lleven a cabo dentro de determinada localidad

¹⁰⁸ Nichols, por ejemplo, ha resaltado que entre los filósofos analíticos de diferentes mentes sobre el estado de la objetividad moral encontramos una importante isla de acuerdo sobre la visión del sentido común: tanto los objetivistas como sus oponentes pueden estar de acuerdo en que el sentido común está comprometido con la objetividad moral. ver: Shaun Nichols, “After objectivity,” 7.

¹⁰⁹ Naomi Ellemers, Jojanneke van der Toorn, Yavor Paunov and Thed van Leeuwen, “The Psychology of Morality: A Review and Analysis of Empirical Studies Published From 1940 Through 2017,” *Personality and Social Psychology Review* 00, 0 (jun 2019): 2, <https://doi.org/10.1177/1088868318811759>.

¹¹⁰ Brad Hooker, “What Makes a Judgement a Moral Judgement,” *Journal of Political Theory and Philosophy* 1, no. 1 (2017): 98, <http://centaur.reading.ac.uk/74596/>.

¹¹¹ Por consenso social nos referimos al grado de acuerdo social sobre si un acto propuesto es bueno o malo; correcto o incorrecto. Ver: Scott J. Reynolds and Tara L. Ceranic, “The Effects of Moral Judgment and Moral Identity on Moral Behavior: An Empirical Examination of the Moral Individual”, *Journal of Applied Psychology* 92, no. 6 (2007): 1611.

ya que “el contexto influye fuertemente en las creencias morales que se aplican en una situación dada.”¹¹²

Sin embargo, para nada aprobamos ninguna de las manifestaciones del relativismo moral absoluto que es pregonado en algunos círculos, y mucho menos el emotivismo por considerarlo carente de la objetividad que aporta el objetivismo y del significado situado que surte el relativismo haciendo de lo moral algo totalmente dependiente de la subjetividad del individuo¹¹³.

No es nuestro interés plasmar aquí una teoría nueva en torno al tema de la moral, en primer lugar, porque no es el objeto de este estudio y en segundo lugar porque sostenemos que lo hasta ahora expuesto dista mucho de sentar las bases para tal cosa. Nuestro interés se limita más bien, a hacernos de una definición de práctica inapropiada que nos permita, tomando como base las consideraciones presentadas y haciendo justicia a la discusión actual, conducir al lector de forma puntual y objetiva a lo que queremos decir.

Con estos fines hemos decidido hacer hincapié en la dualidad que, a la hora de hablar de juicio, puede tener la tipificación de una práctica, es decir, la posibilidad de que una práctica pueda ser, a la vez, objeto del juicio empírico y el juicio moral. Esto es posible debido a que las prácticas tienen sus respectivas consecuencias y cuando estas afloran se hace posible emitir un juicio empírico que contraste lo que las personas tienen que hacer moralmente con lo que realmente hacen.¹¹⁴

Hacemos hincapié en este asunto debido a que en este estudio nos disponemos a adentrarnos en la demarcación religiosa donde es bien sabido que el juicio moral está altamente condicionado por la autoridad eclesiástica y el consenso social está basado más en la apreciación escriturística que en la observación empírica. Decimos esto debido a que entendemos que el poder pastoral que aspira a la dirección de la conciencia¹¹⁵ puede haber

¹¹² Daniel M. Bartels, Christopher W. Bauman, Fiery A. Cushman, David A. Pizarro, and A. Peter McGraw, “Moral Judgment and Decision Making,” In *The Wiley Blackwell Handbook of Judgment and Decision Making*, ed. Gideon Keren and George Wu (Chichester: Wiley, 2015), 480. Ver también Dennis L. Krebs and Kathy Denton, “Explanatory Limitations of Cognitive-Developmental Approaches to Morality,” *Psychological Review of the American Psychological Association* 113, no. 3 (2006): 675. En este texto los autores han tratado de demostrar que, para comprender la moralidad, debemos comprender cómo evolucionaron los mecanismos mentales que dan lugar a juicios morales, emociones morales y comportamientos morales, cómo cambian con el desarrollo y cómo se activan en contextos de la vida real.

¹¹³ Xu Zhixing, “Integrating moral identity and moral judgment to explain everyday moral behavior: a dual-process model” (Ph. D Diss., Hong Kong Baptist University, Hong Kong, 2014), 37.

¹¹⁴ Nora Heinzlmann, Giuseppe Ugazio and Philippe N. Tobler, “Practical implications of empirically studying moral decision-making,” *Frontiers in neuroscience* 6, no. 94 (jul. 2012): 4-5, doi:10.3389/fnins.2012.00094.

¹¹⁵ Foucault, *Hermenéutica*, 28.

perdido influencia en algunas de las religiones actuales, pero ciertamente no ha desaparecido¹¹⁶ y, por otro lado, las religiones que consideran sus textos sagrados como palabra de Dios y, en tanto palabra de Dios verdad absoluta, van en crecimiento.

Siendo este el caso, consideramos de suma importancia resaltar que el juicio moral sobre una práctica religiosa no siempre es conforme con el juicio empírico de la misma.¹¹⁷ Los miembros de una comunidad religiosa pueden estar totalmente convencidos de la virtud que hay en vender todo lo que tienen para darlo a los pobres mientras que, por otro lado, ellos mismos vendrían a ser pobres, de manera que empíricamente el acto constituye un perjuicio aunque moralmente estos consideren que la extrema pobreza les posiciona en una condición espiritual más elevada.

Con estas declaraciones, sin embargo, no pretendemos negar que las personas aprendan de sus experiencias las cuales los llevan a alterar sustancialmente sus concepciones de lo que es moral y lo que no lo es. En este sentido sostenemos, junto a Dreyfus y Dreyfus, que “el desarrollo de la moralidad es el resultado de la experticia alcanzada al enfrentar diferentes situaciones dilemáticas, y no del cambio en las estructuras del juicio moral.”¹¹⁸ No obstante aquí nos concentramos en los eventos que consideramos como prácticas no en los procesos mentales que se pueden estar llevando a cabo durante el transcurso de ellas.

Basados en estos miramientos, cualificamos una práctica como inapropiada, inaceptable o censurable cuando *sin que haya constancia de la superioridad de sus beneficios*, en sus efectos, esta *constituye un perjuicio para el usuario* de la práctica o, cualquiera sea el caso, *una invasión nociva a la individualidad de sus contiguos*.

De acuerdo con esta fórmula, la renuencia de algunas comunidades religiosas a la transfusión de sangre¹¹⁹, por ejemplo, sería una práctica censurable porque, ante la ausencia

¹¹⁶ Para un repaso de la influencia de las religiones y los pastores que las dirigen en sus congregaciones y en las sociedades modernas, ver Mario Javier Cuevas Henríquez, “Calidad de vida, desarrollo personal y profesional de los pastores protestantes” (PhD diss., Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2017), 40-60, <http://eprints.ucm.es/46765/1/T39661.pdf>.

¹¹⁷ Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology: In defense of Biblical Christianity* (Phillipsburg: Presbyterian And Reformed Publishing, 1969), 13.

¹¹⁸ Helbert L. Dreyfus & Stuart E. Dreyfus, “From Socrates to expert systems: The limits of calculative rationality,” en *Interpretive social science: A second look*, ed. P. Rabinow & W. M. Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1987), 327-350, citado en Eduardo Aguirre Dávila, “Aproximación pragmática a la teoría del juicio moral, desde la crítica a Kohlberg” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 7, no. 2 (Especial jul-dic 2009): 1283.

¹¹⁹ Ver para una presentación y apologética médica de la posición de los Testigos de Jehová: Besio R. Mauricio y Besio H. Francisca “Testigos de Jehová y transfusión sanguínea. Reflexión desde una ética natural” *Revista chilena de obstetricia y ginecología* 71, no. 4 (2006): 274-279.

casi absoluta de beneficios empíricos, los perjuicios son exponenciales pudiendo esto causar la muerte del paciente, quien, además, no accede a permitir que salven su vida por la fuerza de coerción que, invadiendo nocivamente su individualidad, ejercen sus correligionarios.¹²⁰

De acuerdo con esta definición, una práctica religiosa inapropiada se exagera cuando los niveles de beneficio decrecen mientras que por otro lado los niveles de perjuicio y asalto a la individualidad foránea crecen. Las comunidades carismáticas que abarrotan Latinoamérica son muy útiles para ilustrar este asunto.

En la mayoría de estas casas de culto las personas son sometidas a un ambiente cargado de sensacionalismo en el cual se les lleva a despojarse de sus posiciones y muchas otras cosas. Pero en algunas comunidades el espectáculo es motivo de indignación para quien no está acostumbrado a ver esto, pues las personas, argumentando estar poseídas por el espíritu, se auto-maltratan golpeándose con los muebles de la iglesia sin provecho alguno. En el primero de los casos, la práctica censurable es renunciar a la razón para hacer cosas sin sentido que solo reportan pérdida, el segundo de los casos es una exacerbación de lo que se reporta en el primero.

Además de señalar a lo que queremos referirnos con prácticas exacerbáticas en esta definición hemos tratado de puntualizar que estas prácticas no están cimentadas en el vacío, sino que encuentran su origen en otras que, sin que se consideren necesariamente como objetables, constituyen las bases para las que sí lo son.

8.6. Previsión

En este apartado buscamos establecer una diferencia marcada entre los verbos *predecir* y *prever* rechazando así la tendencia ostentada por algunos diccionarios filosóficos a considerar sinónimo su significado conceptual.¹²¹ Para nuestros fines hemos preferido adherirnos a la definición provista en el diccionario de la lengua española donde el verbo *prever* es definido como la acción de “Conjeturar por algunas señales o indicios lo que ha

¹²⁰ Julio M. Lázaro, “Los Testigos de Jehová no Podrán Oponerse a las Transfusiones a sus Hijos”, *El País*, Octubre 6, 2012, https://elpais.com/sociedad/2012/10/05/actualidad/1349469630_361762.html.

¹²¹ Varios diccionarios filosóficos concuerdan en que la previsión científica consiste en la Predicción de fenómenos de la naturaleza y de la sociedad no observados ni establecidos aun experimentalmente basada en la generalización de datos teóricos y experimentales y en la consideración de las leyes objetivas del desarrollo. (ver, V.I. Rosental “Previsión Científica” *Diccionario filosófico*, ed. M. M. Rosental & P. F. Iudin (Monte Video: Ediciones Pueblos Unidos, 1965) 373. Ver también Ivan T. Frolov, “Previsión Científica” *Diccionario de Filosofía*, Tradu. O. Rasincov (Moscú: Editorial Progreso, 1984) 346.) en otros diccionarios, Rosental y Iudin, aunque no refieren directamente la palabra predicción, definen la previsión de la misma forma y argumentan que solo el conocimiento de las leyes objetivas que rigen el desarrollo de la realidad permite este tipo de acción científica. Ver Pavel F. Iudin, “Previsión Científica” *Diccionario filosófico Marxista* ed. M. M. Rosental & P. F. Iudin (Monte Video: Ediciones Pueblos Unidos, 1946) 245.

de suceder.”¹²² Mientras que *predecir* es definido como el acto de “Anunciar por revelación, conocimiento fundado, intuición o conjetura algo que ha de suceder.”¹²³ Es a partir de este acercamiento semántico que construimos nuestra apreciación conceptual de los términos.

Nuestro énfasis está en que mientras el acto de predecir, por un lado, supone un conocimiento fundado que precede la acción social y cuya procedencia es externa al objeto al que se dirige, en tanto que el “experto” puede remitirse a las leyes preestablecidas para conjeturar, lo que sucederá sin la necesidad de detenerse en la subjetividad de quienes conforman la sociedad a la cual están dirigidas sus predicciones. Prever, por otro lado, sugiere la observación y análisis de las señales e indicadores que va dejando la acción social a su paso para, sobre ese rastro, hacer conjeturas en cuanto a lo que puede llegar a ser. De esta manera cuando se predice se da a conocer lo que está preestablecido que suceda, mientras que cuando se prevé se da a conocer lo que, por lo que se ve, es más probable que suceda.

La ventaja principal de establecer esta diferencia radica en que, al usar palabra prever en contraposición con predecir, se le permite al investigador o teórico hacer justicia a la cualidad cambiante de las sociedades humanas ya que, dado que el acto de prever, como es planteado aquí, encuentra su base en seguirle la pista a la acción social, la previsión puede cambiar siempre que el curso de acción de la comunidad observada cambie.

Otra ventaja de este uso de la palabra prever es que, por un lado, nos permite distanciarnos de aquellos que, enfatizando la importancia de la explicación y la predicción sobre la interpretación o la comprensión, mantienen la posición de la unidad de la ciencia, aferrándose recalcitrantemente al interés, a nuestro entender necio y fútil, de equiparar los postulados de las ciencias sociales a los de las ciencias naturales.

Por otro lado, este uso del término no nos permite caer en un interpretativismo¹²⁴ radical que considere improbable todo tipo de afirmación sobre una acción futura y, argumentando que tal afirmación no tendrá una relación con la evidencia como la que es característica en las predicciones científicas, concluye que el estudio del comportamiento humano es más parecido a la filosofía que a la ciencia.¹²⁵

¹²² “Prever,” Diccionario de la lengua española, visto en Julio 6, 2019, <https://dle.rae.es/?id=U9agqZR>.

¹²³ “Predecir,” Diccionario de la lengua española, visto en julio 6, 2019, <https://dle.rae.es/?id=TxGD9Hv>.

¹²⁴ Ver el planteamiento de Clifford Greertz sobre la teoría Interpretativa de la cultura en Clifford Greertz, *La Interpretación de las culturas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2003), 19-40.

¹²⁵ Peter Winch, *Ciencia Social y Filosofía*, 2nd ed. (Madrid: Amorrortu Editores, 1958), 93.

Obviamente, una revisión literaria sobre el debate en torno a la predicción científica en las ciencias sociales desvelará abordajes sumamente útiles¹²⁶ y mancomunadas propuestas en defensa de la posibilidad de predecir la acción social.¹²⁷ M. H. Salmon, por ejemplo, ha intentado mostrar que la predicción científica del comportamiento gobernado por reglas es compatible con principios interpretativistas. Ella argumenta que, aunque son necesarios principios generales para construir argumentos predictivos, estos principios no son en sí mismos reglas, y pueden ser establecidos empíricamente.¹²⁸

Estos abordajes, sin embargo, no han logrado emanciparse totalmente del significado impuesto por las llamadas ciencias duras al término predicción. Además, aunque algunos abordajes parecen haberse apartado, no entendemos por qué es necesario aferrarse al término predicción ante la posibilidad de cambiarlo por uno que, en primer lugar, nos exonere de la disyuntiva en torno al tipo de ciencia al que nos estamos refiriendo, y, en segundo lugar, indique puntualmente lo que queremos decir.

En fin, hemos tomado la decisión de usar el concepto previsión en lugar de predicción porque, en primer lugar, nos exime de entrar en una discusión sobre, como lo diría Sonthheimer, qué científico es más profeta y qué tratado se asemeja más a un libro de adivinación,¹²⁹ discusión que, por lo que se ve está lejos de acabar. En segundo lugar, habiéndolo definido aquí, dice exactamente lo que queremos decir.

8.7. Religión

En términos semánticos, cuando mencionamos la palabra religión, de entrada, nos estamos refiriendo a una de dos esferas de significación: la terminológica y la conceptual. En la primera de éstas, es decir, como término o vocablo, predomina la definición etimológica cuya referencia principal se remonta a Marco Tulio Cicerón, quien en su *De Natura Deorum* (La naturaleza de los dioses) vincula el término al verbo latino *relegere* esto es: releer o considerar algo con diligencia para comprobar constantemente lo que es

¹²⁶ Aquí nos referimos en especial a la diferencia que hizo Salmon entre contenido predictivo y relevancia predictiva. Según él, aunque las reglas no tienen contenido predictivo, muchas reglas pueden tener y tienen relevancia predictiva. Él dice, por ejemplo, que una regla en contra de fumar puede “de forma efectiva, conseguir el objetivo de prevenir el hecho de fumar en una habitación particular en el futuro inmediato” de esto se desprende que, tomando como asidera una regla con relevancia predictiva, se puede proceder a emitir enunciados predictivos. ver Westley C. Salmon, “Rational Prediction,” *The British Journal for the Philosophy of Science* 32, no. 2 (Junio 1981): 123.

¹²⁷ Nos referimos aquí al trabajo de David K. Henderson, *Interpretation and Explanation in the Human Sciences* (New York: State University of New York Press, 1993).

¹²⁸ Merrilee H. Salmon, “Predicción en las ciencias sociales” *Enrahonar*, no. 37 (2005): 178.

¹²⁹ Kurt Sonthheimer and E. Fuente, “La predicción como finalidad y problema de la ciencia social moderna” *Revista Española de la Opinión Pública*, no. 35 (Jan. - Mar., 1974): 7.

importante para la correcta veneración de los dioses.¹³⁰ Otra acepción al término latino, acuñada especialmente en los círculos cristianos, ha interpretado el sufijo *legere* como “ligar” o “amarrar”, indicando así el tipo de relación que hay entre los dioses y las personas.

Como puede notarse, cada acepción de estas hace referencia a ámbitos diferentes de la existencia. La primera de ellas se refiere a la esfera intelectual y personal del ser humano, mientras que la segunda alude a un estado más externo y social pero siempre en relación con los dioses. De esta manera, aunque de diferentes maneras las dos acepciones etimológicas vinculan el término religión a la relación de los dioses con quienes los veneran o al entendimiento que de estos tiene el creyente.

Es claro, sin embargo, que sería engañoso cimentar nuestras apreciaciones del concepto Religión en su definición etimológica ya que una definición tan cerrada del vocablo sería insuficiente para dar cuenta del impacto que han tenido las religiones en general en los siglos de historia que le preceden. Es precisamente este problema lo que adereza el camino para la segunda esfera de significación, a saber, la conceptual.

Como es de esperarse, la discusión en torno al significado conceptual del término en cuestión es sumamente dilatada,¹³¹ y esto se debe a que ha resultado muy escabroso “afinar una definición sociológica de religión que sea, a la vez, meta-confesional, universal, científica y cuyos resultados en la investigación teórica y empírica en el campo de las ciencias sociales de la religión sean precisos”.¹³²

Debido a esta dificultad, en este estudio, hemos optado por evadir toda la discusión que hay en torno al significado conceptual del término por considerarla estéril para nuestros fines. En lugar de esto procederemos a presentar la definición a la cual hemos decidido acogernos y sus consideraciones básicas.

Una idea central en todos los acercamientos sociológicos es la que supone que la Religión es esencialmente un fenómeno social, una construcción humana, y que por lo tanto puede entenderse solo cuando es ubicada dentro de su contexto sociocultural.¹³³ De acuerdo

¹³⁰ Roberto Cipriani, “Religion,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 3861.

¹³¹ Ver Cipriani, “Religion,” 3861-3863. Para una presentación detallada de la definición adjudicada por diferentes escuelas de pensamiento. Ver también Andre Droogers, “Defining Religion: A social Science Approach.” *The Oxford handbook of the Sociology of Religion*, ed. En Peter Clarke (New York, Oxford University Press, 2011), 263-279.

¹³² Cipriani, “Religion,” 3862.

¹³³ Brian Morris, *Religion and anthropology: A critical introduction* (New York: Cambridge University Press, 2006), 1,7.

con este enfoque, cuando la Religión es vista simplemente como una ideología, o como un sistema de creencias el resultado inevitable es una apreciación distorsionada de su esencia.

En este sentido Ohlig ha señalado de forma muy atinada que “las religiones representan algo así como las formulaciones lingüísticas y las configuraciones de la dimensión más profunda del hombre, en la cual, lo que está en juego es un sentido último de sí mismo, del mundo y de la historia.”¹³⁴

Ahora bien, consideramos que el hecho de que la Religión sea una construcción social no debe llevarnos a obviar que “en toda actitud religiosa autentica aparecen dos extremos o polos como elementos esenciales de su estructura: el sujeto humano y Dios.”¹³⁵ Por lo tanto, consideramos que estudiar la religión solo a nivel de antropología filosófica sería un camino alternativo a la errancia.

Es por esto que entendemos que, a la hora de inmiscuirse en los asuntos religiosos, debe tomarse en consideración seriamente el sentido, la validez y el alcance que, en realidad tienen, y que los creyentes dan a las categorías de sujeto material finito y de absoluto infinito.

Basados en estas consideraciones definimos la Religión como una *institución social* que busca proveer soluciones a los desafíos *existenciales* y *espirituales* que acosan al *ser humano*, poniendo a éste en contacto con una realidad *trascendente*, la cual le sería inaccesible a través de cualquier otra institución social.

Como habrá podido notarse, nuestra definición sigue muy de cerca el concepto de Religión Positiva de Hegel y por este medio desvelamos nuestra deuda intelectual con su pensamiento. Hemos elegido esta línea de razonamiento porque las cualidades de lo que Hegel denomina Religión Positiva,¹³⁶ aunque no su totalidad, encajan de forma óptima con el telón de fondo que preferimos para nuestro uso del vocablo Religión en este estudio. Además, su acercamiento, a la hora de hablar del cristianismo, no ignora la positividad que puede tener alguna doctrina en particular, aunque aclara que su foco no es preguntar si el

¹³⁴ Karl-Heinz Ohlig, *La evolución de la Conciencia Religiosa: La Religión en la Historia de la Humanidad* (Barcelona: Editorial Herder, 2004), 21, 23.

¹³⁵ Juan de Sahagun Lucas, *Interpretación del Hecho Religioso: Filosofía y Fenomenología de la Religión* (España, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 179.

¹³⁶ Georg W. Friedrich Hegel, *Early Theological Writings*, trad. T. M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), 167-168.

cristianismo incluye doctrinas que son positivas, sino si es una religión positiva en su conjunto.¹³⁷

Al considerar la Religión como una institución social, pretendemos dar cuenta de su origen y lugar como una de las construcciones sociales que resultan del proceso de construcción social de la realidad. Por desafíos existenciales y espirituales nos referimos, en primer lugar, a las preguntas de cualidad existencial que, en estado incognito, incomodan la existencia de los individuos. En segundo lugar, a aquellas situaciones de la vida, sean estas típicas o atípicas, en las cuales es necesario recurrir a una realidad sobrenatural para darles sentido.

Por trascendente nos referimos de forma específica a la esfera experiencial cuyo carácter absolutamente extraño e inconcebible impide que el sujeto pueda atribuirla a causas u orígenes conocidos, obligándolo así a adjudicar su naturaleza a lo supra-humano¹³⁸ o mitológico. Entendiendo que lo divino es, por su mera naturaleza, inaccesible a la ciencia ya que esta se limita a lo que las personas pueden observar y medir directamente.¹³⁹

Definimos lo trascendental de esta manera entendiendo que la mayoría de las religiones se fundamentan en experiencias extraordinarias de este tipo a las que atribuyen un carácter revelador y que, de acuerdo con ellas, en sus orígenes, esta realidad se habría dado a conocer a sus fundadores a través de este mismo tipo de experiencias.¹⁴⁰

Somos conscientes de que lo trascendente, siendo un orden alternativo que se opone al de la vida cotidiana, bien puede hacerlo desde el interior del mundo, manifestándose como el ser auténtico,¹⁴¹ o bien puede limitarse a ser un “sistema simbólico que trasciende la naturaleza biológica: la libertad, la sociedad, la cultura y así sucesivamente.”¹⁴² No obstante en este estudio, tratándose de la religión, nos interesa además poner el énfasis en la cualidad espiritual o mística del asunto para asignarle un lugar al material concerniente al elenco de divinidades.

¹³⁷ Ibid., 173.

¹³⁸ Por supra aludimos al significado etimológico del vocablo: “por encima”. Ver *Cambridge Dictionary*, s.v. “Supra,” accedido agosto 11, 2019, <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/supra>.

¹³⁹ Gordon Melton, *The Encyclopedia of Religious Phenomena* (Wayne: Visible Ink Press, 2008), xii.

¹⁴⁰ Ester Miquel, “Marco Teórico para el Estudio de las Experiencias Religiosas Extraordinarias” *Revista Est Ag*, no. 51 (2016): 130.

¹⁴¹ Ole Riis and Linda Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion* (New York: Oxford University Press, 2010), 70.

¹⁴² Thomas Luckman, *La Región Invisible* (Salamanca: España, Editorial Sígueme, 1973), 48-49.

La ventaja que vemos en esta definición es que, además de su acomodo al cristianismo y por lo tanto a los fines de este estudio, nos dice lo que la religión en esencia es: una institución social. Lo que hace: proveer soluciones a los desafíos *existenciales* y *espirituales*. A quién está dirigida: al ser humano. Cómo pretende lograr lo que se propone: poniendo al ente en contacto con una realidad *trascendente*. Y, por último, justifica su uso: la realidad a la que da acceso sería inaccesible a través de cualquier otra institución social. Es por esto que la preferimos.

Además de definir la palabra religión queremos aprovechar este apartado para aclarar dos usos que hacemos al aplicar la palabra y que se verán muy a menudo en el presente estudio. Nos referimos a la construcción “Religión Institucional” en contraposición con “Religión Local”. Por religión institucional queremos referirnos a la organización en sí, su estructura y sus estamentos, mientras que por religión o iglesia local aludimos la forma en la que el dirigente y los miembros de la iglesia han decidido manifestar estos estamentos.

La razón por la que decidimos puntualizar esta diferencia es porque la forma en la cual las iglesias locales aplican los delineamientos de la institución no siempre es cónsona con esta. Esto tiende a conducir al error al momento de evaluar lo que es característico de una institución eclesiástica.

Otras aplicaciones de la palabra religión, como son el término religiosidad o la construcción “religión civil”, serán abordados en el capítulo 5 o en las notas al calce en el momento en que se los use pues su uso no es tan extendido en este estudio.

8.8. Otros

Queremos aprovechar este apartado para referirnos a ciertos términos usados en este estudio los cuales entendemos no ameritan una definición tan puntual o descriptiva como las palabras y enunciados comentados más arriba. No ignoramos el hecho de que estas palabras siendo de uso común, también son objeto de debate, sin embargo, en el uso común su significado es claro y en este estudio no nos interesa darle otro significado.

Nos referimos a algunos conceptos claves utilizados en el estudio antropológico de la religión – creencia, carisma, espíritu, sacrificio, símbolo y ritual, así como lo considerado sacro – los cuales son derivados de la teología cristiana¹⁴³ siendo su significado claro, al menos en el perímetro cristiano.

¹⁴³ Morris, *Religion and anthropology*, 148.

**APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA
REALIDAD RELIGIOSA**

1. Introducción

Dado que este trabajo de investigación se interesa por la trascendencia y cualidad de los eventos religiosos, y siendo que estos son generados en las comunidades de creyentes, es de vital importancia comprender la forma en la que estas están constituidas. La construcción social de la realidad religiosa es pues el tema que inviste este capítulo.

Abordamos la discusión relacionada con la construcción social de la realidad religiosa desde la perspectiva de Peter Berger y Thomas Luckman y desde su óptica consideramos los aportes que, a la discusión, han hecho otros autores. Esto sin olvidar que los miramientos de estos autores sobre la realidad social, así como los de Durkheim sobre la naturaleza de lo sagrado y la exploración de la distinción entre religión y sentido común realizada Malinowski, siendo puntos de partida idóneos para cualquier teoría antropológica útil, son solo eso: puntos de partida. Por lo tanto, para ir más allá de ellos, es necesario ubicarse en un contexto de pensamiento contemporáneo mucho más amplio que el que ellos, en sí mismos, abarcaron.¹⁴⁴

Aclaremos que, en esta sección de este trabajo de investigación, nuestro enfoque no se interesa tanto por la historia de las comunidades religiosas actuales como por la forma en la que llegan a ser y acoger o producir un universo simbólico. Es decir, lo que buscamos en este apartado es establecer el *modus* de la construcción de la realidad religiosa y el qué y cómo de su universo simbólico para luego referirnos a estos principios como conceptos establecidos y conocidos en el resto del trabajo de investigación.

En sus trabajos Peter Berger y Thomas Luckman han desarrollado el complejo ideológico que los ha llevado a afirmar que la realidad está construida socialmente. Esta afirmación, junto al marco teórico en el que se basa, puede ser considerada como el génesis

¹⁴⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 88.

de lo que conocemos hoy como las teorías construccionistas y constructivistas¹⁴⁵. En *La Construcción Social de la Realidad*, obra que puede considerarse un modelo de argumentación sucinta, los autores mencionados, luego de aclarar lo que entienden es la sociología del conocimiento con fines de tomarla como base, se dedican a explicar de forma escueta pero minuciosa el proceso de construcción de la realidad como el resultado de la sociedad que la constituye.

Posterior a la emisión de este opúsculo, publicado por primera vez en 1966, ambos autores prestaron especial atención a explicar cómo su teoría podía aplicarse al plano religioso. El año 1967 fue testigo de la emisión de las obras que, con este propósito particular, esta vez de forma individual, emitían los autores, a saber: *El Dósel Sagrado* de Peter Berger y *La Religión Invisible* de Thomas Luckman. En el resto de sus vidas estos autores seguirían haciendo referencia al tema de lo religioso,¹⁴⁶ estas referencias sin duda deben ser consideradas como un material imprescindible para comprender correctamente la apreciación que tenían estos respetados pensadores sobre el tema de la religión; estos dos textos, sin embargo, son contenedores de la forma más íntegra en que Berger y Luckman aplicaban sus concepciones teóricas al plano religioso.¹⁴⁷

En la primera sección del presente capítulo, el asunto será considerado siguiendo el esquema presentado en el primer libro que los autores publicaron en conjunto, ya que consideramos que la mejor forma de tratar el pensamiento de ambos es siguiendo el esquema plasmado por ellos mismos. Una vez quede establecido el *modus constructio* de la comunidad religiosa, le prestaremos especial atención a la apreciación que tienen los autores sobre la teoría de los universos simbólicos. Posteriormente procederemos a elaborar una presentación sinóptica de la posición de los autores en cuestión para luego abordar la discusión que sus planteamientos han acarreado y algunas propuestas alternativas.

Debe elucidarse antes de continuar, que no está dentro de los intereses del presente trabajo elaborar una armonía de las obras de Berger y Luckman, por lo tanto, sería un error

¹⁴⁵ Nicoline Timmer, *Do you feel it too: The Post-Postmodern Syndrome in American Fiction at the Turn of the Millennium*, (Amsterdam: Rodopi, 2010), 78.

¹⁴⁶ Ver principalmente: Peter Berger, *A rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, (New York: Doubleday, 1960) y Thomas Luckmann, *Conocimiento y Sociedad: Ensayos sobre Acción, Religión y Comunicación*, (Madrid: Editorial Trotta, 2008)

¹⁴⁷ Peter Berger y Tomas Luckman escribieron varios artículos que pueden ser considerados como antecedentes su obra conjunta más conocida, en este texto desestimamos su uso por considerarlos, para nuestros fines, innecesarios. No obstante, un análisis breve pero muy acertado de la influencia de estos textos puede encontrarse en la introducción que, a la última obra conjunta de estos dos grandes autores, hizo Joan Estruch. Ver Joan Etruch, "Introducción" en *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*, Aut. Peter L. Berger y Thomas Luckman (Barcelona: Paidós, 1997), 9-27.

irrumper en este capítulo esperando el momento en el que los supuestos de ambos sean yuxtapuestos tipo *hexapla* para luego señalar sus similitudes y diferencias. Tampoco se persigue presentar un resumen, crítica o reseña del pensamiento de los autores mencionados, es debido a esto que el lector experimentado se percatará de la ausencia de muchos de los conceptos más citados y criticados de los autores en cuestión.

Este capítulo debe considerarse más bien como el pago de una deuda conceptual. Es decir, dado que nuestra concepción de construcción de la realidad religiosa encuentra sus orígenes y cimientos en los postulados de Berger y Luckman, nos valemos de este capítulo para dar a conocer los supuestos filosóficos que sustentan nuestra concepción de la realidad religiosa y a la vez identificar la fuente de esta concepción, pero no ha sido nuestro interés nunca hacer una apología de dichos autores.

Claro que, como es de esperarse, nuestra presentación es crítica y por lo tanto no acepta todas sus declaraciones sin ofrecer resistencia, no obstante, esta exposición crítica se limita a abordar solo algunos de los temas relacionados directamente con la construcción social de la realidad, a saber: la externalización, la objetivación, la internalización y la discusión sobre los universos simbólicos. Temas como el secularismo, la historia y definición de la religión, la relación entre sociología y teología, las aproximaciones antropológicas a la identidad, etc. teniendo gran relevancia en los tratados publicados por los autores considerados, son segregados en calidad de periféricos para los fines de este estudio.

Con la intención de favorecer la claridad, se tomaron ciertas medidas. En primer lugar, considerando que investimos dos autores simultáneamente, con la intención de garantizar que el autor de las ideas expuestas en cada párrafo pueda ser fácilmente identificado, la terminología no fue alterada, simplemente nos limitamos a explicarla.

Un ejemplo de esto lo tenemos en el vocablo *nomos* y la palabra *teodicea* yuxtapuestos a los términos instituciones y sistemas de significados, estos, son los equivalentes de instituciones sociales y universo simbólico respectivamente, la diferencia se debe a que los primeros son los términos preferidos por Berger y los segundos los preferidos por Luckman.

Además de esto consideramos propicio no excluir ninguna referencia, con la intención de facilitarle al lector la tarea de cerciorarse de que nuestra interpretación es atinada al compararla con el texto original.

Por último, damos a conocer que tomamos la decisión de excluir del texto las discusiones que, aunque importantes y muy relevantes, amenazaban con alterar la línea de pensamiento o constituir una disquisición. En su lugar las incluimos como notas al pie de página y nos explayamos en la discusión en un acápite aparte ubicado al final del capítulo.

2. Construcción Social de la Realidad.

Basta con abrir el libro *La Construcción Social de la Realidad*¹⁴⁸ para darse cuenta por indicación de los autores que el libro tiene tres partes principales:

- i. Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana
- ii. La sociedad como realidad objetiva
- iii. La sociedad como realidad subjetiva

Por orientación de los mismos se advierte que las secciones b y c son “la médula de la argumentación” mientras que la sección -a- contiene lo que podría considerarse como los prolegómenos filosóficos a la argumentación central donde se hallan definidos muchos de los conceptos centrales usados en el curso de la exposición. A continuación, seguimos este mismo esquema para hacer nuestra presentación de la construcción social de la realidad religiosa desde la óptica de Berger y Luckman.

2.1. Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana

Para sus propósitos los autores definen conocimiento como la certeza de que los fenómenos son reales y que poseen características específicas. La realidad, por otro lado, es para ellos una cualidad perteneciente a fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición. De ahí que los autores consideren el conocimiento social como la comprensión acumulada y transmitida de la realidad y por lo tanto el recurso que nos permite comprender realidades aquí y ahora.¹⁴⁹

Obviamente, sobre la definición de cada uno de estos conceptos hay dilatadas discusiones tanto en filosofía como en sociología, antropología y otras áreas del saber. En el caso de la filosofía, por ejemplo, la epistemología, disciplina que quedó consolidada como el saber que organiza y legitima el conocimiento garantizando su validez¹⁵⁰, la discusión ha

¹⁴⁸ Berger y Luckmann, *La Construcción social de la Realidad*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 36.

¹⁵⁰ María Elena Candiotti, "Sobre la Posible Superación de la Epistemología," *Tópicos: Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe* (2001): 176.

sido tan acalorada que los expertos en el área han desistido al intento de proponer una definición inequívoca del conocimiento, entendiendo que “no hay solo una imagen científica del mundo, sino que hay múltiples lenguajes e imágenes del mundo y ninguno de ellas es privilegiada.”¹⁵¹

Con el término realidad, objeto al que apunta el conocimiento, no sucede algo diferente. En este caso, la discusión gira en torno a las herramientas mediante las cuales es posible conocer la materia y en cuanto a la posibilidad o imposibilidad de hacer esto.

Puede decirse que hay cierto nivel de consenso en cuanto a la preeminencia de la percepción como la fuente más directa¹⁵² de acceso a la realidad. “Sin embargo, es claro que el papel de base firme que le es asignado a la percepción no está libre de problemas. La percepción es problemática en relación a su justificación: hay cosas que se nos aparecen como verdaderas en la experiencia cotidiana y resultan ser falsas, o también puede suceder que cosas verdaderas se nos aparezcan como falsas.”¹⁵³

Esta problemática ha dado pie a una discusión que, por lo que se ve, está lejos de acabar. En la actualidad, todavía pueden encontrarse teóricos que niegan rotundamente la posibilidad de que percibamos las cosas como realmente son, sugiriendo en su lugar que no

¹⁵¹ Candiotti, "Sobre la Posible Superación de la Epistemología," 180. En la actualidad no son pocos los eruditos que han sugerido muchas veces que la epistemología podría prescindir por completo del concepto de conocimiento, argumentando que todas las cuestiones epistemológicas relevantes pueden parafrasearse usando en su lugar el concepto de creencia justificada. Ver Jonathan Dancy, *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, Trad. José Luis Prades Celma (Madrid: Tecnos, 1993), 37. El problema principal radica en que La epistemología, o teoría del conocimiento, contemporánea ha encontrado grandes dificultades en su pretensión de establecer una definición, en términos de condiciones suficientes y necesarias, de conocimiento. se pensó que era imprescindible empezar postulando una definición de conocimiento que delimitara el alcance del término. Así, y recurriendo a la definición tradicional que diera Platón en su diálogo del *Teeteto*, según la cual el conocimiento es la "creencia verdadera justificada", la tarea epistemológica ha tratado de definir con la mayor exactitud posible cada uno de estos elementos (creencia, verdad y justificación), con la meta de otorgarle a la definición la tan deseada completitud. Ver Sergi Rosell Travel, "La Epistemología contemporánea: entre filosofía y psicología", *Limite. Revista de Filosofía y Psicología*, no. 3 (2008): 55.

El golpe más asestado a las definiciones clásicas del conocimiento fue acertado por Gettier quien llamó la atención a la ineficiencia de estas definiciones para probar que ciertas condiciones establecidas constituyen una condición suficiente para la veracidad de una proposición, aunque exista la evidencia adecuada o se tenga el derecho de estar seguro de que esta está justificada. Gettier hizo esto dando tres ejemplos de casos en los cuales las condiciones establecidas en la definición de verdad de Platón son verdaderas para alguna proposición, aunque al mismo tiempo es falso que la persona en cuestión conozca esa proposición. Para luego argumentar que lo mismo aplica para la definición de Chisholm y la de Ayer. Ver Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, no. 6 (1966): 121-123.

¹⁵² "Aparentemente, en la percepción intervienen no más de 4 elementos (1) el perceptor, yo; (2) el objeto, el campo que veo; (3) la experiencia sensorial, digamos mi experiencia visual de colores y formas; y (4) la relación entre el objeto y el sujeto, comúnmente considerada como una relación causal por la cual el objeto produce la experiencia sensorial en el perceptor. Ver el campo es aparentemente tener una cierta experiencia sensorial como resultado del impacto del campo en nuestra visión." Robert Audi, *Epistemology a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (New York: Routledge, 2003), 16-17.

¹⁵³ Dancy, *Introducción a la Epistemología*, 60.

tenemos más que un acceso indirecto a la realidad,¹⁵⁴ mientras que otros se oponen totalmente a este planteamiento objetando que la percepción es la forma más segura de contacto con un mundo que se nos presenta directamente, aseveración que los lleva a concluir que percepción es conocimiento.¹⁵⁵

Conscientes de esta dificultad, e interesados en evitar embarcarse en discusiones disquisitivas, Berger y Luckman aclaran que su intención no es, en un alto nivel de abstracción, volverse a la acción del conocer en sí misma para estudiar cómo llegamos a saber las cosas (como es el caso de la epistemología¹⁵⁶) ni hacer un abordaje filosófico entorno al asunto. Según ellos, su interés está en entender la realidad de la vida cotidiana y el conocimiento que la orienta. De esta manera, aclaran que su objeto no es el conocimiento en tanto abstracción teórica y filosófica, sino el conocimiento social.¹⁵⁷

Cuando Berger y Luckman dicen: “queda claro, por lo tanto, que *no* es propósito nuestro dedicarnos a la filosofía”¹⁵⁸ están dando un paso colosal en dirección a emancipar la sociología del conocimiento de su indistinción con la epistemología. Decimos esto porque, aunque es cierto que el tema del conocimiento en la sociología fue introducido de manera formal por Max Scheler¹⁵⁹ y más tarde Karl Mannheim¹⁶⁰ tomó la discusión y, de forma magistral, la puso a la disposición del habla inglesa, en primera instancia la presentación de ambos autores (sea esta moderada o radical) puede considerarse como un intento deliberado de hacer de la epistemología un área de estudio de la sociología ya que sus argumentos, aunque ostentaban una aproximación sociológica al asunto, en esencia, no podían diferenciarse de aquellos de la filosofía al equipararse con ella.

¹⁵⁴ La teoría de los sense-data es aquella teoría cognoscitiva que sostiene que cuando nosotros observamos un objeto físico, en realidad, no observamos directamente el objeto en cuestión, sino que nuestra percepción está mediada por una entidad mental (una representación) del mismo. Esto es, esta teoría mantiene que nosotros vemos indirectamente los objetos materiales del mundo (si es que existen tales objetos) en tanto que filtrados a través de la representación que de ellos establece la mente humana, representación que, por otra parte, sí que observamos de modo directo, y que el conocimiento que llegamos a tener de estos objetos materiales es una reconstrucción mental a partir de las impresiones que de ellos tenemos.” Juan José Colomina Almiñana, “Austin sobre Percepción. Por una Eliminación de los Datos de los Sentidos,” *Eikasía. Revista de Filosofía*, no. 11 (julio 2007): 61.

¹⁵⁵ Dancy, *Introducción a la Epistemología*, 205.

¹⁵⁶ Fernando Canale, “Epistemología Bíblica para la Investigación Adventista? Una propuesta de Trabajo”, *Revista Apuntes Universitarios I*, no. 1 (2011): 122.

¹⁵⁷ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 36

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, trad. Manfred S. Frings (London, Routledge Kegan & Paul, 1980)

¹⁶⁰ Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Keschemeti (New York: Institute of World Affairs, 1951) ver también para un acercamiento a la discusión en torno a las ideas de Mannheim: Robert H. Coombs, “Karl Mannheim, Epistemology and the Sociology of Knowledge,” *Journal. the Sociological Quarterly* 7, no. 2 (16 dec 2016): 229-233. ver también Brian Longhurst, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge* (London: Palgrave Macmillan, 1989), 67-94.

Años más tarde, Alfred Schutz y más específicamente Peter Berger y Thomas Luckman, en la construcción social de la realidad, abordaron el asunto reestructurando la metodología de Scheler y Mannhein dándole a lo que los primeros habían llamado sociología del conocimiento un abordaje desde la perspectiva sociológica más distanciado de la filosofía, permitiendo así que la diferencia se divisara más claramente.

El tema central de esta nueva perspectiva, como se dijo antes, no será la cualidad, la esencia o los principios que rigen el conocimiento como en el caso de la epistemología, sino que, el conocimiento pasaría a estudiarse en cuanto socialmente generado. Es decir, la pregunta pasó de ser ¿qué es el conocimiento y como puede adquirirse objetivamente? a: ¿cómo las sociedades o los individuos que componen las sociedades (dependiendo el teórico) generan el conocimiento que poseen?¹⁶¹

Ahora bien, con estas puntualizaciones los autores no pretenden evadir la discusión filosófica en cuanto a los fundamentos del conocimiento al que dirigen su atención, sino que aspiran a elucidar las delimitaciones de sus apreciaciones circunscribiendo su estudio a la sociología del conocimiento. Es por esto que, luego de ciertas puntualizaciones, se disponen a presentar lo que, a su entender, son los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana. Para hacer esto, usan el análisis fenomenológico como método, considerándolo como el más conveniente por ser este, a su entender, “puramente descriptivo y, como tal, “empírico”, aunque no “científico”.¹⁶²

Esta discusión, en torno al conocimiento de la realidad social, estaba en la arena de los eruditos cuando en 1966 la obra conjunta de Berger y Luckman salió de la imprenta. Merleau-Ponty, en *Phenomenology of Perception*, explicó cómo, desde su perspectiva, el mundo cultural, lo que más tarde llamará objeto cultural¹⁶³, aunque ambiguo, está presente resultando en una sociedad por conocer.¹⁶⁴

¹⁶¹ Es en el marco de esta discusión que hicieron su aparición iniciativas como la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general* (Editorial Anthropos, Barcelona, 1992.) La teoría de sistema de Luhmann es una macro teoría en la cual este recoge el concepto de autopoiesis desarrollado originalmente por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela y lo aplica a los sistemas sociales. Laura Hernández Arteaga, “La teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann en México. Una Aproximación.” *Perspectivas Internacionales* 7, no. 1 (Enero - Diciembre, 2011): 123 – 125.

¹⁶² *Ibid.*, 37.

¹⁶³ Entendiendo por Objeto un sistema de propiedades que se presentan a nuestros diversos sentidos y que están unidos por un acto de síntesis intelectual. Maurice Merleau-Ponty, *The World of Perception* (New York: Routledge, 2002): 59.

¹⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (New York: Routledge Classics, 2005), 405. Ponty asevera esto sobre el argumento de que Una cosa tiene "características" o "propiedades" que son estables, incluso si no sirven por completo para definirla, y proponemos abordar el fenómeno de la realidad estudiando las constantes perceptivas. Una cosa tiene, en primer lugar, su tamaño y su forma a través de variaciones de perspectiva que son simplemente aparentes. No atribuimos estas apariencias al objeto en sí,

Para 1962 Austin, oponiéndose totalmente a la posibilidad de que nosotros percibamos indirectamente las cosas, estableció que, aunque los objetos no se presentan de modo directo a los sentidos, “estos refieren de un modo descriptivo los hechos lingüísticos que la comunidad de hablantes ha estipulado como relevantes en sus convenciones sociales, sin ninguna necesidad de apelar a un componente subjetivo que relacione pensamiento y experiencia.”¹⁶⁵

Es sobre la base de esta discusión y en este contexto que Berger y Luckman, evadiendo la pretensión de elaborar un reglamento, embisten la problemática y abogan por la posibilidad de comprender realidades situadas, lo que ellos llaman aquí y ahora, tomando como base el conocimiento social.

2.1.1. La Realidad de la Vida Cotidiana

Los autores, en tanto sociólogos, toman la realidad de la vida cotidiana, o más bien el conocimiento que orienta la conducta en la vida cotidiana, como el objeto de su análisis. Esto, debido a que sustentan que la conciencia siempre es intencional¹⁶⁶ y siempre apunta a diferentes objetos que la confrontan como una realidad diferente sin importar que el objeto se experimente como parte del mundo exterior, o se aprenda como un elemento de una realidad subjetiva interior.¹⁶⁷

Aquí es necesario resaltar que debe hacerse una diferencia entre los objetos a los cuales apunta intencionalmente la conciencia y establecer a que realidad pertenecen ya que la forma en la que confrontan la conciencia depende de la realidad a la que pertenezcan y de esto va a depender el tipo de tensiones que introduzcan en ella.

sino que las consideramos como una característica accidental de nuestras relaciones con él, y no como parte de él. Pág. 348.

¹⁶⁵ John Langshaw Astin, *Sense and Sensibilia* (New York: Oxford University Press, 1963), 66-75.

¹⁶⁶ La postura que sustenta el corte intencional de la conciencia es una de las visiones filosóficas más difundidas dentro del debate contemporáneo acerca de la naturaleza de la percepción visual la cual adopta una postura de corte intencional e internista. “Intencional”, porque explica nuestra capacidad de ver cosas (objetos, propiedades) localizadas en nuestro entorno en términos de nuestra capacidad para tener experiencias visuales con contenidos intencionales, es decir, con contenidos que representan el mundo como siendo de tal y tal forma. “Internista”, porque supuestamente aquellas cosas localizadas en nuestro entorno físico (objetos distales) no constituyen esencialmente los contenidos intencionales de nuestra experiencia.

Es necesario puntualizar, sin embargo, que una de las consecuencias directas de este enfoque internista es la supuesta naturaleza “general” de los contenidos de la percepción. Según el generalismo, los contenidos visuales nunca incluyen esencialmente los objetos particulares que percibimos y, por lo mismo, no deben especificarse usando términos singulares. Algunos autores, sobre la base de consideraciones filosóficas y empíricas, argumentan que el generalismo no es el enfoque adecuado para comprender la naturaleza de los contenidos perceptuales. Según ellos, la tesis generalista, en particular, no es capaz de dar cuenta de hasta qué punto la veracidad de nuestras experiencias perceptuales es o no es un asunto totalmente independiente del hecho percibido. Ver: Francisco Pereira, “Percepción, Contenido Intencional y Singularidad,” *Revista de Filosofía* 64, no. 1 (2008): 144, 160.

¹⁶⁷ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 38.

La realidad cotidiana se postula como la mejor realidad, ordenada e independiente, y se describe como aquí y ahora. Esta, la realidad de la vida cotidiana, está constituida por un orden de objetos designados como objetos antes de que el individuo entrara en escena apareciéndole, de esta manera, ya objetivada. Es así como los fenómenos de la vida diaria se presentan como dispuestos de antemano e independientes de la aprehensión humana.

El lenguaje proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual estas objetivaciones adquieren sentido y la realidad de la vida cotidiana tiene significado para quien la vive. El hecho de que los lugares en que vivimos y los objetos que usamos tengan nombre es un ejemplo simple usado por los autores para ilustrar la validez de esta aseveración, según ellos, esta es la manera en la que el lenguaje marca las coordenadas de la vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos.

La realidad de la vida cotidiana también abarca fenómenos que no están presentes aquí y ahora significando esto que la vida cotidiana puede experimentarse en grados diferentes de proximidad y alejamiento. Es decir, el mundo que está al alcance del sujeto y es accesible a su manipulación corporal considerándolo por lo tanto como su mundo por excelencia, y aquel que se sabe no es accesible de esta manera pero, o bien el no tiene interés en él o su interés es indirecto en tanto que quiere manipularlo y por lo tanto permutar su esencia.¹⁶⁸

Esta realidad se presenta como un mundo intersubjetivo y es esta intersubjetividad que establece una marcada diferencia entre la realidad de la vida cotidiana y las otras realidades de las que se tiene conciencia, a saber: aquellas que aparecen como zonas limitadas de significado caracterizada porque estos, los significados, y los modos de experiencia son circunscritos.¹⁶⁹

Esto se debe a que lo que se percibe en la vida cotidiana está establecido como facticidad evidente de por sí e imperiosa, obligando al individuo a suspender las dudas que pueda abrigar sobre ella. Ahora bien, es importante aclarar, que esta supresión de dudas, aunque a través de una transición extrema, puede evadirse; esto es lo que tiene lugar en los momentos de contemplación teórica o religiosa.¹⁷⁰

A este punto, la posibilidad de evadir las restricciones impuestas por la realidad de la vida cotidiana e incurrir en la realidad de lo religioso, nos referiremos con más detalles en

¹⁶⁸ Ibid., 39-40.

¹⁶⁹ Ibid., 43.

¹⁷⁰ Ibid., 41.

apartados subsiguientes, por ahora consideramos primordial dejar claro a que se refieren los autores con realidad de la vida cotidiana o vida aquí y ahora.

Sobre esta realidad es preciso saber que se divide en sectores, aquellos que pueden aprehenderse por rutina y otros que presentan problemas de diversas clases. Aquí se hace referencia a los momentos en los que se le exige al sujeto que ponga en funcionamiento aquellos conocimientos que ha adquirido por experiencia conocida, y aquellos en los que se le solicita adentrarse en zonas que exceden los límites de su rutina; esto, sin importar el nivel de elaboración que tenga el conocimiento que se requiere afrontar.

Es importante reconocer esta diferencia, pues las situaciones que exceden los límites de la rutina, en sus versiones más extremas, constituyen una amenaza para la disposición de la realidad que se conoce, y son estas situaciones las que instigan la innovación. Una característica importante de estas situaciones es que pueden darse tanto en el mundo que es accesible a la manipulación del sujeto como fuera de este, pasando a considerarse como situaciones marginales. Sobre este asunto abundaremos más en la discusión sobre los universos simbólicos.

2.1.2. Interacción Social en la Vida Cotidiana

La realidad de la vida cotidiana se comparte con otros y es en las situaciones cara a cara donde existe la mejor sala para compartir información siendo por lo tanto el prototipo de la interacción social. En esta situación de la vida cotidiana el otro se presenta de una manera en la que el sujeto no puede verse a sí mismo a menos que, en un acto deliberado, se detenga y se retrotraiga a la reflexión de sí mismo.

El *allos*¹⁷¹ sin embargo, en la situación cara a cara, presenta su subjetividad de tal manera que es accesible mediante un máximo de síntomas. De esto se desprende que las tipificaciones de la interacción social son más correspondientes y exactas en condiciones contiguas mientras que se vuelven progresivamente anónimas a medida que estas se alejan de la situación cara a cara. Esto se debe a que una tipificación, *ipso facto*, adjudica al individuo características que no están cimentadas en un contacto directo con él mismo y por lo tanto la captación de la imagen depende de su cercanía a los actores que constituyen su sustancia.

Sobre este punto existía una discusión entre Weber y Schutz. Weber decía que en la acción, en contraste con la conducta reflexiva, el actor asigna un significado a lo que hace.

¹⁷¹ Término griego usado para referirse a otro de la misma especie.

De esta manera, Weber daba preeminencia a la acción subjetiva sobre la acción que tiene lugar en la experiencia cara a cara. Schutz, por su parte, decía que Weber se equivoca al sostener que entendemos por observación directa el significado de lo que una persona está haciendo al realizar un acto tal como cortar madera: porque llamar a su actividad cortar madera ya es haberla interpretado.¹⁷²

Comentando esta discusión, Giddens declara que:

“Según Schutz el análisis de weber de la acción significativa no tiene en cuenta que la acción es episódica, y que desde el punto de vista del actor posee duración... y dado que Weber omite tenerlo en cuenta, no ve la ambigüedad que supone la noción de la acción, que puede referirse a la experiencia subjetiva en si misma o al acto completado. Es erróneo suponer que asignamos un significado a una acción que está siendo vivida como totalidad ya que nos hallamos inmersos en la acción misma. La asignación de significados a las experiencias, que implica una mirada reflexiva sobre el acto por parte del actor o de los otros, es algo que solo puede aplicarse retrospectivamente, a actos ya realizados. De esta manera Schutz da preeminencia a la interpretación conjunta o retrospectiva.”¹⁷³

Berger y Luckman, como es evidente, se inclinan por la línea de pensamiento de Schutz y sustentan que en la vida cotidiana se experimenta un continuo de interacción social en el que la parte social de la realidad cotidiana varía hacia el anonimato a medida que nos alejamos del aquí y el ahora. Es aquí donde, de acuerdo con ellos, el lenguaje adquiere su mayor importancia en calidad de repositorio de grandes acumulaciones de significados y experiencias ya que este se origina en la vida cotidiana, tiene una referencia primaria a la vida cotidiana y puede acoger la expresividad humana debido a su capacidad de objetivarse.

Los autores sostienen que en sentido literal los objetos pueden convertirse en constituyentes objetivamente accesibles de la realidad que un sujeto comparte con otro. Es decir, a través de un objeto un individuo puede objetivar su subjetividad humana y, aunque no tan eficientemente como en la interacción cara a cara, facilitar el acceso de su compañero a su personalidad.¹⁷⁴ Se advierte entonces que si los seres humanos pueden exteriorizar su esencia a través de un objeto inanimado, estos pueden esperar que otras entidades también pueden hacerlo, como por ejemplo las entidades etéreas de otra realidad, con esto los autores

¹⁷² Alfred Schutz, *Phenomenology of the Social World*, trad. George Walsh (Evanston: Northwestern University Press, 1976), 8, 92-93.

¹⁷³ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del Método Sociológico* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993), 29-30.

¹⁷⁴ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 53.

comienzan a introducir el tema de lo religioso; aquí, sin embargo, obviaremos esta discusión para introducirla en un acápite aparte.

Otra característica del conocimiento de la vida cotidiana es que puede estructurarse en términos de relevancia, algunas de las cuales se determinan por los intereses pragmáticos inmediatos propios, y otras por la situación general dentro de la sociedad. Es así como en la vida cotidiana el conocimiento aparece distribuido socialmente, donde diferentes individuos lo poseen en grados diferentes.¹⁷⁵

2.2. La Sociedad como Realidad Objetiva

Siendo que el hombre, a diferencia de los demás mamíferos superiores, no posee ambiente específico de su especie, esto es, un ambiente firmemente estructurado por la organización de sus propios instintos;¹⁷⁶ este debe, a diferencia de aquellos cuyo mundo es cerrado en términos de sus posibilidades, en conjunto con sus semejantes, producir un ambiente social. Salta a la vista, por lo dicho, que es imposible que el hombre se desarrolle como tal en aislamiento, por lo que también es imposible que el hombre aislado produzca un ambiente humano.¹⁷⁷

En este sentido es lógico afirmar que el orden social es un producto humano, o más precisamente, una producción humana en curso, y es imprescindible tener esto en cuenta a la hora de tratar la realidad como es presentada en las sociedades, pues así sabemos que tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos, se entra en el dominio de lo social.

2.2.1. La Institucionalización

Dado que las definiciones de la realidad entre los seres humanos que comparten un ambiente social tienden a ser recíprocas, y dado que quienes tienen un espacio en común toman por sentado que los patrones establecidos de la actuación son parte de esta realidad; a medida que estas definiciones y patrones se establecen, se construye, confirma y reproduce un sentido compartido de la realidad. Éste, aunque es renovado continuamente por aquellos que lo habitan, los complejos de ideologías y las rutinas, subsiste por sí solo dando la impresión de que ha cobrado vida propia.

Este sentido compartido de la realidad, que aparenta existir *ex nihilo*, constituye la base de la institucionalización de los procesos sociales. Esta surge de la habituación y las

¹⁷⁵ Ibid., 64-65.

¹⁷⁶ Ibid., 66.

¹⁷⁷ Ibid., 72.

costumbres adquiridas a través de la observación mutua y el posterior acuerdo mutuo sobre la forma de hacer las cosas. Resulta que cada individuo nace en un mundo donde otros tienen un fuerte sentido de lo que es la realidad, un sentido que han aprendido de otros predefinidos como los maestros, padres, etc.

Berger señala que “una vez construido este mundo, no desaparece por el simple hecho de querer que lo haga. Aunque todas las culturas encuentran sus orígenes y raíces en la conciencia subjetiva de seres humanos, una vez formada no puede ser reabsorbida a voluntad pues permanece fuera de la subjetividad como, en efecto, un mundo.”¹⁷⁸

Es en este sentido que, con el fin de dejar explícita la relación entre lo individual y la estructura social, Bourdieu afirma que: hablar de *habitus* es plantear que lo individual, e incluso lo personal y subjetivo, es social, a saber: colectivo. Según él, el *habitus* es subjetividad socializada y la mente humana es socialmente limitada y socialmente estructurada, ya que siempre permanece, quiérase o no, encerrada; salvo que tome conciencia de ello dentro de los límites del sistema de categorías heredado de su formación.¹⁷⁹

Es por esto que Berger y Luckmann presentan la habituación como el requisito previo de la institucionalización. Se le permite al hombre escoger entre varias opciones, este elige para entonces crear una pauta que luego podrá producirse con economía de esfuerzo y que, *ipso facto*, será aprendida como pauta. Esta, cuando se normalice, dará lugar a la institución.¹⁸⁰

La institucionalización pues, aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores.¹⁸¹ Cada vez que los diferentes actores que operan en una sociedad llegan a un acuerdo en cuanto a la forma en la que han de designar lo que consideran es el *habitus* más eficiente para hacer las cosas surge una institución.

Estas instituciones, posteriormente, serán transmitidas a generaciones futuras en un estado ya justificado dando lugar al conjunto de leyes que indican la forma correcta en la que se deben hacer las cosas. Es, más o menos, a esto que Peter Berger, quien ama usar

¹⁷⁸ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books Editions, 1990), 9.

¹⁷⁹ Pierre Bourdieu, *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva* (Miguel Hidalgo: Grijalbo, 1995.) 87

¹⁸⁰ Berger y Luckman, *La construcción Social*, 74.

¹⁸¹ *Ibid.*, 76.

jergas teológicas en sus reflexiones sociológicas, se refiere cuando hace uso del vocablo griego *nomos*.¹⁸²

2.2.2. La Socialización

“Socialización es el proceso por el cual una nueva generación es enseñada a vivir en concordancia con los programas institucionales de la sociedad..., esto en busca de asegurar un consenso continuo en lo que concierne a las características más importantes del mundo social.”¹⁸³

Básicamente la socialización surge para dar respuesta a la situación que se presenta cuando uno que no estaba en el contexto de la creación de la institución hace acto de presencia. La aparición de un tercero hace que la institución que existía *in statu nascendi* entre los primeros actores se perfeccione dando lugar a la objetivación¹⁸⁴. Es aquí cuando las formaciones, que hasta el momento se asumían en cualidad de concepciones *ad hoc* de dos individuos, pasan a ser instituciones históricas las cuales posteriormente serán asumidas como existentes por encima de los individuos a quienes acaece encarnarlas.¹⁸⁵

En el proceso de socialización el mundo institucional le es presentado al niño como una realidad objetiva integral y dada que confronta al individuo de una manera análoga a la realidad del mundo natural. Pero ésta por, masiva que parezca, es una objetividad de producción y construcción humana y por lo tanto interactúa con ese mundo social, aunque paradójicamente, lo experimente como algo distinto de un producto humano.

Berger llama a esta actitud alienación, definiéndola como “el proceso mediante el cual la relación dialéctica entre el individuo y su mundo se pierde ante la conciencia,”¹⁸⁶ es decir, el individuo es objeto de la alienación cuando olvida que este mundo fue y continúa siendo coproducido por él. El autor observa que la religión, probablemente, es el agente de alienación más poderoso que haya existido.

¹⁸² El uso que Berger le da al término *nomos* bien puede ser equiparado a los conceptos de instituciones sociales, orden social, arreglos sociales etc. Sin embargo, debe advertirse una diferencia básica que se encuentra en el hecho de que las instituciones sociales no necesariamente deben estar legitimadas para ser instituciones sociales mientras que el *nomos* de Berger es concebido como una institución legitimada (ver Berger, *The Sacred*, 19, 29.) en otras palabras, el *nomos* es el resultado de la objetivación de segundo orden (ver Berger y Luckman, *la construcción*, 120.)

¹⁸³ Berger, *The Sacred*, 15, 29.

¹⁸⁴ La objetivación que es referida aquí no es la misma que aquella referida en la sección I donde el lenguaje era el objeto de la objetivación y se objetivaba literalmente en objetos sean estos materiales o inmateriales (un cuchillo o el lenguaje por ejemplo ver págs. 53,55) en este caso el objeto de la objetivación son las instituciones humanas por lo que se le da el uso que general mente es admitida en el diccionario: dar carácter de objetivo a algo. Vale aclarar con fines de favorecer la correcta interpretación, que en este texto siempre que se haga referencia a la realidad objetiva, salvo escasas excepciones, se está hablando de la realidad social no de la realidad natural.

¹⁸⁵ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 80.

¹⁸⁶ Berger, *The Sacred*, 85.

La externalización, la objetivación y la internalización se consideran tres momentos relacionados dialécticamente en la realidad social. Las personas continuamente externalizan usando su capacidad de tipificar, los seres humanos están involucrados en la creación o mantenimiento de instituciones particulares y simultáneamente objetivizan esas instituciones. Finalmente, el hombre es un producto social, ya que la persona está adquiriendo el conocimiento y la identidad social asociados con el rol asignado por la institución social. En este sentido socialización debe entenderse como la internalización del mundo y la configuración de significados que le corresponde.¹⁸⁷

2.2.3. Dialéctica entre las Instituciones Sociales y el Individuo

El mundo institucional, como hasta ahora ha sido descrito, es claro que requiere legitimación, esto es, modos y supuestos con los cuales pueda explicarse y justificarse; o, puesto de otra manera, respuestas a todo ¿por qué? que sea dirigido a los arreglos institucionales. Los autores plantean que la realidad instituida, con el transcurso del tiempo adquiere mayor masividad, sin embargo, en el curso de la transmisión las nuevas generaciones la reciben como tradición más que como recuerdo biográfico por lo que necesitan que se les explique.¹⁸⁸

Es esta misma situación que hace necesario el desarrollo de mecanismos de control social. Una vez que las instituciones han llegado a ser realidades divorciadas de sus relevancias originarias, hay posibilidades de que se desvíen de los cursos de acción programados institucionalmente por lo que es necesario recurrir a los medios disponibles para garantizar que las personas se comporten como se espera que lo hagan.¹⁸⁹ Esto es precisamente lo que hacen los métodos de control social que buscan contener el individuo o los grupos dentro de los límites tolerables.

Gracias a estos métodos, los cuales serán tratados más extensamente en relación con el universo simbólico, los individuos realizan acciones institucionalizadas dentro del contexto de sus biografías, y ven sus biografías como coherentes. Por lo tanto, se puede decir que las instituciones se integran *de facto* y una vez integradas se unen a las experiencias en la vida de un individuo. De esto se desprende que no solo se deben estudiar las instituciones, sino también el conocimiento sobre las instituciones para comprenderlas ya que “el conocimiento relativo a la sociedad es una realización en el doble sentido de la

¹⁸⁷ Thomas Luckman, *La Religión Invisible* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973), 64.

¹⁸⁸ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 84.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 85.

palabra: como aprehensión de la realidad social objetiva y como producción continua de esta realidad.”¹⁹⁰ Es este cuerpo de conocimiento que en el proceso de socialización ha de aprenderse como una realidad objetiva para luego internalizarse como realidad subjetiva.

Ahora bien, “cuando un cuerpo de conocimientos se ha elevado al nivel de un sub-universo de significados relativamente autónomos, tiene la capacidad de volver a actuar sobre la colectividad que lo produjo.”¹⁹¹ Es decir, cuando una persona de una comunidad determinada entra en contacto con versiones más avanzadas del conocimiento sobre esa sociedad, como la reflexión científica o filosófica sobre dicha sociedad, se espera que sus supuestos sean distintos a los del compueblano que no tiene acceso a estos niveles de conocimiento.

Es en este sentido en el que Berger afirma que “la sociedad es un fenómeno dialéctico que, siendo una producción humana, continuamente actúa sobre su productor.”¹⁹² Por lo tanto, el individuo que crea la realidad social al exteriorizarla, objetivarla y legitimarla, es a la vez el producto de un proceso similar.

Es en el contexto de esta discusión donde los autores plantean el asunto de la reificación de la realidad social. En este apartado la reificación es definida como la aprehensión de fenómenos humanos como si fueran cosas... posiblemente supra-humanas; puede ser que estas realidades sean hechos de la naturaleza, resultado de leyes cósmicas o manifestaciones de la voluntad divina.

“En otras palabras, la reificación puede describirse como un paso extremo en el proceso de objetivación por el que el mundo objetivado pierde su comprensibilidad como empresa humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable”¹⁹³

Es aquí donde Berger considera que la religión debe introducirse en la argumentación, cuando, para usar sus palabras, el *nomos* es tomado por sentado como perteneciente a la naturaleza de las cosas... dotado de una estabilidad que deriva de fuentes más poderosas que el esfuerzo histórico de los seres humanos.¹⁹⁴

La religión, según Berger, se basa en la afirmación de que los *nomos* particulares de una sociedad determinada no son meramente una entre muchas opciones posibles, sino que, tiene sus raíces en el cosmos en sí mismo, y dado que el cosmos es eterno, el *nomos* también

¹⁹⁰ Ibid., 90.

¹⁹¹ Ibid., 113.

¹⁹² Berger, *The Sacred*, 3.

¹⁹³ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 117.

¹⁹⁴ Berger, *The Sacred*, 25.

es eterno. Realidad en este sentido significa los patrones de los *nomos*, que son una imagen espejo del cosmos.

Los símbolos religiosos parecen ser tan poderosos porque expresan el valor más importante en la vida: la sensación de que la realidad es ordenada y significativa, no un caos al azar. Esto lleva a Berger a considerar la religión como el más lejano alcance de la auto-externalización del hombre dándole así un papel estratégico en la empresa humana de construcción de la realidad social.¹⁹⁵

En *La construcción social de la realidad*, la reificación es presentada como un proceso pernicioso que debe evitarse y se hace referencia a este con fines correctivos. Al final de la argumentación sobre la reificación, que por razones de espacio no es muy extensa, los autores llaman la atención a las circunstancias sociales que favorecen la desreificación, a saber: el colapso total de los órdenes institucionales, el contacto entre sociedades previamente segregadas y el importante fenómeno de la marginalidad social.¹⁹⁶ Estas circunstancias sociales volverán a ser referidas y analizadas en más detalle en el capítulo tres de este trabajo de investigación, por ahora entendemos que estas consideraciones son suficientes.

Una vez aclarado esto los autores pasan a prestar especial atención a la legitimación de las instituciones sociales, no obstante, siendo que esta sección del libro reporta un marcado énfasis en el cuarto nivel de la legitimación, los universos simbólicos, hemos decidido abordar el tema en la segunda sección del presente capítulo por lo que a continuación investimos la tercera sección del libro de referencia.

2.3. La sociedad como realidad subjetiva

“El individuo no nace como miembro de la sociedad. Nace con una predisposición a la sociedad y luego se convierte en un miembro de la sociedad... el punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significados... que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para él.”¹⁹⁷

“En otras palabras, la internalización es el acto de reabsorber en la conciencia el mundo objetivado en manera tal, que las estructuras de este mundo vengan a determinar las estructuras de la conciencia misma.”¹⁹⁸

¹⁹⁵ Ibid., 27.

¹⁹⁶ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 120.

¹⁹⁷ Ibid., 164-165.

¹⁹⁸ Berger, *The Sacred*, 15.

2.3.1. La Internalización

Solo Cuando el proceso de internalización alcanza la madurez y el individuo se considera a sí mismo como uno viviendo en común con otros, puede este ser considerado como miembro de la sociedad. El proceso por el cual esto se realiza es conocido como socialización.

La socialización es una incitación que en dos pasos conduce al individuo hasta hacerlo partícipe de la estructura social institucional, es decir, de la realidad objetiva. Los autores argumentan que la internalización de la realidad implica socialización primaria, socialización secundaria, además de los métodos de mantenimiento y transformación de la realidad subjetiva.

2.3.1.1. *Socialización Primaria.*¹⁹⁹

La socialización primaria toma lugar en la niñez y puede ser muy diferente para los diferentes niños. Durante la niñez al individuo le son impuestos los otros significantes, quienes están encargados de su socialización, estos gestionan el desarrollo de una identidad por parte del niño. A través de la socialización primaria, el individuo pasa de internalizar roles concretos a roles más generalizados.

Esta etapa finaliza cuando el individuo ha adquirido todas las características de miembro de la sociedad. En este estado, el individuo es reconocido por otros para mostrar formas de comportamiento y comprensión que son reconocidas por aquellos en autoridad para expresar una comprensión estable. Aquí el lenguaje es vital dado que proporciona un universo simbólico compartido a través del cual se objetiviza la experiencia, aparte de que ya quedó establecido que el lenguaje es el instrumento más importante en el proceso de socialización.

Es evidente que la socialización primaria suele ser la más importante para el individuo, pues en ella se construye el primer mundo de este, en consecuencia, la socialización secundaria debe simular hasta donde le sea posible la estructura de esta primera.

2.3.1.2. *Socialización Secundaria.*²⁰⁰

¹⁹⁹ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 164-174.

²⁰⁰ *Ibid.*, 174-185.

La socialización secundaria es un proceso posterior que introduce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo al que ya pertenece conocidos como submundos. De estos el individuo puede no tener conocimiento o no haber sido formado para pertenecer a ellos. En este caso la identidad de la sociedad y la realidad están todas cristalizadas al mismo tiempo durante el aprendizaje y, a diferencia de la primera socialización, los otros significantes pueden prescindir de la carga emotiva que era necesaria y perenne en el caso del niño.

Esta socialización es necesaria debido a la división del trabajo y a la existencia de cierta distribución social del conocimiento. Surge para dar respuesta al hecho de que hay tareas que no pertenecen a la rutina diaria del común de la sociedad, en consecuencia, para llevarlas a cabo es necesaria una formación diferente y esto con regularidad implica la desaprensión de actitudes adquiridas en la socialización primaria.

Estos submundos cuentan con sus propias objetivaciones e instituciones y, como es de esperarse con sus métodos socializantes. Cada una de estas etapas puede ser diametralmente diferente en distintos submundos, todo va a depender de los niveles de elaboración del conocimiento²⁰¹ necesario para pertenecer al nuevo mundo.

Una persona que se ocupe de preparar los alimentos en una cocina doméstica, por ejemplo, no tiene la necesidad de recibir el entrenamiento para manejar instrumentos de cocina, elaboración de recetas, condimentación, asuntos de nutrición y el resto de cosas relacionadas con las artes culinarias que se le exigen a un chef profesional para pertenecer al elenco que habita el submundo de las artes culinarias.

2.3.1.3. *Mantenimiento de la Realidad*²⁰²

Dado que la socialización nunca se termina y dado que los contenidos que internaliza enfrentan continuas amenazas a su realidad subjetiva, con el objetivo de salvaguardar cierto

²⁰¹ Que un conjunto de saberes llegue a ser considerado como metódicos, sistemáticos, fundamentados, comprobables y rigurosos, no deriva de forma natural de la estrecha relación entre hombre y conocimiento; por lo tanto, los filósofos y más recientemente los expertos en pedagogía han visto bien distinguir los que poseen estas características entre los distintos tipos de conocimiento producidos por el ser humano.

Como es de esperarse, han surgido varias propuestas. La concepción más general del asunto toma como referencia y parámetro al conocimiento científico moderno, de forma provisional y con miras de ajustes, detecta al menos cuatro posibilidades: a) el acientífico, b) el precientífico, c) el científico y d) el metacientífico. Ver Armando Ulises Cerón Martínez, "Cuatro niveles de conocimiento en relación a la ciencia. Una propuesta taxonómica" *Ciencia ergo-sum* 24, no. 1 (marzo-junio 2017) 83. ver también para una exposición más detallada de los diferentes niveles de elaboración del conocimiento: Jorge González Sánchez, "Los niveles de conocimiento: El Aleph en la innovación curricular" *Innovación Educativa* 14, no. 65 (Mayo-Agosto 2014): 133-141. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-26732014000200009.

²⁰² *Ibid.*, 185.

grado de simetría entre la realidad objetiva y subjetiva, toda sociedad viable debe desarrollar procedimientos de mantenimiento de la realidad.²⁰³

En el caso de la realidad objetiva, la legitimación constituye la herramienta principal para salvaguardar la realidad institucional, pero en el caso de la realidad de la vida cotidiana, esta se mantiene usando dos recursos que los autores denominan mantenimiento de rutina y mantenimiento de crisis.

En el caso del mantenimiento de rutina se arguye que la realidad de la vida cotidiana se mantiene porque se concreta en rutinas, lo que constituye la esencia de la institucionalización. “Así como la realidad se internaliza originariamente por un proceso social, así también se mantiene en la conciencia por procesos sociales.”²⁰⁴

Aquí los otros significantes adquieren una importancia primordial porque pasan a constituirse en los agentes principales para el mantenimiento de la realidad subjetiva, mientras que los otros menos significantes funcionan como una especie de coro que ratifica lo que han establecido los más significantes.²⁰⁵ Dentro de los vehículos disponibles para este mantenimiento el más importante, como es de esperarse, es el diálogo, aunque es necesario destacar que la mayor parte del mantenimiento de la realidad en el diálogo es implícita.

El discurso sobre el mantenimiento de rutina lleva a los autores a concluir que la realidad subjetiva siempre depende de la base social específica y los procesos sociales requeridos para su mantenimiento. Es decir, un ser humano, en condiciones normales, puede mantener una autoidentificación favorable o desfavorable solo en un ambiente que confirme esta identificación.

“En situaciones de crisis el mantenimiento se efectúa usando básicamente los mismos procedimientos que para el mantenimiento de rutina, excepto que las confirmaciones de la realidad tienen que ser explícitas e intensas.”²⁰⁶ En estos tiempos de crisis los procedimientos defensivos estarán en proporción con la seriedad que se atribuye a la amenaza.²⁰⁷

Llegados a este punto los autores abordan el tema de la transformación de la realidad subjetiva aquella en la que el individuo “permuta mundos” y la llaman alternaciones. La

²⁰³ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 185.

²⁰⁴ *Ibid.*, 187.

²⁰⁵ *Ibid.*, 189.

²⁰⁶ *Ibid.*, 195.

²⁰⁷ *Ibid.*, 196.

receta propuesta para las alternaciones incluye condiciones tanto sociales como conceptuales, sirviendo las sociales como matriz de las conceptuales. Esta estructura será mediatizada por los otros significantes con quienes debe haber una fuerte identificación afectiva.²⁰⁸

2.3.1.4. *Transformación de la Realidad*

En esta sección, en calidad de condición social, los autores introducen, como prototipo histórico de alternación, la conversión. Berger y Luckman sostienen que, aunque la conversión puede darse en la soledad del éxtasis religioso, y en efecto es así, para poder mantenerse necesita el contexto de una comunidad religiosa que reconozca el cambio y confirme el nuevo ser en el que se ubica la identidad. Este contexto que, aunque no es imprescindible es sumamente necesario, es denominado estructura de plausibilidad.

Luckman observa que, aunque el dominio de lo sagrado y el mundo de la vida de cada día tienden a estar polarizados, se les recibe necesariamente como si estuvieran relacionados de algún modo. Esto es debido a que el cosmos sagrado se manifiesta en el mundo profano y, por lo tanto, depende de las limitadas posibilidades de expresión que caracterizan al mundo profano, las cuales pasarán a constituir el contexto de la experiencia religiosa²⁰⁹ y, en consecuencia, el material de la estructura de plausibilidad.

Esta estructura de plausibilidad debe convertirse en el mundo del individuo desplazando todos los demás mundos y con especialidad aquel en el que el individuo estaba antes de la alternación implicando esto la reorganización del aparato convencional del individuo y la marginación de todo lo que lee la vuelta atrás.

Al abordar este punto Berger toma como ejemplo el cristianismo y señala que:

“La realidad del mundo cristiano depende de la presencia de estructuras sociales dentro de las cuales esta realidad se da por sentada y dentro de las cuales se socializa una generación sucesiva de individuos de tal manera que este mundo sea real para ellos. Cuando esta estructura de plausibilidad pierde su integridad o continuidad, el mundo cristiano comienza a tambalearse y su realidad deja de imponerse como una verdad evidente por sí misma.”²¹⁰

En *la construcción social de la realidad* se presenta el aparato legitimador como el requisito conceptual más importante para la alternación.²¹¹ Este aparato está encargado de

²⁰⁸ Ibid., 197.

²⁰⁹ Luckman, *La Religión*, 71.

²¹⁰ Berger, *The Sacred*, 46.

²¹¹ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 200.

reinterpretar, *in toto*, la biografía anterior dándole un sentido que legitime la nueva condición de manera que esta aparezca más plausible que la antigua ante el individuo.

La socialización secundaria y la resocialización o alternación se diferencian básicamente en su trato con el pasado. En el caso de la socialización secundaria el presente se interpreta de modo que se halle en relación continua con el pasado mientras que, en el caso de la resocialización o alternación, el pasado se reinterpreta conforme con la realidad presente.

Luego de tratar las condiciones sociales y conceptuales necesarias para la alternación los autores se dedican a prescribir procedimientos específicos por medio de los cuales es posible alcanzarla: el primer paso es la creación de una estructura de plausibilidad debidamente segregada del mundo exterior y equipada con el personal socializador y terapéutico necesario, posteriormente será imprescindible la elaboración de un cuerpo de conocimientos suficientemente artificioso como para explicar los nexos entre los conceptos que constituyen el marco teórico y por último las legitimaciones y liquidaciones necesarias para dar sentido a la permutación que se quiere lograr.²¹²

Es vital para los fines de este estudio maximizar la salvedad que hacen Berger y Luckman sobre los pasos descritos más arriba para el proceso de alternación o resocialización, cuando señalan que “estos procedimientos tendrán grandes probabilidades de éxito una vez que el individuo sea atraído, cautivado o secuestrado por la comunidad en cuestión o los supuestos de la misma”²¹³, ya que, de otra manera, se advierte que las probabilidades son muy mínimas. Esto se debe a que la autoridad con que las encarnaciones del cosmos sagrado, a lo que Luckman llama representaciones religiosas, confieren sentido a la vida individual no puede derivarse del contenido del cosmos sagrado aisladamente considerado, sino que, se basa en la jerarquía de significado de la visión del mundo como un todo y en última instancia la cualidad trascendente de este.²¹⁴

3. Teoría de los universos simbólicos.

²¹² Ibid., 201-202.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Luckman, *La Religión*, 71.

La argumentación sobre los universos simbólicos²¹⁵ es introducida como el cuarto nivel de legitimación luego de la legitimación incipiente, las proscriciones teóricas en formas rudimentarias y las teorías explícitas.²¹⁶

3.1. Génesis

La existencia histórica de los sistemas de significado es el resultado de las actividades de elaboración conceptual de sucesivas generaciones.²¹⁷ Estos, al igual que los demás mecanismos de legitimación, se crean para proporcionar legitimación a la estructura institucional creada y son un conjunto de creencias que todo el mundo sabe, o más bien “el conjunto de significados objetivados socialmente y subjetivamente reales.”²¹⁸ Estos apuntan a hacer que la estructura institucionalizada sea plausible y aceptable para el individuo, que de otro modo no podría comprender o estar de acuerdo con la lógica subyacente de la institución.

En otras palabras, dada la necesidad de hacer creer a la gente que su mundo es ciertamente muy permanente, la mejor manera de hacerlo es persuadir a todos de que el *nomos* debe ser, y debe ser tal como es, que ninguna alternativa puede siquiera imaginarse. Los conceptos y experiencias para garantizar esta tarea son albergados en el universo simbólico.

Empíricamente los organismos humanos no construyen los universos morales de significados a partir de la nada, sino que nacen en ellos, esto significa que los organismos humanos trascienden normalmente su naturaleza biológica mediante la internalización de un universo de significado históricamente dado y no mediante la construcción de un universo de significado diferente.²¹⁹ Es decir, el individuo en lugar de construir un sistema rudimentario de significados, lo extrae de un patrimonio de significados.

Esto se hace evidente en el hecho de que una sociedad puede tener una visión del mundo como un cosmos sagrado más o menos claramente articulado sin tener, a la vez, una base institucional especializada que lo sostenga debido a que este ya está contenido en la realidad social objetiva.²²⁰

²¹⁵ El equivalente de universo simbólico en el caso de Thomas Luckman es Sistema de Significados y lo aplica a la religión como universo sagrado lo que en el caso de Berger sería Teodicea.

²¹⁶ Berger y Luckman, la construcción *Social*, 120-123.

²¹⁷ Luckman, *La Religión*, 62.

²¹⁸ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 125.

²¹⁹ Luckman, *La Religión*, 62.

²²⁰ *Ibid.*, 74.

De esta manera el universo simbólico permea instituciones sociales claramente diferenciadas como son la del parentesco, la división del trabajo y la regulación del ejercicio del poder, esto gracias a que es contenedor de las ideas objetivadas que circundan cada una de estas instituciones.

De hecho, La diferencia más notoria que tiene el universo simbólico con los tres métodos de legitimación que le preceden en la argumentación de los autores, es la peculiaridad de los conceptos y situaciones que son admisibles en su arsenal: Aparte de la sociedad histórica y la biografía del individuo, las situaciones marginales también entran en el universo simbólico además las experiencias más solitarias del individuo. Los proverbios, las máximas morales, los dichos sabios, la mitología, las tradiciones metafísicas y otros sistemas de valores que, acabados los procesos de objetivación, sedimentación, y acumulación del conocimiento, también pasan a formar parte del universo simbólico como formas (más o menos sofisticadas) de legitimar las instituciones establecidas.²²¹

En este sentido Luckman hace notar que en el proceso de socialización se internaliza una visión histórica del mundo en el interior de la cual puede llegar a estar articulado un cosmos sagrado que presente simbólicamente la jerarquía de significación que subyace a la visión del mundo. Cuanto más claramente esté articulado el cosmos sagrado en el interior de la visión del mundo, tanto más probable será que las presentaciones internalizadas formen un estrato religioso relativamente diferenciado en la conciencia de los individuos socializados en esta visión del mundo.²²²

Berger señala que, aunque la legitimación se extiende mucho más allá de los asuntos religiosos, la religión ha sido la fuerza más poderosa para legitimar el orden establecido de las cosas, ya que es la única que ha demostrado poder otorgarles un estado ontológico en última instancia válido.²²³

Berger llama la atención a la transformación de comportamientos ordinarios en rituales como método por el cual las religiones refuerzan los significados extraordinarios. Los rituales refuerzan el conocimiento supuestamente objetivo que legitima los *nomos*

²²¹ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 126. Algunos autores han explicado la utilidad que tienen los universos simbólicos al momento de legitimar el uso del poder, Patricio G. Arias ha observado que para que haya eficacia simbólica en el ejercicio del poder, no bastan formas de dominación económica o socio política, sino que se hace necesaria la dominación de los imaginarios, del mundo de las representaciones, de los universos de sentido, la usurpación de la memoria de los que sufren la dominación, pues esto hace posible el dominio de los cuerpos y las conciencias, y permite al poder la legitimación y naturalización de la dominación. Ver: Patricio Guerrero Arias, *La Cultura: Estrategias Conceptuales para Entender la Identidad, la Diversidad, la Alteridad y la Diferencia* (Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2002), 87.

²²² Luckman, *La Religión*, 82-83.

²²³ Berger, *The Sacred*, 32.

creando la sensación de que existe una estructura inquebrantable que determina los patrones de la vida cotidiana.

Cabe notar que la mayoría de los rituales no están compuestos por líderes poderosos que se los imponen a las personas (aunque a veces esto sucede). Más bien, en su gran mayoría, los rituales surgen de la gente común con su tendencia habitual a hacer las mismas cosas una y otra vez, por hábito. Por lo tanto, el mismo proceso de repetición o habituación que crea los *nomos* en primer lugar, también crea los rituales que legitiman los *nomos*.

Los universos simbólicos son presentados como causantes del más alto nivel de integración de los significados discrepantes de la vida cotidiana, esto, aparte de la integración de las realidades marginales (que no pertenecen a la experiencia cotidiana como los sueños o el éxtasis).²²⁴

Es en la legitimación de la muerte, lo que Berger considera la situación marginal por excelencia,²²⁵ donde los autores ven la manifestación más clara de la potencia trascendente de los universos simbólicos. Argumentan que ante el terror de la soledad que induce la muerte el universo simbólico resguarda al individuo contra el terror definitivo adjudicando legitimación definitiva a las estructuras protectoras del orden social y significado a la muerte del individuo.²²⁶

Para legitimar el *nomos*, una sociedad debe negar que haya algo inherentemente desordenado o impredecible en el mundo, aunque sabemos que el mundo es inherentemente desordenado puesto que hay días en los que suceden cosas totalmente impredecibles. La muerte es la última amenaza con la que toda sociedad debe lidiar, y la mayoría de las sociedades usan la religión para hacerla soportable.

El problema final planteado por la muerte y otras formas de desorden no es el dolor físico, sino la falta de sentido. No es necesaria la argumentación erudita para constatar que el ser humano puede soportar todo tipo de dolor siempre que este tenga sentido para él e inclusive, una madre estaría dispuesta a aceptar que un médico le cause dolor a su hijo si esta está convencida que este, su hijo, quedará inmune a una enfermedad determinada como resultado de la inyección causante del dolor. El dolor insoportable, por otro lado, proviene del sufrimiento insensato e insignificante: sufrimiento que es inexplicable dentro del orden social.

²²⁴ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 128.

²²⁵ Berger, *The Sacred*, 23.

²²⁶ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 131, 133.

A este caso extremo de situación marginal Berger lo llama “el mal” para argumentar entonces que una tarea crucial de cada aparato legitimador es dar una explicación de lo que parece ser malo. Esta clase de explicación Berger la denomina teodicea,²²⁷ lo que podríamos considerar como un recurso, tomado del universo simbólico²²⁸ para este tipo de legitimaciones. La Teodicea siempre afirma que realmente no hay desorden, que de alguna manera todo tiene sentido en el gran esquema de las cosas.

El autor resalta el hecho de que cada *nomos* implica una trascendencia del individuo y, por lo tanto, *ipso facto*, implica una teodicea; en consecuencia, ésta antecede a cualquier legitimación por parte de la religión o cualquier otra cosa. La teodicea propiamente dicha, entonces, como la legitimación religiosa de los fenómenos anómicos, tiene sus raíces en ciertas características cruciales de las sociedades humanas como tales.²²⁹

De hecho, Luckman advierte que solo se da una especialización institucional completa de la religión en circunstancias socio-históricas particulares, aunque más adelante puntualiza que en las sociedades en las que la religión asume esta forma social se da por seguro que la religión será idéntica a la forma social en la que se manifieste como tal.²³⁰ “Los universos sagrados competitivos, declara, surgen en sociedades en las que las condiciones estructurales favorezcan el desarrollo de la especialización institucional de la religión.”²³¹

En opinión de Berger, nuestra principal motivación para todo lo que hacemos es mantener la ilusión que compartimos con los demás en nuestra sociedad: la ilusión de que nuestro *nomos* es universal y eterno, que las cosas son como deben ser, y que la forma en la que hacemos las cosas ahora no es simplemente la mejor, sino la única forma de hacerlo. Según él, mientras podamos mantener esta ilusión, sentiremos que la vida es significativa. Por lo tanto, haremos las cosas más extremas y, tal vez, autodestructivas, para seguir convencidos de la verdad de nuestros *nomos*.

En este tenor, la religión mantiene la realidad socialmente definida al legitimar las situaciones marginales en términos de la realidad sagrada que todo lo abarca. Esto capacita

²²⁷ En sentido literal la palabra significa justificar los caminos de Dios. Para Berger, sin embargo, se trata de justificar los *nomos*, independientemente de que se incluya o no alguna imagen explícita de Dios. Esto como el mismo lo explica en la nota bibliográfica referida, lo hace siguiendo las ideas de Weber (Berger, *The sacred*, 3.)

²²⁸ Podría considerarse que la teodicea es la versión de Berger al universo simbólico, pero aquí consideramos que esto no es posible ya que el universo simbólico admite supuestos que no son admisibles dentro de la teodicea.

²²⁹ Berger, *The Sacred*, 54-55.

²³⁰ Luckman, *La Religion*, 84.

²³¹ *Ibid.*, 92.

al individuo para, sometido a situaciones marginales extremas, seguir viviendo, no como si nada estuviera pasando, sino en el conocimiento de que aun esa experiencia tiene un lugar en un universo que le da sentido. De esta manera, observa Berger, es posible incluso tener una buena muerte.²³²

En fin, gracias a este recurso, que se arraiga en la constitución del hombre y encuentra su origen en la capacidad de externalización de este, las instituciones obtienen una amplia gama de integración de todos los procesos institucionales aislados dotando de esta manera la sociedad entera de sentido.

3.2. Mantenimiento del Universo Simbólico

“El proceso de transmisión de un universo simbólico de una generación a otra plantea un problema intrínseco similar al formulado con respecto a la tradición en general.”²³³ Pero además de éste, otros problemas que atacan los universos simbólicos son: la existencia de grupos que comparten versiones divergentes del mismo universo, las sociedades que poseen una historia muy diferente o la aparición de universos simbólicos alternativos. Estas situaciones plantean por su misma existencia que el universo al que se aferra un individuo situado no es inevitable. Mientras éste no sea el caso, el universo simbólico se mantiene a sí mismo, es auto-legitimado.

No obstante, como es de esperarse debido al constante crecimiento de las sociedades humanas, los universos simbólicos están prácticamente condenados a enfrentar estos problemas y cuando esto sucede se hace necesaria la ejecución de unos procedimientos específicos encargados de salvaguardar las definiciones oficiales. Esto se hace legitimándolas por medio de mecanismos conceptuales designados para el mantenimiento de universos.

Cuando la amenaza es sufragada por grupos minoritarios, su oposición, *ipso facto*, se estereotipa como locura, perversidad o ignorancia, pero cuando se trata de un asunto de envergadura la represión debe ser legitimada y por lo tanto su puesta en marcha implica la aparición de diversos mecanismos conceptuales destinados a mantener el universo oficial por encima del desafío herético. Es así como aparecen las innovaciones al universo simbólico que lo hacen diferente a lo que era previo a la crisis.

²³² Berger, *The Sacred*, 44.

²³³ Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 136.

Obviamente hay muchos otros mecanismos de preservación: los forasteros deben mantenerse fuera y eximidos de todos los privilegios especiales o reconocimientos otorgados por la sociedad externa, diversas técnicas de intimidación; propaganda racional e irracional, mistificación y, en general, la manipulación de símbolos de prestigio.

Los de adentro, por otro lado, deben mantenerse, tarea que requiere una serie de procedimientos prácticos y teóricos que verifican cualquier tentación a escapar del subuniverso. Los métodos más efectivos son aquellos que representan con éxito el orden institucional como una facticidad inmutable e inhumana: el producto de la voluntad divina o las circunstancias económicas que dictan un determinado curso de acción, lo que fue designado más arriba como reificación.

Al abordar el tema del mantenimiento del universo simbólico, hablando en términos estrictamente religiosos, Luckman llama la atención a la relación entre lo que él llama el modelo oficial de religión, es decir, el modelo institucional, y la religión individual, la de la vida cotidiana o aquella que está sometida a las condiciones sociales objetivas.

El autor argumenta que, en términos generales, asuntos que vienen a ser de significado último para los miembros de la última generación concuerdan en un modo muy limitado con las cuestiones que eran de significancia última para las generaciones precedentes.²³⁴ Sin embargo El mantenimiento del cosmos sagrado como realidad social y su transmisión de generación en generación depende más de los procesos sociales generales que de los procesos institucionalmente especializados, es decir, cuanto más compleja es una sociedad, más probable es que desarrolle instituciones diferenciadas que soporten la objetividad y la validez del cosmos sagrado.²³⁵

Ahora bien, cuando el modelo oficial se ve amenazado por las actividades seculares de la iglesia y de una forma más fuerte en las situaciones pluralistas, a esto los otros significantes responden haciendo fuerte hincapié en su superioridad doctrinal, y típicamente, reivindicando para sí un grado más alto de pureza contra la contaminación secular. En condiciones extremas las mismas personas pueden proceder a proyectar el canon doctrinal y controles contra la desviación con la intención de reforzar decisivamente la estabilidad textual del cosmos sagrado.²³⁶

²³⁴ Luckman, *La Religión*, 93.

²³⁵ *Ibid.*, 73.

²³⁶ *Ibid.*, 93.

Se puede postular que un alto grado de estabilidad en el cosmos sagrado sostiene la estabilidad de sociedades relativamente simples, a la vez que refleja esta estabilidad. Por otra parte, la especialización institucional de la religión y la correspondiente estabilidad reforzada del cosmos sagrado caracteriza a sociedades de una estructura social relativamente compleja. Ahora bien, una desventaja de la especialización, señala Luckman, es que su modelo oficial cambia a un ritmo más lento que las condiciones sociales objetivas debido a que están congeladas en los textos sagrados.

Este tipo de instituciones especializadas, dada la aparición de situaciones marginales, a no ser que se retiren a lugares en los que los ideales permanezcan incontestables y plausibles – abdicando así de la posición oficial –, tendrán que adaptar el molde oficial a las necesidades de las condiciones cambiantes. Las áreas en las que sean necesarios tales reajustes son definidas *post hoc* típicamente como marginales al núcleo doctrinal.²³⁷

4. Resumen y Discusión

A continuación, trataremos de hacer un tipo de sintaxis sinóptica de lo hasta ahora dicho sobre la relación dialéctica de los tres procesos cuyo opúsculo apoteósico es la realidad social percibida y aprendida en la vida cotidiana, a saber, la externalización, la objetivación y la internalización. Incluimos en una sección aparte el mecanismo de defensa de las instituciones sociales puesto que consideramos que surge como una necesidad de las amenazas que pueden aparecer al orden establecido de las cosas una vez esté dado.

4.1. Resumen

Se entiende pues que el individuo externaliza las instituciones, las objetiviza para que sean aprehensibles y las internaliza a través de la socialización. La suma de estos tres momentos, en un sentido muy literal, consideran los autores, constituye el fenómeno de la realidad social.²³⁸ Aquí, aplicado a la religión, presentamos cada uno de los momentos a manera de mapa semántico para facilitar su comprensión y aplicación. Siendo que las etapas del proceso de construcción de la realidad fueron abordadas en las secciones pasadas, omitimos las definiciones y cualquier explicación a menos que no se haya hecho o que sea sumamente necesaria.

i.Externalización (del orden social también referido como mundo o realidad)

²³⁷ Ibid., 94.

²³⁸ Berger, *The Sacred*, 81.

- a) Tipificación
- b) Habitación
- c) Institucionalización

La relación entre las partes de la externalización ha de entenderse definiendo institucionalización como la tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores

ii.Objetivación

La objetivación, aunque previa a la socialización debe entenderse en el contexto de esta debido a que surge por la necesidad de introducir a un tercero a la realidad previamente creada. Se entiende que si no existiera un tercero que desconozca las condiciones bajo las cuales se creó la institución la objetivación de tal institución sería innecesaria.

- a) Es un producto social
- b) Actúa como realidad *ex nihilo* sobre la comunidad que la produjo

1. Reificación

- (1) La Religión

iii.Internalización

Es cuando el individuo hace suyas las objetivaciones sociales y se considera a sí mismo como uno viviendo en común con otros, dado que considera las estructuras institucionales como dadas de por sí y por lo tanto puede este ser considerado como miembro de la sociedad.

- a) Socialización

Es el proceso por el cual se realiza la internalización y es gestionado por los otros significantes sirviéndole los otros menos significantes como confirmadores o, en su defecto, interferencias que deben evitarse.

- 1. Primaria
- 2. Secundaria
- 3. Alternación o Resocialización

Para llevarse a cabo será necesario

(1) La creación de una estructura de plausibilidad segregada del mundo exterior y equipada con un cuerpo capacitado de otros significantes.

(2) La elaboración de un cuerpo artificioso capaz de explicar el marco teórico.

(3) La legitimación y liquidación necesaria para dar sentido a lo que se quiere lograr.

iv.Mecanismos de Defensa y Mantenimiento

a) Legitimación

Según Berger la “legitimación pertenece al dominio de la objetivación”²³⁹ y de echo ambos autores la denominan como objetivación de significados en segundo orden²⁴⁰, en consecuencia, su operar solo puede ser bien entendido bajo el contexto de esta. Esto se debe a que el orden social solo puede mantenerse en estado de objetivado cuando responde a cada porqué que importunan los arreglos institucionales y estas respuestas constituyen el motivo de la legitimación. En consecuencia, no hay legitimación si no hay un porqué al cual darle respuesta, y no hay un por qué sin la existencia previa de arreglos institucionales que cuestionar.²⁴¹

La legitimación por su parte puede manifestarse en 4 niveles:

1. Legitimación Incipiente.

Aparece tan pronto se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia humana entrando las explicaciones legitimadoras fundamentales, *ipso facto*, en la composición del vocabulario. A este nivel corresponden todas las afirmaciones tradicionales sencillas.

2. Proscripciones Teóricas en Forma Rudimentaria.

Este nivel toma lugar cuando se recurre a esquemas explicativos que se refiere a grupos de significados objetivos. Aquí caben los proverbios, las máximas morales, los cuentos populares etc.

3. Teorías Explícitas.

²³⁹ Ibid., 29.

²⁴⁰ En este apartado explicaron que la legitimación logra que las objetivaciones de primer orden ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles. Ver: Berger y Luckman, *La Construcción Social*, 120.

²⁴¹ Ibid., 121-122.

Se percibe cuando las instituciones sociales cuentan con un cuerpo de conocimiento diferenciado con un alto nivel de especialidad para legitimarse.

4. Universos Simbólicos.

b) Mantenimiento de Rutina

Se concreta en rutinas y su vehículo más importante es el diálogo.

c) Mantenimiento de Crisis

Es el mismo que el de rutina, pero con explicaciones más explícitas e intensas siendo la ferocidad de los métodos de defensa proporcional a la amenaza.

Como ya ha sido indicado y puede verse en el esquema propuesto, el tema de la religión es introducido en la discusión sobre la reificación y dado que en este trabajo dirigimos nuestra atención al funcionamiento de los eventos religiosos en las sociedades preestablecidas, no discutimos este punto evitando así la cuestión del origen de las comunidades religiosas.

Los autores, desdeñosamente, consideran la reificación como un paso extremo de objetivación que se da cuando la institución objetivizada re-actúa sobre el ser humano haciendo que este las conciba como el resultado de una fuerza superior. Sin embargo, en este estudio preferimos el mismo evento y por lo tanto el mismo término como un tipo de objetivación considerando la posibilidad de que, en efecto, una fuerza sobrehumana actúe sobre el mundo objetivado o nomos dándole calidad de no humano y no humanizable.

Aclarado esto, podemos decir entonces que, en las sociedades modernas, luego que un algo superior se da a conocer y el conocimiento sobre este es objetivado, se procede a resocializar los habitantes del mundo social al que se tiene acceso siguiendo los procedimientos especificados en el apartado que explica el proceso de resocialización el cual, una vez dado, se mantiene y crece haciendo uso de los mecanismos de mantenimiento y defensa ya presentados.

4.2. Discusión

No pasó siquiera medio siglo antes de que *La construcción social de la realidad* se convirtiera en uno de los libros más importantes de la sociología del siglo XX. No debe sorprendernos entonces el revuelo que causó en el mundo erudito esta obra y la atención que recibieron los comentarios que desde entonces hicieron los autores sobre el tema.

No fueron pocos los que ensalzaron el libro, algunos por proponer una de las mejores alternativas al realismo de los filósofos antiguos, afirmando que la realidad es dada y otorgando las formas en las que puede conocerse²⁴² y otros por considerarlo un modelo de comprensión empírica y teórica del concepto de religión, en el caso de la obra de Thomas Luckman.²⁴³

Por otro lado, las críticas no se hicieron esperar. Algunos han considerado que la visión fenomenológica de Berger y Luckman complementa otros trabajos realizados sobre el tema, a los que en modo alguno sustituye. Esto dicen fundamentalmente de la obra de Mannheim *Ideología y Utopía*,²⁴⁴ debido a que muestra un interés epistemológico que no se observa en los trabajos de los autores tratados.²⁴⁵

Otros estiman que la aproximación fenomenológica de Berger y Luckmann, aunque de interés por sí misma, precisaría ser complementada con otras proposiciones teóricas que concretan aspectos muy sutilmente esbozados en este trabajo; en esta misma línea se acusa a los autores de haber dejado de lado temas tan atractivos como el conocimiento científico (al que los autores aluden como conocimiento especializado, pero de cuyo fundamento nada hablan) y el carácter ideológico (y su correspondiente base material) de gran parte del pensamiento, quienes así piensan argumentan que estos temas debieron ser atendidos aunque su propósito fundamental de Berger y Luckman se centre en el conocimiento de la vida cotidiana.²⁴⁶

De las formas más agresivas de crítica fue objeto *La Religión invisible* de Luckmann, este texto, aun siendo considerado un hito en la historia de la sociología de la religión en el último siglo,²⁴⁷ para muchos de sus contemporáneos no fue más que “un pequeño libro que no dice nada significativamente nuevo y que lo poco que dice está expresado de manera tan oscura que leer el libro es casi un logro.”²⁴⁸ Quien escribe esta crítica, hasta se maravilla de

²⁴² Raúl Yáñez Henríquez, “La Construcción Social de la Realidad: La posición de Peter L. Berger y Thomas Luckmann,” *Revista Jurídica* 6, no. 2 (agosto 2010): 292.

²⁴³ Kelly Besecke, “Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning,” *Sociological Theory* 23, no. 8 (Junio 2005): 182.

²⁴⁴ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía: Introducción a la Sociología del Conocimiento*, (Tlalpan: Fondo Cultural de Economía, 1987)

²⁴⁵ Héctor Vera, “Rebuilding a Classic: The Social Construction of Reality at 50,” *British Sociological Association* 10, no. 1 (febrero 2016): 14, <https://doi.org/10.1177/1749975515617489>.

²⁴⁶ Alan Sica, “Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann’s The Social Construction of Reality after 50 Years,” *Cultural Sociology* 10, no. 12 (noviembre 2015): 38, <https://doi.org/10.1177/1749975515614869>.

²⁴⁷ Gustav Erik Gullikstad Karlsaune, “The Invisible Religion - A mossgrown milestone or a gate to the present,” *Tidsskrift for Kirke*, no. 22 (enero 2001):13.

²⁴⁸ Thomas Ford Hoult, reviews of *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, by Thomas Luckmann, *Social Forces* 46, no. 2 (diciembre 1967): 302-303, <https://doi.org/10.2307/2574642>.

que una agencia de publicación respetada consintiera imprimir una obra “tan pobremente escrita”.

Nuestra apreciación de los trabajos de Berger y Luckmann se inclina más por el ala optimista de la discusión debido a que, si bien es cierto que queda mucho por decir, siempre queda mucho por decir, además, el problema sociológico al que el libro pretende ser una respuesta está bien delimitado al principio y solventado al final. *La construcción social de la realidad* sigue un camino teórico similar al de Schutz, pero presenta diferencias significativas con respecto a los aspectos claves del trabajo de este último. Quien esté familiarizado con los trabajos de los autores mencionados podrá percatarse de que en su obra conjunta Berger y Luckman modifican significativamente el marco teórico de Schutz sobre el punto esencial del tipo de creencia que pertenece a la actitud natural.

Otro aspecto en el que los autores consideraron necesario separarse de Schutz está relacionado con la extensión del conjunto de herramientas conceptuales de la teoría social que realizó Weber al llamar la atención sobre la singularidad de los fenómenos sociales y, en especial, a su dimensión cualitativa y subjetiva.²⁴⁹

Según Giddens, el asunto es que:

“por insatisfactoria que haya sido la versión de la acción subjetivamente significativa de Weber, este siempre tuvo conciencia de lo que representan para el análisis sociológico las consecuencias objetivas que cualquier curso de acción puede tener para los otros. Ninguna de estas preocupaciones aparece en la obra de Schutz, orientada en su totalidad a clarificar las condiciones de la acción antes que sus consecuencias.”²⁵⁰

Estas preocupaciones, sin embargo, aparecen en el análisis de la sociedad como realidad subjetiva que hacen Berger y Luckman donde, recurriendo a diferentes ejemplos ilustran las consecuencias subjetivas de la acción social. Debe mencionarse que este acercamiento lo hacen sin incurrir en una contradicción de lo que, siguiéndole la pista a Schutz, dijeron antes sobre la sociedad como realidad objetiva. Esta pericia para abordar el asunto protege la obra de refutaciones o críticas sean estas por *ad rem* o por *ad hominem*.²⁵¹

²⁴⁹ Paul Ransome, *Social Theory for Beginners* (Portland: The Policy Press, 2010), 129.

²⁵⁰ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas*, 33.

²⁵¹ Según Schopenhauer Hay dos modos o vías de refutar una tesis: a) *ad rem* es cuando se argumenta que la tesis no es verdadera puesto que no concuerda con la naturaleza de las cosas, de la verdad objetiva absoluta b) *ad hominem* es cuando se argumenta que la tesis no es verdadera debido a que no concuerda con otras afirmaciones del adversario, esto es, con la verdad subjetiva relativa. Ver Arthur Schopenhauer, *El arte de tener razón, expuesto en 38 estratagemas* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 30.

El argumento de los autores tratados es una contribución importante a los debates intelectuales que van desde la sociología fenomenológica (interpretativa) hasta la posmodernidad. Gracias a sus aportes ahora se acepta generalmente que los significados culturales se negocian de forma intersubjetiva, que cambian con el tiempo y que los individuos pueden diferir en el significado que atribuyen a las acciones y mensajes de otros.²⁵²

Otra contribución importante de los autores y en especial de la publicación de la obra en cuestión, fue el dar prominencia a la teoría social hoy conocida como construccionismo o socioconstruccionismo la cual ha sido acuñada por una gran población de teóricos de los cuales Kenneth Gergen es considerado uno de los máximos exponentes, especialmente a partir de su artículo *Social psychology as history*²⁵³, publicado en 1973, y su teoría de los artefactos sociales²⁵⁴.

El construccionismo social ha sido criticado por resultar inmovilizador e incitar a un excesivo relativismo. Esta crítica toma como foco el énfasis marcado que la teoría construccionista deposita en el lenguaje para argumentar que una argumentación tal deja poco o nada para lo material y sus posibilidades de acción en la significación del mundo. Este frente de resistencia está conformado mayormente por quienes, como los científicos físicos, suscriben una visión esencialista de la realidad y reclaman legitimidad para el conocimiento objetivo producido representado científicamente.

Sin embargo, después de varias décadas el construccionismo ha demostrado que puede adaptarse a las nuevas formas de organización social. Un momento de reflexión sobre la realidad social contemporánea nos llevaría a la conclusión de que la perspectiva del construccionismo se ha vuelto hoy más pertinente que nunca, “especialmente en los dos aspectos siguientes. Primero, respeta la pluralidad y diversidad en nuestro mundo social y, en segundo lugar, el construccionismo social reconfigura los discursos humanos de manera no fundacionalista y no reduccionista.”²⁵⁵

²⁵² Robert Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*, (New York: Cambridge University Press, 1998), 123.

²⁵³ Kenneth J. Gergen, “Social Psychology as History,” *Journal of Personality and Social Psychology* 26, no. 2 (1973): 309-320.

²⁵⁴ Kenneth J. Gergen, *Realidades y Relaciones: aproximaciones a la construcción social* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996). Según Gergen el enfoque construccionista social se basa en el supuesto de que “los términos por los cuales se entiende el mundo son artefactos sociales, productos de intercambios entre personas históricamente situados. Ver también Kenneth Gergen, “The Social Constructionist Movement in Modern Psychology,” *American Psychologist* 40, no. 3 (marzo, 1985): 267.

²⁵⁵ Girishwar Misra & Anand Prakash, “Kenneth J. Gergen and Social Constructionism,” *Psychological Studies* 57, no. 2 (April 2012): 122. <https://link.springer.com/article/10.1007/s12646-012-0151-0>.

Una alternativa a la concepción de realidad social sustentada por Berger y Luckman podría considerarse la propuesta del ahora profesor emérito de la universidad de Berkeley John R. Searle, *La Construcción de la Realidad Social*²⁵⁶. Sin embargo, sorprendentemente Searle no toma en cuenta el ensayo clásico y la obra maestra sociológica de Peter Berger y Thomas Luckmann en sus análisis sobre lo que el bautizo como hechos institucionales.²⁵⁷ De hecho, algunos consideran que una revisión crítica de su libro demuestra que “no ha logrado una comprensión sociológicamente válida del enfoque en cuestión”²⁵⁸ lo que lleva a otros a afirmar que aunque en términos filosóficos su cuenta sea correcta, en calidad de aplicación sociológica, es incompleta puesto que proporciona solo una primera parte, y casi trivial, de una cuenta de lo que es la realidad social.²⁵⁹

En fin, aunque Searle se cuestiona sobre la realidad social, su respuesta decepcionaría a quien, con expectativas sociológicas, debido al parecido del título con la obra de Berger y Luckman, espere una respuesta de carácter científico social pues en *La Construcción de la Realidad Social* puede decirse que la discusión social ni siquiera es tomada en cuenta.²⁶⁰ Después de todo “la teoría sociológica siempre debe aparecer, para los filósofos lectores de textos sociológicos como el epítome del pensamiento metafísico.”²⁶¹ Es debido a lo hasta ahora dicho que en este apartado no nos hemos explayado en la aproximación a la realidad propuesta por John R. Searle.

Por último, antes de pasar al capítulo siguiente queremos precisar que nuestra percepción sobre los conceptos de la sociología es decir los que hemos tratado aquí sigue muy de cerca los comentarios de Helbert Blumer sobre el asunto.

En un artículo publicado en 1954 Blumer comento lo siguiente:

“Los conceptos de la sociología son instrumentos de sensibilización fundamental. Por lo tanto, los llamo "conceptos sensibilizadores" y los pongo en contraste con conceptos definitivos como los que me he referido en la discusión anterior. Un concepto definitivo se refiere precisamente a lo que es común a una clase de objetos, con la ayuda de una definición clara en términos de atributos o puntos de referencia fijos. Esta definición, o los

²⁵⁶ John R. Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995)

²⁵⁷ Searle, *The Construction*, 2.

²⁵⁸ Martin Endreß, “On the Very Idea of Social Construction: Deconstructing Searle’s and Hacking’s Critical Reflections,” *Human Studies* 39, no. 1 (Julio 2016):127-146. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-016-9395-3>.

²⁵⁹ Barry Smith and John Searle “The Construction of Social Reality an Exchange,” *American Journal of Economics and Sociology* 62, no. 1 (2003): 287.

²⁶⁰ Hubert Knoblauch, “*The Construction of Social Reality*. John R. Searle,” *American Journal of Sociology* 101, no. 5 (marzo 1996): 1459.

²⁶¹ Michael Corsten, Review of Symposium on Searle, *Philosophy of the Social Sciences*, no. 28 (marzo 1998): 102 - 121.

puntos de referencia, sirven como un medio para identificar claramente la instancia individual de la clase y la composición de esa instancia que está cubierta por el concepto. Un concepto de sensibilización carece de dicha especificación de atributos o puntos de referencia y, por consiguiente, no permite al usuario moverse directamente a la instancia y su contenido relevante. En su lugar, le da al usuario un sentido general de referencia y orientación para acercarse a las instancias empíricas. Mientras que los conceptos definitivos proporcionan prescripciones de qué ver, los conceptos de sensibilización simplemente sugieren direcciones a lo largo de las cuales mirar.”²⁶²

Basado en este argumento avanzamos al capítulo siguiente tomando este capítulo como el depósito de conceptos sensibilizadores evitando de esta manera las ataduras a las cuales nos veríamos sometidos si pretendiéramos seguir al pie de la letra los estamentos de un paradigma teórico en específico.

²⁶². Helbert Blumer, “What Is Wrong with Social Theory?” *American Sociological Review* 19, no. 1 (February 1954): 7. <https://www.jstor.org/stable/2088165>.

CAPITULOS 3 Y 4
Sujetos a confidencialidad por el
autor

**LA INFLUENCIA DE LA ACTUAL GLOBALIZACIÓN EN EL DEBER SOCIAL
DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS**

1. Introducción

En este capítulo nos interesamos por la forma en que, en la actualidad, las instituciones religiosas han enfrentado el problema del levantamiento de movimientos disidentes los cuales, por la naturaleza de sus enseñanzas y métodos, podrían resultar nocivos para quienes conforman el movimiento y para las comunidades más en las cuales residen.

Nuestra aproximación dista mucho de ser un estudio acabado sobre la cuestión debido a que nuestro interés aquí se limita a hacer una presentación tan escueta como nos permita el interés de usarla como contexto de las recomendaciones que, en un intento de hacer antropología aplicada,³⁶⁷ serán presentadas en el capítulo que sigue.

Con este acercamiento aspiramos a traducir la información suministrada en los capítulos anteriores de modo que pueda usarse para satisfacer algunas necesidades puntuales relacionadas con los temas tratados en este estudio. De esta manera, esperamos evitar que lo dicho hasta ahora no pase de ser un informe, exposición o explicación teórica de las condiciones del campo estudiado.³⁶⁸

2. Asuntos Preliminares

Es bien sabido que las comunidades religiosas actuales tienen como fin último establecer un contacto con una realidad superior, la cual *mutitas mutandi* siempre tiene elevadas exigencias en cuanto a la calidad moral y el amor al prójimo³⁶⁹. Si esto es así, es lógico considerar que, cuando en el seno de una religión con estos estándares se desarrolla

³⁶⁷ “Desde la segunda guerra mundial, un número creciente de antropólogos culturales se han implicado de manera ocasional o regular en investigaciones que tienen aplicaciones prácticas más o menos inmediatas. Se conocen como practicantes de la antropología aplicada.” ver Marvin Harris, “¿Que es la Antropología Aplicada?” en *Antropología Aplicada*, comp. Patricio Guerrero (Quito: Editorial Abya Yala, 1997), 171.

³⁶⁸ George M. Foster, “Un Modelo de la Antropología Aplicada” en *Antropología Aplicada*, comp. Patricio Guerrero (Quito: Editorial Abya Yala, 1997), 89.

³⁶⁹ La relación problemática entre el cristianismo y la sociedad moderna ha sido demostrada, quizás mejor que nadie, por Max Weber. En *La ética protestante y el Espíritu del capitalismo* y sus obras posteriores, el sociólogo alemán luchó con el papel fundamental de esta fe como un elemento necesario para la configuración del mundo occidental moderno, la diferenciación social, la moral, el desarrollo de la ciencia, etc. Ver Luis Oviedo, “Christianity,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 477.

una tendencia a escarnecer la calidad moral y damnificar el prójimo, esta tendencia no encuentra su asidero o justificación en los fundamentos de la institución pues los principios de esta, evidentemente, le son antagónicos.

La consecuencia ineludible de esto es que, dado el surgimiento de problemas sociales en comunidades religiosas con reglamentos y exigencias del tipo mencionado más arriba, debe considerarse seriamente el buscar posibles respuestas en otro lugar y no recurrir inmediatamente a adjudicarse todo contratiempo al hecho de que sea una religión compuesta por desequilibrados, extremistas, fundamentalista, liberales, etc.

2.1. Factores Externos a la Religión

Es debido a esto que queremos, antes de embarcarnos en cualquier análisis de la relación entre la iglesia en su forma institucional y los eventos religiosos que se llevan a cabo en o a través de ella, llamar la atención a dos puntos importantes que deben tomarse en cuenta en la búsqueda de respuesta a los problemas que enfrentan las comunidades religiosas modernas:

- i. Un problema social en un determinado grupo religioso, no es necesariamente un problema acreditado o auspiciado ideológicamente por la institución superior.

Podemos referir, como posible respuesta, que, con cierta regularidad, cuando se presentan problemas sociales en las comunidades religiosas, estos encuentran su razón de ser en la existencia de oportunistas que, aprovechando el escenario extorsionan la grey.

Tomando el caso de los políticos, por ejemplo, Berger señala que es necesario “establecer una diferencia entre movimientos políticos que son genuinamente inspirados por la religión y aquellos que usan la religión como una legitimación para su agenda política con intereses no tan religiosos.”³⁷⁰ Mergal siguiendo esta misma línea, sugiere que los políticos muy probablemente quieren propaganda y acto seguido refiere el caso puertorriqueño del candidato a Senador por Acumulación Herminio Pagán quien, en ocasión del día del clamor a Dios en 2012, mientras los fieles y el reverendo Jorge Rashke rezaban al señor para que mandara fuego, se las arregló para introducir un aviso con contenido

³⁷⁰ Peter Berger, “The Desecularization of the World: a Global Overview. en *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter Berger (Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 15.

propagandístico que leía “¡Sé parte de la ola cristiana que lleve este hombre de Dios al Senado!”³⁷¹

Este tipo de casos, obviamente, no se da solo en relación con la política, Berger y Luckman llamaron la atención a que después de la revolución industrial “la burguesía utilizaba la tradición cristiana y sus elencos en su lucha contra la nueva clase trabajadora industrial que ya no podía decirse que habitaba el universo cristiano.”³⁷²

De esto se desprende que, aunque la religión bien puede ser usada para llevar acabo, en su medio, acciones que estén en pugna abierta con lo que esta proclama, es necesario que esté siempre clara la diferencia entre, por un lado, lo que esta sanciona y proclama y, por el otro, lo que simplemente tiene lugar entre sus adeptos. Puede decirse que con frecuencia la forma en la que los fieles proceden en predicación y acciones está totalmente divorciada de lo que la iglesia en su forma institucional ha dejado establecido en sus textos preceptivos.

Como ejemplo de esto podemos aludir los participantes del estudio presentado en los capítulos anteriores, donde estos, en especial los que comercializaban con productos naturales, predicaban que el consumo de carne era un pecado que llevaría inevitablemente a la perdición. Sin embargo, la institución de la cual provienen y de la que se consideran una versión más pura, nunca ha sugerido tal cosa, de hecho, se ha pronunciado una y otra vez en contra de esta posición aclarando que, aunque la iglesia fomenta el vegetarianismo y el estilo de vida saludable, el consumo de carne nunca ha sido una prueba de discipulado.³⁷³

Consideramos innecesario incurrir en una discusión en cuanto a la discrepancia que puede haber entre, por un lado, el espíritu de una creencia y, por el otro, el efecto que esta puede tener en los creyentes, pues ya hemos abundado bastante sobre eso en capítulos anteriores. Sin embargo, es necesario aclarar que, la predisposición a adjudicar todos los males que se reportan en el perímetro religioso a la esencia de la religión, reside en que “la crítica de la religión todavía se encuentra bajo la impresión de los grandes críticos de la religión del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, que querían instruir sus coetáneos sobre la verdadera esencia de la religión y que pretendían aniquilarla desenmascarándola.”³⁷⁴

³⁷¹ Margarita Mergal, “La voz de Dios: el Absolutismo Fundamentalista”, *Revista de ciencias sociales* 27, no. 1 (2014): 216.

³⁷² Berger y Luckman, *La construcción social*, 157.

³⁷³ Ver declaraciones del presidente mundial de la iglesia adventista Ted N.C. Wilson, al presentar el sermón de clausura de la conferencia de salud en Ginebra, el sábado 12 de julio de 2014. Tomado de Andrew McChesney, "El presidente de la Iglesia Adventista presenta argumentos a favor del vegetarianismo," *Adventist Review*, Jul 14 2014, <https://news.adventist.org/es/todas-las-noticias/noticias/go/2014-07-14/el-presidente-de-la-iglesia-adventista-presenta-argumentos-a-favor-del-vegetarianismo/>.

³⁷⁴ Hands Zirker, *Crítica de la religión* (Barcelona: Editorial Herder, 1985), 33.

Debido a esto no es raro encontrarse con teóricos que consideren el protestantismo fundamentalista como un problema del cual el estado debe cuidarse argumentando que sus creencias y métodos constituyen un perjuicio para la ciudadanía.³⁷⁵ Por otro lado, también está disponible una literatura copiosa que, observando la religión desde una perspectiva más optimista, fomenta la colaboración del estado con la iglesia razonando que un paso como este, al menos aceleraría el proceso de educación y orientación de la población, además de que garantizaría una solución efectiva de los problemas sociales que afectan la Religión³⁷⁶.

Los autores que se inmiscuyen en este tipo de abordaje prestan especial atención a las formas en las cuales el estado podría mediar en el que hacer religioso o la Religión en asuntos de política pública. En este sentido, se ha puntualizado que en ningún lugar hay un patrón de comportamiento que pueda trasplantarse y adaptarse a la situación de otro³⁷⁷ y con esto en mente proceden a hacer un recuento del impacto que han tenido las ayudas económicas contempladas en las constituciones políticas de Estados Unidos y México, la importancia de la capellanía como asistencia religiosa en establecimientos penitenciarios y similares en Chile, la cooperación de las confederaciones religiosas para el establecimiento de la paz en Colombia, etc.³⁷⁸

Resumiendo discurso, consideramos que es un error emitir un juicio sobre la religión en su forma institucional, basados en el *modus operandi* de un grupo aislado que asevere ser parte de ella o una versión más purificada de la misma pues, como ya hemos señalado, la iglesia no siempre acredita o auspicia ideológicamente este tipo de iniciativa.

ii. En las comunidades religiosas, así como en cualquier institución social, hay problemas sociales que encuentran su origen en los fundamentos de la comunidad que habitan y otros que pertenecen al reino de la psicología o psiquiatría y nada tienen que ver con la comunidad en la que acaecen.

Simmel ha propuesto establecer una distinción entre *religiosidad* y *religión*, donde el segundo de los términos es la forma institucional del quehacer religioso, mientras que el primero, según él, nos permite identificar al hombre religioso como aquél que vive en un

³⁷⁵ Galindo, *El Fenómeno de las Sectas Fundamentalistas*; ver también: Ernst Troelsch, *The Social Teaching*, vol. 2.

³⁷⁶ Tabor y Gallagher, *Why Waco?*. ver también: Enzo Pace, "The Socio-Cultural and Socio-Religious Origins of Human Rights." in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke. (New York: Oxford University Press. 2011). 194-208.

³⁷⁷ Kasomo Daniel & Naila Geoffrey Napoo, "The Relationship Between Church and State", *International Journal of Applied Sociology*, no. 3 (2013): 9-18

³⁷⁸ Alberto Patiño Reyes, *Libertad Religiosa y Principio de Cooperación en Hispano America*. (Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011)

modo determinado, sólo propio de él, y cuyos procesos espirituales muestran un ritmo, modo, disposición y medida de las energías espirituales muy característicos.³⁷⁹ Por nuestra parte, hacemos notar que lo que Simmel denomina religiosidad puede darse tanto dentro como fuera de lo que él considera como religión.

El individuo en estado de religiosidad, aun dentro de la religión, puede perpetrar actos muy divorciados de los intereses de ésta. Un contacto simple con cualquier institución social demostrará que en ella hay personas con ciertas tendencias o aptitudes que, de ser exteriorizadas, desembocarían en un perjuicio para la comunidad y para quien las practica. El observador atento constatará que la comunidad, en tanto comunidad, simplemente les provee del ambiente propicio para llevar a cabo sus prácticas malsanas, pero en ningún caso las fomenta.

En estos casos, el análisis de la acción censurable debe remitirse a la subjetividad o religiosidad de los individuos involucrados y considerar la posibilidad de la avidez de problemas psicológicos o psiquiátricos. Desde este punto de vista nunca debe adjudicarse lo ocurrido a la religión en sí pues esta no siempre es conforme con la religiosidad de los individuos.

A propósito de lo que estamos diciendo, podríamos remitirnos a cualquiera de los casos de pederastia o cualquier otra forma de depredación sexual que se reportan en el cristianismo en la actualidad. Es claro que ni el cristianismo en general ni la iglesia en su forma institucional aportan la más mínima condición para que tales actos se lleven a cabo, todo lo contrario, no existe en occidente una institución eclesiástica cristiana que no contemple severos castigos para actos como estos. Además, este tipo de sucesos también tienen lugar, con mayor o menor frecuencia, en los centros penitenciarios, las escuelas, los hospitales y cualquier otra institución social en la que resida una persona con esta tendencia.

Al dirigir la atención a estos dos puntos queremos dejar establecido, en primer lugar, que no pretendemos estigmatizar las religiones degradándolas a instituciones malsanas que no tienen otro objetivo que extorsionar el pueblo y, en segundo lugar, que no es correcto emitir un juicio que las haga culpables de todo evento que se reporte en su demarcación.

³⁷⁹ Georg Simmel, *La Religión* (Barcelona: Gedisa, 2012), 28.

2.2. Factores Internos a la Religión

No negamos, sin embargo, que en el seno de las confederaciones religiosas hay creencias que, no solo son aprovechadas por seres disolutos, sino que se prestan para tales usos, lo que permite a su usuario revolotear en la comunidad religiosa con un alto grado de aceptación. Podemos decir, con un alto nivel de probabilidad, que la mayoría de las creencias y practicas exacerbáticas referidas en los capítulos 3 y 4 encuentran su asidero en creencias de este tipo.

También reconocemos que, aunque muchos actos que se perpetran en el perímetro religioso no encuentran asidero en los fundamentos de la religión, hay otros que sí. Además, aunque es imposible controlar la avidez de oportunistas envilecidos que aprovechan cualquier escenario para extorsionar, las comunidades religiosas, que no son culpables por acción, muchas veces se hacen culpable por omisión al proveer del ambiente propicio y prescindir de los mecanismos de defensa requeridos.

Al decir esto volvemos nuestra atención a la religión, desplazando del foco de atención los intereses de entidades externas referidos por Berger y Mergal y la religiosidad planteada por Simmel. Hacemos esto porque no dejamos de entender que, cuando en una sociedad determinada hay problemas del tipo descrito más arriba, estos se hacen reincidentes y persisten hasta el punto de transformarse en problemas sociales generalizados, en cuyo caso se debería iniciar la búsqueda de las causas en algo más que el sujeto mismo. Bajo estas circunstancias se hace necesario admitir responsablemente que sería mucho más probable que dichas causas se encuentren en la propia estructura institucional.³⁸⁰

La observación nos ha permitido percatarnos de que las instituciones religiosas modernas están bien equipadas con métodos para mantener el orden social, prevenir la deserción y castigar la apostasía. Sin embargo, algunas creencias parecen tener un salvoconducto que facilita su integración sin importar su cualidad, ya que las defensas institucionales o no minan este ámbito de la realidad o, peor aún, ignoran los métodos de defensa a su disposición. Es decir, las religiones modernas, en su versión institucional, carecen de un programa que, de forma puntual o sistemática, se disponga a vetar la integración de ciertas creencias o aplicaciones de las mismas creencias cuyo resultado evidente sería la histeria.

³⁸⁰ Ver Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad Pluralismo y Crisis de Sentido* (Barcelona: Paidós, 1997), 50.

Dado que los métodos de prevención y defensa usados por las comunidades religiosas para proteger su acopio de creencias o universo simbólico fueron tratados en el capítulo dos de este trabajo de investigación, en esta ocasión, para evitar redundar, nos limitaremos a describir, en primer lugar, la forma en que las instituciones eclesiásticas modernas han aplicado los métodos de prevención; y, en segundo lugar, dirigimos nuestra atención a la forma en que las mismas han enfrentado eventos como los descritos en los capítulos anteriores. Por último, se analizará e intentará explicar y comprender el porqué de los modos descritos en las secciones anteriores para usar dicha comprensión como base para las recomendaciones del capítulo siguiente.

3. Métodos Preventivos y de Mantenimiento

Pese a que hay unanimidad entre los autores en señalar que fenómenos religiosos como los anabaptistas, antitrinitarios, arrianos etc., rechazados por todas las ortodoxias de un bando y de otro, contribuyeron terminantemente a la aparición de la tolerancia religiosa y luego la libertad religiosa como la conocemos hoy,³⁸¹ todos los movimientos disidentes que operan libres bajo la sombra de esta libertad, una vez consumada su institucionalización, desarrollan todo un engranaje para vetar la deserción.

Esto es así debido que, en calidad de instituciones sociales, compuestas por seres sociales y dirigidas a satisfacer las necesidades ontológicas de estos mismos seres, éstas deben mantener y proteger el engranaje que empíricamente les ha dado resultado de la tendencia a relativizar las normas institucionalmente establecidas sobre lo que hay que creer y practicar.³⁸²

Dado que las sociedades están compuestas por seres vivientes y en consecuencia se encuentran sometidas constantemente a un proceso de cambio, las comunidades religiosas se ven asiduamente obligadas a innovar sus métodos de retención y defensa, so pena de

³⁸¹ Albert Toledo Oms, “Relación Laboral y Libertad Religiosa” (PhD diss., Universitat de Barcelona, Barcelona, 2015), 77.

³⁸² Hervieu-Léger observa que Esta misma tendencia al relativismo, constituye uno de los más grandes temores de las instituciones eclesiásticas debido que garantiza el debilitamiento de la autoridad religiosa por su ataque directo a las reconfiguraciones de los modos de creer y practicar lo que se cree. ver Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento* (Ciudad de México: Ediciones del Helénico, 2004), 207.

perder efectividad en un mundo globalizado³⁸³ gobernado por un mercado inmisericorde que exige competencia³⁸⁴.

Ante esta situación las comunidades religiosas han respondido adaptando los métodos convencionales a los nuevos avances tecnológicos y a las exigencias siempre cambiantes de una sociedad que nunca dejará de hacerlo. De hecho, existe una abundante literatura que intenta mostrar la evolución histórica de las instituciones eclesiásticas solo como una lucha a la defensiva para mantener su razón de ser delante de un mundo moderno que les perjudica inexplicablemente.³⁸⁵

La observación detenida permite al sociólogo de la religión afirmar que, en su lucha por sobrevivir la globalización, la religión ha sido objeto de una metamorfosis. En la actualidad la discusión sociológica sobre la relación entre religión y globalización se ha centrado principalmente en la religión institucional, esto, debido a que ésta es la que se percibe más desafiada por los rápidos procesos de cambio a los que se ha sometido el mundo, es por lo que en sus estudios los eruditos resaltan el grado en que las formas institucionales modernas y los entendimientos modernos de la religión son en sí mismos resultados de la globalización.³⁸⁶

Esta aserción se hace más evidente en la forma en la que las diferentes instituciones religiosas se levantan para contrarrestar la influencia de la globalización. Refiriéndose a este asunto E. E. Muñoz comenta que “los diferentes movimientos sociales varían según el marco estatal en el que se gestan, lo que da lugar a diferentes composiciones ideológicas, estratégicas, generaciones, etc.”³⁸⁷ Esto hace que las iglesias mundiales tengan que

³⁸³ Además de la globalización económica, definida por el personal del FMI como la creciente integración de las economías de todo el mundo, especialmente a través del comercio y los flujos financieros ver Preparado por el personal del FMI, "La globalización: ¿Amenaza u oportunidad?" *Fondo Monetario Internacional*, abril de 2000, <https://www.imf.org/external/np/exr/ib/2000/esl/041200s.htm>; en su discurso de aceptación del título de profesor honoris causa de la Universidad Eberhard Karls, Horst Köhler, "Hacia una Mejor Globalización," *Fondo Monetario Internacional* octubre 16, 2003, <https://www.imf.org/es/News/Articles/2015/09/28/04/53/sp101603>. hace la salvedad de que “la globalización no solo tiene una dimensión económica, sino que abarca problemas que trascienden el ámbito de la economía: los problemas del medio ambiente, las enfermedades contagiosas y el crimen organizado, por ejemplo, ya no respetan fronteras nacionales”. Estos aspectos culturales, políticos y ambientales más amplios deben ser considerados en el contexto de la globalización para comprender los cambios en los que están incurriendo.

³⁸⁴ La conciencia de esto lleva a Goncal Mayos Solsona “Aspectos de la nueva globalización,” *Prisma Social*, no. 6 (junio 2011): 14, a decir: “toda cultura o forma de vida que no sea compatible con la globalización y el capitalismo parece condenada a desaparecer a corto, medio o medio-largo plazo.”

³⁸⁵ Jordi Figuerola, “Movimiento Religioso, Agitación Social Y Movilización Política,” *Historia Social*, no. 35 (1999): 43.

³⁸⁶ Peter Beyer, “Globalization and Religion,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 1982.

³⁸⁷ Enara Echart Muñoz, *Movimientos Sociales y Relaciones Internacionales: La Irrupción de un Nuevo Actor* (Madrid: Catarata, 2008), 93.

repensarse a sí mismas constantemente para poder hacer frente a los desafíos que enfrentan dependiendo del marco estatal al que decidan extenderse, o incluso dependiendo de los desafíos que se estén reportando en un lugar remoto bajo su jurisdicción.

Antes de la globalización actual, el sacerdote o pastor se las arreglaba con la situación que se estaba dando en su congregación y lidiaba con las diferentes composiciones ideológicas, estratégicas o generacionales de la comunidad en la que esta estaba ubicada. Sin embargo, dada la conectividad mundial en la que se vive, en la actualidad, esto no es posible, al menos no para las iglesias mundiales. De manera que, en efecto, la forma en la que las religiones elaboran su plan de trabajo e incluso piensan de sí mismas hoy en día, es resultado de la globalización.

Consientes de esto y dado que a la operación “creación de una estructura de plausibilidad” no le va tan bien en la tarea de excluir del mundo exterior a sus adeptos, las instituciones religiosas han modificado sustancialmente el entorno de la estructura de plausibilidad con la intención de convertirla en algo que soporte la configuración de las sociedades actuales.

Como resultado, el equipo de otros significantes viene equipado con estaciones de radio, canales de televisión, páginas web oficiales, canales de YouTube, páginas de Facebook y el resto de las redes sociales. De esta manera se disponen garantizar que el sujeto no se vea en la necesidad de retrotraerse en busca de significado, teniéndolo todo a su disposición en su teléfono inteligente, donde le llegan notificaciones sobre el estudio de los textos sagrados y el resto de cosas que sean necesarias para mantenerlo en estado de religiosidad.

Estos recursos también son usados para tramitar el trabajo de los agentes legitimadores facilitándoles considerablemente el efluvio del material de carácter didáctico diseñado para garantizar la permanencia de las instituciones objetivadas, de hecho, todo el material transmitido por cualquiera de las vías mencionadas y otras que no fueron mencionadas puede ser asignado a esta categoría, ya que viene a solventar intereses de objetivación de primer o segundo grado.

Bajo estas circunstancias, podría alertarse que el miembro de iglesia se acostumbre a recibir los beneficios de la administración ministerial desde la comodidad de su hogar o de donde le parezca, lo que constituiría un problema de carácter mayor por lo que esto implica para el personal eclesiástico, la infraestructura y la economía de la institución.

Sin embargo, este temor a que el individuo deje de asistir a los eventos de carácter religioso en forma corporal está solventado por el hecho de que éste es un ser social, y, como tal, siempre ha de buscar la satisfacción de sus necesidades sociales, de hecho, “toda actividad humana gira de una manera u otra en torno a la satisfacción de las necesidades y la mayoría de estas, aún las necesidades biológicas, se satisfacen en contextos sociales y culturales específicos.”³⁸⁸ En consecuencia, se espera que los feligreses busquen socializar con quienes constituyen su círculo social más cercano en términos de universo simbólico.

Estas ocasiones, de paso, serán usadas para suscitar el mantenimiento de rutina ya que, como señalan Berger y Luckmann, el diálogo es el elemento más importante en el mantenimiento de la realidad³⁸⁹ y éste alcanza su máxima expresión en la situación cara a cara.

Es en estos momentos cuando el quehacer teológico, partiendo de experiencias locales inscritas en sus propias realidades sociopolíticas y socioculturales, intentara lograr una reflexión válida y crítica que, desde la fe, contribuya en la formación de sujetos responsables y conscientes, capaces de colaborar en la transformación histórica de las realidades no ajustadas al proyecto de Dios.³⁹⁰ De esta manera aprovechará el nuevo vehículo provisto por la globalización para la difusión o imperialismo cultural dependiendo de sus intereses, pero siempre podrá hacerlo con mínima resistencia o reconocimiento de que está sucediendo.³⁹¹

³⁸⁸ Rodolfo Stavenhagen, “Los Derechos Humanos en las Américas: Nuevos desafíos,” en *Derechos Humanos y Justicia: Los Derechos Humanos en las sociedades Contemporáneas*, Coord. Gloria Ramírez (Monterrey, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008), 22-23.

³⁸⁹ Berger y Luckman, *La construcción social...* 191.

³⁹⁰ Diego Agudelo, Jesús Carrasquilla y Leonardo Rojas, “Teología: su Epistemología y los Nuevos Paradigmas,” *Teológica Xaveriana*, no. 151 (2004): 450, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191017744002>.

³⁹¹ El imperialismo cultural es el proceso y la práctica de promover una cultura sobre otra. A menudo esto ocurre durante la colonización, donde una nación domina a otro país, típicamente uno que está en desventaja económica y / o militarmente más débil. El país dominante luego fuerza sus creencias y prácticas culturales sobre la nación conquistada... La cultura se puede imponer de diversas maneras, por ejemplo, mediante la creación de nuevas leyes y políticas relativas a los tipos específicos de educación, religión, arte e idioma que se utilizarán. El imperialismo cultural difiere de la difusión cultural principalmente debido a los mecanismos utilizados para cambiar la cultura y los roles que desempeña el poder en el proceso. La difusión cultural ocurre “naturalmente” cuando las personas y los grupos de otras culturas interactúan entre sí. No resulta en la reducción o eliminación intencional de varios aspectos culturales. tomado de Kristina Wolff, “Cultural imperialism,” in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 906-907.

4. Mecanismo de Defensa

Como es de esperarse de los seres humanos, ni el sistema hasta ahora descrito ni ningún otro será suficiente para mantenerlos en estado de conformidad y de igual manera ningún método de prevención, que no implique la muerte, será lo suficientemente efectivo como para garantizar que el individuo renuncie a exteriorizar su inconformidad, por lo que, cuando la inconformidad por x o y entra en escena, surge con ella la amenaza de que un movimiento en contra de todo lo que se pueda estar en contra le siga.

Tomando como base el movimiento analizado en este estudio, se puede decir que este tipo de movimientos se regularmente inicia por asuntos administrativo, y, aunque su motor sea un punto doctrinal, posteriormente pasará a ser una discusión doctrinal y si el asunto tiene suficiente fuerza terminará en una separación que puede o no ser agresiva. Una vez consumada la separación se iniciará el proceso que los convertirá en una comunidad y el resto es historia conocida.

Como se especificó en el capítulo 2 del presente estudio, ante esta situación las instituciones sociales reaccionan aumentando la intensidad con la que aplicaban los mecanismos de mantenimiento de rutina, en este caso de emergencia el foco llega a ser desautorizar la amenaza desproveyéndola de toda legitimación institucional. Este proceso generalmente concluye en el sometimiento de quienes componen la subversión o en su estigmatización y excomunión.

Esto de entrada sigue un problema, pues, si el grupo reporta tendencias antisociales, el carácter nocivo de las creencias propugnadas por el grupo en crecimiento, sus tendencias y por extensión sus prácticas, aunque conocidas por una amplia y polifacética población, solo pueden ser intervenidas institucionalmente por la religión misma y en sentido estricto, por aquella comunidad religiosa que ofreció las condiciones de caldo de cultivo.

Esto se debe a que, hasta tanto se constate un evento que sitúe las prácticas del grupo bajo la jurisdicción de las autoridades estatales, éstas no pueden intervenir. En este tenor Castro Joven, luego de referir un conglomerado de acuerdos y leyes judiciales, resalta la incompetencia del estado para entrar a juzgar acerca de la validez de las creencias religiosas, debido al contexto de respeto por las distintas creencias que le obligan a actuar con extrema

cautela para evitar que excesivos controles terminen por ahogar el ejercicio de derechos fundamentales.³⁹²

Por lo tanto, el lidiar con movimientos de este tipo es responsabilidad de las instituciones eclesíásticas, ya que éstas pueden gestionar un diálogo que respete todos los estamentos estipulados por las leyes que protegen la libertad religiosa e incluso la religión, en su forma institucional, y puede disponer de métodos de supresión que tampoco violen los derechos de quienes constituyan el movimiento en desarrollo.

Es decir, dado el caso de que el pastor convence a las hermanas de sostener relaciones sexuales con él antes de atender las necesidades de sus esposos,³⁹³ la iglesia que observó y muy probablemente gestionó los orígenes de esta otra está en plena capacidad de intervenir de diferentes formas sin infringir ninguna ley ni excomulgar a las hermanas, aunque por razones obvias se libre del pastor.

Por desgracia, los modos del mantenimiento de crisis regularmente no contemplan la restauración del individuo o al menos no es su foco principal sino la supervivencia institucional, en consecuencia, si el individuo no quiere someterse es considerado anatema, si persiste es excomulgado y si la trama se sale de control y el nuevo grupo amenaza con

³⁹² Adoración Castro Joven, "Los Nuevos Movimientos Religiosos," *Eguzkilore*, no. 18 (Diciembre 2004): 196.

³⁹³ El tema del abuso sexual en las comunidades religiosas es un asunto serio que, hasta donde se sepa, ha existido siempre, en algunos periodos de la historia de forma más intensa que en otros, pero su presencia ha sido relativamente perenne. Debido a la publicación y difusión por parte de la prensa de numerosos casos de abuso consensuado dentro de las denominaciones religiosas y en gran parte de los cultos emergentes, en las últimas décadas la bibliografía ha aumentado considerablemente sobre este punto. En un estudio realizado en 2008, 3559 personas respondieron a una encuesta nacional aleatoria realizada por la Universidad Baylor, donde se determinó el predominio de la mala conducta sexual por parte del clero con adultos. ver Heather Block, *Entendiendo el abuso sexual por parte de un líder de la iglesia o cuidador* (North Newton: Comité Central Menonita, 2011), 13.

Carolyn Heggen explica que este fenómeno encuentra su razón de ser en el hecho de que el desequilibrio de poder entre hombres y mujeres ha sido erotizado en nuestra cultura. Muchas personas consideran que el poder masculino y la impotencia femenina son sexualmente excitantes. En general, los hombres se sienten atraídos sexualmente por las mujeres que son más jóvenes, más pequeñas y menos poderosas que ellos mientras que las mujeres por su parte, tienden a sentirse atraídas por los hombres que son mayores, más grandes y más poderosos. El clero masculino presenta un gran desequilibrio de poder en sus congregaciones, donde predominan las mujeres, por lo que el escenario está listo para una expresión sexual inadecuada de su diferencia de poder. ver Carolyn Haggen, *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches* (Eugene: Herald Press, 1993), 111.

Jorge Erdely observa que, en Latinoamérica, aunque para muchos sectores sociales parece ser tabú el tema de los ministros de culto y su sexualidad, aun así, en 1990 el arzobispo Bartolomé Carrasco reportó ante el Vaticano que 75% de los sacerdotes bajo su jurisdicción, no cumplían el dogma del celibato ya que muchos de ellos estaban sosteniendo relaciones de concubinato, las cuales conllevan implícitamente un abuso de poder por causa de su investidura jerárquica. ver Jorge Erdely, "Ministros de culto y abuso sexual, ¿existen cifras en México?: Un acercamiento estadístico" *Revista Científica Multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de México*, no. 10 (Marzo- Junio 2003): 8. ver también para una comprensión más acabada de este tema Richard A. Blackman, "The Hazards of the Ministry" (PhD diss., Fuller Theological Seminary, Pasadena, 1984), para tratar el caso específico del sexo y la manipulación sectorial, ver Jorge Erdely, *Pastores que Abusan* (Ciudad de México: MBR Representaciones, 2002).

perpetrar un suicidio colectivo³⁹⁴, entonces, la institución reacciona separándose tanto como le sea posible para no ser relacionada con tal evento.

Esta forma de operar no es para nada nueva, quien esté relacionado con la historia de la iglesia cristiana estará al tanto de que cuando los judíos del primer siglo, debido a su animadversión hacia el imperio romano³⁹⁵, comenzaron a cosechar el resultado de su accionar, la comunidad cristiana reaccionó haciendo todo lo posible para que la diferencia entre ambos grupos fuera marcada³⁹⁶, y cuando Nerón acusó a los cristianos de incendiar Roma, los judíos les devolvieron el favor.³⁹⁷

En fin, dada la aparición de grupos o eventos religiosos con tendencias cuestionables, las instituciones eclesiásticas no se hacen responsables del miembro y mucho menos del movimiento en desarrollo, sino que se concentran en la defensa y a consecuencia de esto ponen en marcha un conjunto de procedimientos administrativos que terminarán en la restauración del miembro o, en su defecto, en algunos casos se le perseguirá y en otros simplemente “se lo entregará al diablo”³⁹⁸

5. Aproximaciones Críticas

Lo dicho hasta ahora nos permite sostener que las organizaciones de corte religioso, en cuanto instituciones, en algunos aspectos han desatendido su papel como agentes impulsores y auspiciantes del bien social e individual, cediendo su lugar a los beneficios que les concede el orden institucional³⁹⁹.

Desde esta perspectiva, el individuo no tiene más rol que el de activo, fijo o corriente, por lo tanto, su bienestar interesa solo en tanto es un medio de producción y es esto lo que

³⁹⁴ Ver para un análisis interdisciplinario de los casos de suicidio colectivo más conocidos: Jorge Erdelyi Graham, “Suicidios colectivos rituales: un análisis interdisciplinario” *Ciencia Ergo Sum*, no. 7 (Marzo, 2000): 67-80. Ver también Pepe Rodríguez, *El poder de las sectas* (Barcelona, España: Grupo Zeta, 1997)

³⁹⁵ El mismo Josefo en su libro sexto da testimonio de cómo durante el asedio romano la población judía, que padecía todo tipo de aflicciones, le injurió mientras él, tras un solemne discurso les instaba a abandonar las armas. Ver Flavio Josefo, *Las Guerras de los Judíos* 6.11 (De los montes que Tito mandó levantar contra el tercer muro. De la larga oración que Josefo hizo a los de la ciudad por que se rindiesen, y del hambre que los de dentro, estando cercados, padecieron.)

³⁹⁶ “Los Judíos del Primer Siglo de la Era Cristiana”, vol 5 de Comentario Bíblico Adventista, ed. F.D. Nichol (Boise: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990), 81.

³⁹⁷ Jorge Cuesta Fernández, “El Cristianismo Primitivo ante La Civilización Romana. Sobre la Imagen como *Persecutores Christianorum* de Nerón y Domiciano a través de las Primitivas Fuentes Cristianas” *Antesteria*, no. 10 (2012): 128-129.

³⁹⁸ ver 1 Corintios 5:5 (Biblia Reina Valera 1960).

³⁹⁹ Shora Kuetu, *¿Pastor o Jefe de Empresas?* (Roquebrune-Cap-Martin: ANJC Productions, 2010) una ojeada a cualquiera de los capítulos de esta obra desvelara el concepto de empresas que impera en la mentalidad de los ministros de la mayoría de las sectas emergentes.

va a determinar el trato. En caso de que la persona deje de producir, su importancia decrece y, si se torna problemática, con facilidad se desatiende o gestiona su deserción.

Es esta misma mentalidad de mercado lo que determina la dirección del proselitismo religioso de nuestros días. Con suma facilidad el observador atento podrá notar que el individuo de hoy no busca un encuentro real con un ser superior, sino que, en el mercado de creencias, elige entre las ofertas disponibles aquellas que, de la forma más conveniente y menos exigente, acallen su conciencia.

Es necesario resaltar que, de no ser por el afán de las iglesias modernas por el aumento desmedido y acéfalo de la membresía, éstas no se verían en la necesidad de someterse a un tipo de reestructuración de su cuerpo doctrinal como el que exige el modelo oferta-demanda; de hecho, está empíricamente verificado, resalta Max Weber, que a menudo, y justamente en Norteamérica, la competencia entre las sectas, parcialmente motivada por los intereses materiales de los pastores, ha conducido a un notable debilitamiento de la selección de sus miembros.⁴⁰⁰

Es decir, se espera que en la medida en la que el conocimiento sobre el ser de Dios avanza, los tratados de teología sistemática, *post factum*, aumentan su volumen⁴⁰¹ o, dada la necesidad, podrían hasta cambiar radicalmente, para confirmar⁴⁰² o abolir⁴⁰³ lo antes

⁴⁰⁰ Max Weber, *Sociología de la Religión* (Madrid: El Aleph editorial, 1999), 99.

⁴⁰¹ Ver por ejemplo los motores del avance del complejo doctrinal durante la edad media en Jacques Le Goff, *la civilización del occidente medieval* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 128-142. Ver también Williston Walker. *Historia de la Iglesia Cristiana* (Lenexa: Casa Nazarena de Publicaciones, 1970).

⁴⁰² Podríamos referir, como ejemplo, el caso de la doctrina de la trinidad la cual, a causa de las reincentes discusiones heréticas, suscitó que se llevara a cabo, en 325, el concilio que ha permanecido en la tradición cristiana como el más importante de la historia en Iglesia: el concilio de Nicea. Luego de acaloradas discusiones entre arrianos y ortodoxos defensores de la divinidad de Cristo, el credo resultante, asegura Carmelo G. Bellido, “El Concilio de Nicea (325)”, *Facies Domini*, no. 3 (2011): 422. “en cualquiera de sus formas, era estrictamente trinitario” y fue escrito de esta forma para salvaguardarlo de cualquier tipo de ambigüedad. En este sentido, Woodrow Whidden, Jerry Moon y John W. Reeve, *La Trinidad* (Madrid: Editorial Aces, 2007), 163. sostiene que, como el concilio de Constantinopla (381) que dedicó especial atención a la obra del Espíritu Santo, los concilios posteriores al niceno no hicieron más que afirmar las creencias trinitarias además de poner énfasis especial en uno que otro miembro de la trinidad. Si bien es cierto que como dice Miguel Ángel Tábet, *Introducción General a la Biblia* (Madrid: Ediciones Palabra, 2004), 481. “a partir del siglo XII se verificó un despertar de la exégesis bíblica debido al renacimiento de la teología (XII), la utilización de la filosofía aristotélica (XIII) y la difusión de los estudios filosóficos (XIV, XV)” Los escolásticos, en su mayoría, no rebatían sustancialmente lo aceptado como credo en lo que tenía que ver con la trinidad, en el caso de Tomás de Aquino, más prominente representante del escolasticismo, Fernando Canales, en “La Doctrina de Dios” en *Teología Fundamentos Bíblicos de nuestra Fe*, vol. 2, ed. Roul Dederen, Trad. Túlio Peverini (Miami: Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 117. dice que este “no formuló una concepción nueva de Dios, sino más bien, basándose en Agustín, condujo la doctrina clásica de Dios a un nivel de especificidad técnica y coherencia interna no alcanzada por expositores previos.”

⁴⁰³ Un ejemplo clásico es encontrado en el concilio de Jerusalén registrado en Hechos 15. Durante este evento los dirigentes más importantes de la iglesia primitiva se reunieron a tratar el asunto de la circuncisión y otras normas encontradas en la ley de Moisés, al final del concilio se decretó que no se debía molestar a los gentiles con un yugo que no habían podido llevar ni los patriarcas. Otro ejemplo lo provee la reestructuración de la intervención de Dios en la historia y la discusión sobre el diseño inteligente suscitada a causa del auge

dicho. Sin embargo, no son los avances de carácter epistemológico los que instigan a los constantes debates y cambios doctrinales que reportan algunas iglesias de hoy. En los concilios doctrinales de nuestros días el tema de discusión ha dejado de ser la doctrina desfasada por la funcionalidad de la doctrina y por funcionalidad, explícita o implícitamente, se quiere decir capacidad de atracción o producción.

Algo semejante era lo que pasaba cuando en el siglo XI hicieron su aparición las indulgencias, estas, es bien sabido que no tenían asidero escriturístico, todo lo contrario, pero eran sumamente efectivas en la recaudación de fondos. En la actualidad, como es de esperarse, el asunto es mucho más sofisticado, ya que las denominaciones religiosas han pasado a convertirse en empresas religiosas, esto es, “empresas que producen, administran y distribuyen bienes simbólicos de salvación.”⁴⁰⁴

Estas nuevas empresas, movidas por la ambición de acaparar la mayor cantidad de adeptos, recurren a acabadas estrategias de marketing para garantizar la satisfacción y fidelización del cliente o miembro de la organización.⁴⁰⁵ En esta competencia, resultaran vencedores los mejores en marketing religioso, esto es, quienes desarrollen las competencias necesarias para atraer y satisfacer por medio de sus productos los gustos de los fieles/clientes⁴⁰⁶

Sobre este asunto (la controversia que rodea al uso del marketing por parte de organizaciones religiosas) los mercadólogos y teólogos tienen más de dos décadas discutiendo y la discusión sigue en su apogeo.⁴⁰⁷ Los teólogos se han opuesto abrumadoramente a cualquier uso del marketing por parte de las iglesias, argumentando que tal uso podría llevar a la pérdida del carácter sagrado de su misión⁴⁰⁸, sin embargo, la sola

de la teoría de la evolución Russell comente que Desde el siglo XVII en el que se vio el surgimiento de la ciencia moderna, la teología cristiana ha estado buscando la forma de describir a un Dios providente a la par de la descripción científica del mundo. Robert John Russell, “Five Key Topics on the Frontier of Theology and Science Today”, *Dialogo: a Journal of Theology* 46, no. 3 (2007): 202.

⁴⁰⁴ Willian Mauricio Beltran, “La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa” *Revista Colombiana de Sociología* 33, no. 2 (Julio-Diciembre 2010): 42.

⁴⁰⁵ Rodrigo Almeida Cardona, “La Presencia De La Mercadotecnia En Las Organizaciones Religiosas En La Actualidad” *Compás Empresarial* 6, no. 16 (Octubre 2015): 34.

⁴⁰⁶ William Mauricio Beltrán exploró las razones por las que las iglesias protestantes han ido ganando terreno en el país del Sagrado Corazón. y parte de sus hallazgos fueron publicados en el periódico el espectador ver Willian Mauricio Beltran, “Pentecostales, los mejores en marketing religioso,” *El Espectador*, e Junio 13, 2013, <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/pentecostales-los-mejores-marketing-religioso-articulo-437734>.

⁴⁰⁷ Bruce Wrenn, “Religious Marketing is Different,” *Services Marketing Quarterly* 32, no. 1 (Dec 2010): 45.

⁴⁰⁸ Florin Constantin Dobocan, “Religious Marketing - a Means of Satisfying Parishioners' Needs and Determining Their Loyalty,” *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 14, no. 40 (Spring 2015): 76-86.

existencia de esta discusión es una evidencia de un cambio continuo en las sociedades religiosas y por extensión en la forma de percibir el asunto.⁴⁰⁹

Algunos autores han sugerido que es simplemente imposible, en el mercado religioso de hoy, separar la religión de los productos religiosos porque se han entrelazado.⁴¹⁰ Esto ha llevado a los mercadólogos a prestarle atención a la parte activa que han tomado las religiones en la venta y promoción de sus productos por lo que han adjudicado esta práctica a lo que comúnmente es conocido como servicios de marketing.⁴¹¹ Aunque no dejan de considerar que la naturaleza de la variedad de productos puede ser diferente en el mercado de la religión que en los mercados ordinarios.⁴¹²

Aunque, como ya se señaló, los teólogos se declararon en contra de esto, hoy la idea del marketing religioso está bien asentada y va en aumento. En 2006 se publicó la primera edición de la *Encyclopedia of Church and Religious Organization Marketing*⁴¹³. Más tarde a finales del 2018 se llevó acabo en Madrid el segundo congreso internacional de marketing religioso con la intención de adiestrar a los jóvenes en cuanto a las nuevas formas de impulsar el evangelismo.⁴¹⁴

De manera que, aunque todavía sea objeto de discusión, el mercado de religiones y creencias es un hecho y por lo visto el marketing religioso también lo es. Esto, como es de esperarse, tienes sus respectivos efectos y, aunque para nada es nuestro interés satanizar el mercado o el marketing religioso, es nuestro deber detenernos en el análisis de estos efectos.

Este nuevo marco ha suministrado distintas formas de ver la intervención divina y por lo tanto la relación con el ser trascendente, y ello, a su vez, es lo que ha llevado a los individuos a buscar en el mercado de creencias la satisfacción de sus intereses, que pueden ser emotivos, lucrativos o de cualquier otra naturaleza. El punto es que estos intereses no necesariamente deben estar dirigidos al conocimiento del ser trascendente o a una relación salvífica o performativa con el mismo.

⁴⁰⁹ Carlo Nardella, "Studying Religion and Marketing An Introduction" *Sociologica*, no. 3 (Sept-Dec 2014): 1.

⁴¹⁰ Mara Einstein, *Brands of Faith: Religion Marketing in a Commercial Age* (London, Routledge, 2008), 37

⁴¹¹ Ariadna-Iona Juravle and Geanina Constanta Spataru, "Religious Marketing" *Practical Application of Science IV*, no. 2 (2006): 337.

⁴¹² Brooks B. Hull and Frederick Bold, "Product Variety in Religious Markets" *Review of Social Economy* 19, no. 1 (Spring 1998): 41, <https://doi.org/10.1080/00346769800000001>.

⁴¹³ Robert E Stevens, David Loudon, Bruce Wrenn and Henry Cole, *Concise Encyclopedia of Church and Religious Organization Marketing* (New York: Routledge, 2012)

⁴¹⁴ ver página oficial del congreso Junio 14, 2019, <http://marketingreligioso.com/>.

Con esto no queremos decir que el marketing religioso supone la erradicación del interés por la piedad religiosa, pues no ignoramos que los autores que abogan por el uso abierto y extendido del marketing en los asuntos religiosos, aunque reportan un énfasis marcado en la necesidad de adaptar las actividades de las iglesias y las formas en que estas deben presentarse a las características reales de la sociedad, no prestan poca importancia a las particularidades de la religión enfatizando que estas deben tenerse en cuenta para no alterar sus valores.⁴¹⁵

Lo que sí queremos afirmar es que, si bien el mercado o el marketing religioso no erradican ningún tipo de religiosidad, ciertamente descentraliza la piedad religiosa o la relación con la divinidad para sustituirla por el producto que sea de interés en el mercado.

En este sentido, Jean Pierre Bastián, considerado como uno de los más importantes conocedores del protestantismo latinoamericano, comenta que “el actual mercado religioso diversificado en el que participan consumidores que rechazan los principios seculares del estado moderno, encuentra sus raíces en un complejo de creencias cuya homogeneidad ha sido desgastada.”⁴¹⁶

Entonces, podríamos decir, como Luckman, que la forma de religión que impera en las sociedades industriales modernas se caracteriza por la posibilidad que tiene el posible consumidor de acceder directamente a un surtido de representaciones religiosas donde el cosmos sagrado no es mediado ni por una esfera especializada de instituciones religiosas ni por otras instituciones públicas primarias.⁴¹⁷ El resultado de un escenario tal sería la afluencia incontrolable de creencias de todo tipo, unas convenientes y otras no tan convenientes.

Basados en lo dicho hasta ahora, sostenemos que la integración de creencias del tipo no tan conveniente, y por extensión el evento para el que sientan las bases, no puede ser excusado como el resultado inevitable del incorrecto e incontrolable ejercicio de la voluntad humana, que a su vez es libre, independiente e impredecible⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Gavra Juravle, Ariadna, Constantin Sasu & Geanina Constanța Spătaru. “Religious Marketing,” *SEA- Practical Application of Science IV*, no. 3 (2016): 336.

⁴¹⁶ Ricardo Arias, “Bastián, Jean-Pierre La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del Cambio Social en la Modernidad Periférica, México, Fondo de Cultura Económica, 1997,” *Historia Crítica*, no. 18 (January 1999): 123.

⁴¹⁷ Luckman, *La Religión Invisible*, 114.

⁴¹⁸ Estas consideraciones no son para nada nuevas, ya Max Weber en *La Ética Protestante*, 109, llamó la atención a ellas cuando se refirió a aquellos que consideran que una situación como está obedece al orden natural de las cosas.

Argumentamos en contra de esta excusa que, si bien es cierto que la volición humana posee todas estas características, también es cierto que el escenario en el que tiene lugar su ejercicio puede impulsarla o disuadirla. La carencia de un marco propicio, aunque no imposibilita, dificulta considerablemente el surgimiento de eventos y prácticas de carácter nocivo y, en los casos en los que la existencia de estos fenómenos sea dada, la religión es capaz de ponerles coto sin la necesidad de violentar o siquiera atentar contra la libertad religiosa o los derechos humanos.

La razón por la que no hacen uso de este poder en muchos de los territorios rurales, donde diferentes personas aprovechan las facilidades religiosas para satisfacer sus intereses personales los cuales a menudo están muy divorciados de la religión y constituyen un perjuicio para la comunidad de creyentes, es porque estas zonas no reúnen las cualidades que ambiciona el interés de mercado. En consecuencia, en estos escenarios se actúa siguiendo los métodos convencionales de mantenimiento de crisis, esto es, se sanciona y si no hay sumisión se excomulga.

En síntesis, no pretendemos que lo dicho hasta ahora se aplique arbitrariamente a todas las manifestaciones institucionales del cristianismo pues entendemos que esto sería errático ya que no conocemos todas las formas que ha adoptado el cristianismo alrededor del globo terráqueo. Ahora bien, creemos haber sentado las bases para afirmar que, en gran medida, las religiones, en su forma institucional, han desplazado el bien social e incluso el ser divino del foco de atención sustituyéndolo por el interés de mercado y, como resultado, operan siguiendo los estamentos del dios mercado⁴¹⁹, el cual no tiene en su agenda el bien social y mucho menos el respeto a otro Dios.

A esto adjudicamos el que las religiones, en vez de ayudarse mutuamente en la búsqueda del bien social, compitan unas con otras por la mayor cantidad de prosélitos. Otra consecuencia de esto es que a pesar de los muchos concilios ecuménicos que se llevan a cabo no hay tantos ejemplos prácticos de cooperación entre las diferentes denominaciones religiosas a favor del bien social. En contra de esto podría citarse como ejemplo magno de cooperación los levantamientos conjuntos a favor de la libertad religiosa, ya esto objetamos

⁴¹⁹ El concepto de dios mercado que aludimos aquí ha sido tomado de la obra de Francisco J. Caballero Harriet, *Algunas Claves para otra Mundialización* (Santo Domingo: Ediciones Funglode, 2012). En este trabajo el autor, refiriéndose al nuevo orden mundial el cual estigmatiza como hayekiano, argumenta que En el nuevo cosmos hayekiano, el “dios pagano uno (el mercado) y trino (FMI, BM, OMC) determina la posición jerárquica de los coros seráficos de la modernidad. En este nuevo cosmos también hay nuevos monasterios, nuevas biblias objeto de credo, nuevos espacios de “evangelización”, nuevas cruzadas y un planeta que se reestructura determinado según los principios de jerarquía, predestinación, identidad en la diferencia, lo que, en definitiva, es considerado por el autor como un nuevo orden feudal. págs. 31-33.

que esto no es más que recurrir a los medios necesarios para defenderse a sí mismas no a las sociedades a las que dirigen sus esfuerzos proselitistas.

Jürgen Habermas, reflexionando sobre el potencial de la intervención religiosa en la actualidad ha señalado que:

“A una modernidad desgastada (como la que experimentamos hoy) solo podrá ayudarla a salir del atolladero que se encuentra una orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental... Esto, debido a que en la vida de las comunidades religiosas, siempre que eviten el dogmatismo y el moralismo, puede mantenerse intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que no puede recuperarse solo con los conocimientos profesionales de expertos. Me refiero a formas de expresión y de sensibilidad bien diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto.”⁴²⁰

Esta descripción, sin embargo, no encaja con el interés de mercado que reportan algunas denominaciones religiosas en la actualidad; sin duda es la expectativa, pero no necesariamente la realidad, al menos no en la generalidad de los casos. Más adelante, en el mismo capítulo, el autor resalta las expectativas de una sociedad que espera que la religión se mantenga indefinidamente en el tiempo como entidades firmes en un ambiente cada vez más laico, aceptadas por su contribución funcional en lo que se refiere a la producción de motivos y actitudes deseados.⁴²¹

Consideramos que, al someterse a la economía de mercado, las religiones están desdeñando lo que las sociedades esperan de ellas, esto es, la razón por la cual las aceptan. Una actitud responsable exige que las instituciones religiosas se relacionen unas con otras con miras a incrementar el impacto social de sus iniciativas en materias de salud, educación, protección, etc. exige además que se relacionen con los movimientos disidentes con intereses benévolos divorciados de su tendencia proselitista.

Una tendencia como ésta conduciría a identificar los proyectos que, en favor del bien social, se están llevando a cabo dentro de cada denominación religiosa, analizarlos, evaluar sus debilidades y fortalezas para luego embarcarse en la búsqueda de la estrategia más ecuánime para incrementar su impacto en diferentes escenarios. Para lograr esto, aunque no

⁴²⁰ Jürgen Habermas, “¿Fundamentos Prepolíticos del estado democrático de derecho?” En *Jürgen habermas & Joseph Ratzinger, Entre Razón y Religión: Dialéctica de la Secularización*, trad. Pablo Largo e Isabel Blanco (Tlalpan: Fondo de Cultura Económica, 2008), 22, 27.

⁴²¹ *Ibid.*, 29.

se niegue la existencia del mercado y la necesidad del marketing, el interés de mercado debe dejar de ser la piedra angular.

CAPITULO 4
Sujeto a confidencialidad por el autor

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

1. Conclusiones

Después de lo dicho esperamos que haya quedado demostrado que:

- i. Las religiones juegan un papel importante en las sociedades modernas que muy lejos de decrecer va en crecimiento
- ii. Su existencia tiene un impacto importante en la mayor parte de la población mundial, dándole la capacidad de producir el capital humano necesario para la producción de cualquier tipo de evento o movimiento.
- iii. El accionar de los individuos que sirven como materia prima para este tipo de eventos es mejor entendido en el contexto de las teorías constructivistas y construccionistas, como son presentadas en las obras de Peter L. Berger y Thomas Luckman.
- iv. Si el funcionamiento de las sociedades puede entenderse y explicarse una vez es sabida la forma en la que están construidas, entendemos que el desarrollo de estas es hasta cierto punto predecible y, en consecuencia, puede manipularse.
- v. La trascendencia de un evento religioso va a depender del nivel de integración de las creencias que constituyen las bases de tal evento.
- vi. Se identifican cuatro niveles principales de integración, que son:
 - a. Utilidad
 - b. Educación
 - c. Contexto
 - d. Condición Existencial
- vii. Los niveles de integración, pueden aparecer por separado, pero no son autoexcluyentes.

- viii. Cualquiera de estos niveles puede hacer que una creencia, no solo pase a formar parte del capital religioso o universo simbólico de un individuo o comunidad, sino que se reporte una alternación o permutación de mundos.
- ix. Mientras más alto sea el nivel de integración, más marcada será la alternación.
- x. La Cualidad de los eventos está determinada por:
- a. La dirección que a su vez está determinada por las creencias en cuestión.
 - b. Los motivos de quien o quienes instigan el levantamiento.
 - c. La formación entendida como intereses y tendencias de quienes constituyen el material humano.
- xi. Aunque los tres factores que prescriben la cualidad de un evento determinado pueden operar por separado, es arriesgado e ineficaz considerar uno de ellos sin tomar los demás en cuenta, ya que, sin distinción jerárquica, están altamente influenciados el uno por el otro.
- xii. Existe en las instituciones religiosas actuales una tendencia alarmante a ignorar los niveles de integración que disponen para todo tipo de creencia y la cualidad resultante de los eventos que promueven.
- xiii. Esta ignorancia se debe mayormente a la mentalidad de mercado que impera en las religiones modernas gracias a la potencialización de los intereses proselitistas que ha gestionado la globalización.
- xiv. La responsabilidad de velar por la intensidad y cualidad de los eventos religiosos recae sobre las instituciones religiosas puesto que, en primer lugar, son estas las que generalmente aportan el material humano e ideológico para su realización, y, en segundo lugar, en ellas la sociedad encuentra la única institución social que puede intervenir en este tipo de eventos sin la necesidad de violentar los derechos concedidos al ciudadano ni aquellos que le son propios como individuo.
- xv. Si las instituciones religiosas no asumen su responsabilidad y continúan dando la espalda a la predicación pragmática del amor al prójimo, el siglo en curso, que todavía está en sus inicios, será testigo de atrocidades globales nunca antes vistas, protegidas bajo la sombra de la religiosidad y forjadas a imagen y semejanza del alcance que las religiones modernas buscan.

2. Recomendaciones

En vista de tal situación, consideramos, en primer lugar, que deberían reforzarse y reformarse los procedimientos acostumbrados para gestionar el mantenimiento de rutina y el mantenimiento de crisis.

En cuanto al mantenimiento de rutina recomendamos:

- i. Promover en todas sus formas el respeto a la integridad moral y física del ser humano en sus representaciones individual y colectiva. Es decir, toda institución religiosa debería inculcar en sus afiliados la cortapisa de que todo atentado contra la integridad propia o la del prójimo, por constituir una amenaza a la coexistencia humana, es inadmisibles.
- ii. Las instituciones eclesíásticas deben estar al tanto del surgimiento y naturaleza de creencias que sin asidero escriturístico suelen erguirse y mantenerse por concepto de su utilidad, ya que éstas, por lo regular, son útiles para individuos que no desean más que imponer sus preconceptos o satisfacer sus intereses egoístas.
- iii. El personal ministerial debería estar en capacidad de evaluar los niveles de integración que presta su feligresía y administrarlos en provecho de ésta.
- iv. En el quehacer religioso, tanto el ministro como los líderes de iglesia pueden identificar con cierto grado de exactitud los intereses que mueven la feligresía, por lo que recomendamos que se indague sobre esto y se use este conocimiento para evitar que, con la excusa de satisfacer estos intereses, individuos malsanos extorsionen la grey.
- v. Con la intención de salvaguardar el personal ministerial de caer en la tentación de usar su gestión en beneficio propio, en los casos en los que el pastor responda ante una entidad superior, ésta debería supervisar de cerca esta gestión y disponer, en calidad de institución, el personal que funcionará como asociados del ministro en esta tarea. En los casos en los que el ministro no responda a ninguna institución, éste debería hacerse de colaboradores; de otra manera, con facilidad se encontrara satisfaciendo sus deseos carnales.

De ninguna manera pretendemos o esperamos que lo hasta aquí propuesto elimine el surgimiento de eventos de carácter pernicioso en el contexto de lo religioso, ya que, como

ya fue aclarado, somos totalmente conscientes de la existencia de seres disolutos, quienes, por razones que ni ellos mismos conocen, son empedernidos idólatras de la anarquía.

Ahora bien, tenemos la certeza de que esta forma de proceder, si bien no garantizará la inexistencia de este tipo de seres, vetará en gran medida la fertilidad del suelo eclesiástico dificultando considerablemente que sus intereses germinen.

En cuanto al mantenimiento de Crisis, recomendamos:

- i. Sabiendo que será imposible evitar por completo el surgimiento de insurrecciones que gestionen la avidez de eventos de carácter nocivo, consideramos que, aunque es correcto con fines de salvaguardar la imagen pública de la hermandad establecer una diferencia, es incorrecto y hasta cierto punto un acto de irresponsabilidad alejarse sin más dejando que los acontecimientos sigan su curso, por lo que recomendamos que la iglesia más relacionada con el asunto debe hacerse cargo.
- ii. Los mecanismos que se pongan en marcha deben interesarse, no solo por reinsertar los participantes a la comunidad eclesiástica que auspicia la operación, sino también por proteger hasta donde sea posible su integridad moral y física. Es decir, el asunto debe dejar de tener como primer foco lo religioso para ceder su lugar al matiz humanitario.
- iii. Por ninguna razón se le debe conceder a quienes instigan al levantamiento el beneficio de la publicidad o el reconocimiento institucional, ya que esta forma de proceder sancionaría sus postulados y lo haría más venerable ante sus seguidores. Por lo tanto, toda alusión pública con fines aclaratorios debe dirigirse a las prácticas censuradas y no a una entidad personal.
- iv. Aunque no se les permita enseñar, al menos los dirigentes y cualquier personal capacitado deben mostrar una abierta e incuestionable disposición al diálogo.
- v. Aquellos aspectos relacionados con la integridad moral y física deben ser tratados en su dimensión humana, desvinculándolos cada vez más de su versión reificada. Esto ayudará a desreificar las prácticas que se quieren erradicar.
- vi. Los miembros de iglesia deberían entrenarse para, tomando las medidas de lugar en relación con las prácticas perpetradas, acoger a quienes decidan desertar del levantamiento, sin que estos se consideren marginados por la comunidad eclesiástica.

vii. Por último, recomendamos que la iglesia reconozca sus límites e identifique claramente aquello que está fuera de su jurisdicción. Es decir, tan pronto se reporte una situación que involucre eventos considerados por el estado como delictivos, es momento de considerar trabajar en colaboración con las autoridades pertinentes antes de que los asuntos se salgan de control.

Consideramos que esta forma de administrar el asunto constituye una aproximación responsable que, invistiendo de manera preventiva, defensiva y ofensiva el problema del surgimiento de movimientos de carácter nocivo, disminuirá considerablemente la avidez de este tipo de eventos.

En segundo lugar, consideramos que las instituciones religiosas deberían sopesar más seriamente el trabajar en conjunto para fomentar y reproducir las iniciativas que, en beneficio de la sociedad, han puesto en marcha una o la otra, aprovechando este medio para agenciar la religión civil.⁴²²

Como medios tentativos para alcanzar este estado de cooperación, recomendamos:

- i. Las denominaciones religiosas deben incluir en su cuerpo reglamentario el que se elaboren proyectos a favor de las diferentes comunidades que las acogen.
- ii. Los organismos superiores deben incitar a las iglesias locales a apoyar las demás denominaciones en toda práctica que esté dirigida al bien común de la comunidad en la que se haya inserta. Esto incluye visitas a hospitales, asistencia a centros penitenciarios, capellanía, ayuda a discapacitados, operativos médicos, charlas sobre el régimen alimenticio, defensa civil, etc.
- iii. Debe prohibirse la alusión a asuntos doctrinal durante el periodo de cooperación, relegándose su uso a los cultos regulares, las campañas evangelísticas o los estudios bíblicos.
- iv. Es necesario ofrecer impartir talleres de capacitación en los cuales se adiestre a los sacerdotes, pastores y líderes locales en cuanto al sentido y utilidad de la cooperación inter-denominacional, para de esta manera evitar altercados entre ellos o entre los feligreses entre sí.

⁴²² La religión civil se refiere a las creencias, prácticas y símbolos culturales que relacionan una nación con las condiciones últimas de su existencia. Esta idea se remonta al contrato social (1762) del filósofo francés Jean Jacques Rousseau. Rousseau escribió a raíz de las guerras religiosas protestantes y católicas, la necesidad de “sentimientos sociales” fuera de la religión organizada “sin los cuales un hombre no puede ser un buen ciudadano o un sujeto fiel”. David Yamane, “Civil Religion,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 506.

Al finalizar este estudio queremos manifestar que somos conscientes de que nuestra propuesta está lejos de ser un puente acabado que conduzca las religiones desde el abismo donde hostigan los problemas presentados al continente de su apoteósica solución. Sin embargo, esperamos al menos haber aportado un grano de arena a la discusión y, a la vez, haber suministrado un lente que desvele otros puntos de atención a la vista del científico social.

APÉNDICE AL CAPÍTULO 3

1. La Iglesia Adventista del Séptimo día en la Republica Dominicana

1.1. La Iglesia Adventista: Consideraciones Generales

La Iglesia Adventista del Séptimo Día es una denominación cristiana protestante establecida formalmente en 1863⁴²³ en Battle Creek, Míchigan. En ese mismo año qued establecida la Conferencia General, fue elegido su primer presidente y, entre otras cosas, se estableció un sistema para pagar a los ministros un salario regular.⁴²⁴

La iglesia se destaca por su énfasis en el desarrollo de un estilo de vida saludable,⁴²⁵ por ser regente de la segunda red integrada de escuelas más grande del mundo, con un total de más de 1.8 millones de estudiantes en el mundo, por poseer una de las redes de hospitales y clínicas integradas más grande a nivel mundial,⁴²⁶ así como por la Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales, el organismo humanitario mundial de la iglesia (ADRA).

En 2011, la Iglesia Adventista del Séptimo día fue reconocida como la denominación cristiana de más rápido crecimiento en América del Norte⁴²⁷; y, en 2014, el Pew Research Center reveló en un estudio sobre el paisaje Religioso estadounidense que la Iglesia Adventista del Séptimo Día es el grupo religioso con mayor diversidad racial en los Estados Unidos⁴²⁸

⁴²³ George R. Knight, *Nuestra Iglesia: Momentos Históricos* (Miami, Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 72.

⁴²⁴ Mervin Maxwell, *Dilo al mundo: la Historia de los Adventistas del Séptimo Día* (Miami, Asociación Publicadora Interamericana, 1976), 136.

⁴²⁵ “El mensaje de salud adventista se convirtió en un ingrediente del estilo de vida adventista (a diferencia de la mayoría de los movimientos de reforma del siglo XIX) porque estaba integrado en su teología. Los Adventistas comenzaron a referirse al cuerpo como un templo el cual debería ser guardado sin mancha en preparación para el advenimiento.” Ver Laura L. Vance, “Adventism in Crisis: A Sociological Analysis of the Seventh-Day Adventism with Emphasis on the relationship Between Gender and Sectarian Change” (PhD diss., Western Washington University, Bellingham, 1994) 95.

⁴²⁶ Corroborar información en la sección de estadística de la página oficial de la División norte Americana de los Adventistas del Séptimo Día. Disponible en “Who are Seventh-Day Adventists?” *Seventh-day Adventist Church*, marzo 4, 2019, <https://www.nadadventist.org/about-our-church/who-are-adventists>.

⁴²⁷ Jeffrey McDonald, “Adventists' back-to-basics faith is fastest growing U.S. church,” *USA Today*, marzo 17, 2011, http://usatoday30.usatoday.com/news/religion/2011-03-18-Adventists_17_ST_N.htm.

⁴²⁸ Michael Lipka, “The most and Least Racially Diverse U.S. Religious Groups,” *Pew Research Center*, Jul 27, 2015, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/07/27/the-most-and-least-racially-diverse-u-s-religious-groups/>.

Los adventistas del séptimo día difieren principalmente en cuatro áreas de creencias de las denominaciones cristianas trinitarias principales. Éstas son el día de reposo, la doctrina del santuario celestial, el estado de los escritos de Elena de White y su doctrina de la segunda venida y el milenio.⁴²⁹

La forma de gobierno adventista del séptimo día es representativa, todos están conectados a la sede central ubicada en Silver Spring, Maryland, Estados Unidos, conocida como la Conferencia General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la misma que cada cinco años celebra una asamblea para designar a los líderes a través de votaciones

La iglesia en general es administrada en cinco niveles de organización, que comprenden desde la iglesia local hasta la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día organismo que dirige la denominación a nivel mundial. La relación jerárquica de la institución es como sigue:

- i. Iglesias locales (el organismo menor) son amparadas y responden ante las Asociaciones/Misiones.
- ii. Asociaciones/Misiones. Tienen bajo su jurisdicción todas las iglesias que están en la zona que les corresponde dentro de un país, estas a su vez responden a las Uniones.
- iii. Uniones. Por lo regular cada país tiene su propia unión que responde por la nación. Las uniones responden ante las divisiones
- iv. Divisiones. Este organismo tiene bajo su jurisdicción regiones internacionales o continentes y está sujeto a la conferencia general.
- v. Conferencia General.⁴³⁰

1.2. La Iglesia Adventista en la Republica Dominicana.

La historia de la iglesia Adventista en la República dominicana no es información corriente aún, y, como consecuencia de ello, no es tarea fácil encontrar un documento que dé cuenta de ella. Es debido a esto que la mayor parte del contenido histórico de esta sección

⁴²⁹ Gordon Melton and James Hutchinson Smylie, "Adventist Christianity," *Encyclopaedia Britannica*, Mar 25, 2008, <https://www.britannica.com/topic/Adventism>.

⁴³⁰ General Conference of Seventh-day Adventists, *Church Manual* (Tampa, Pacific Press Publishing Association, 2016), 27-29.

encuentra su origen en la tradición oral de la iglesia en el país. Para recaudar esta información tomamos como informantes dirigentes de iglesia de avanzada edad que estuvieron dispuestos a cooperar.

En el año 1907 llegó al país el primer misionero adventista desde la isla de Puerto Rico, el colportor Carlos N. Moulton, quien arribó a la isla con la intención de introducir la literatura adventista en el país. Como era parte de su costumbre compartió sus creencias con los nacionales y luego de varios años de trabajo en 1910 reunió los nuevos creyentes en Santo Domingo para ser bautizados: En éste primer bautismo realizado en el país fueron bautizadas ocho personas, y el bautismo fue oficializado por el Pastor Williams Steele, quien por entonces era el presidente de la Misión Puertorriqueña.

En 1911, la familia del colportor Charles Moulton regresó a Puerto Rico debido a los asuntos políticos y las revoluciones que se presentaban en nuestro país. Sin embargo, el trabajo y la dedicación de los nuevos creyentes hicieron posible que, en el 1917, ocho años después, se organizara la primera iglesia adventista de la República, en la Avenida 19 de marzo, llamada Iglesia Adventista Central, y que luego fue cambiada a la Avenida Mella, hoy en día Iglesia Central Mella.

Gracias a esfuerzos similares, en 1922, la República Dominicana pasó a ser miembro de la recién formada División Interamericana que contaba entonces con 221 iglesias y 8,146 miembros. Un año después, la unión antillana envió al Pastor Williams Steele a la República para hacer los preparativos para la organización de la Misión Dominicana de la cual también sería presidente. El día 1 de enero de 1924 quedó formalmente organizada la Misión Adventista Dominicana con una feligresía de 147 miembros divididos entre las dos iglesias.

En agosto del 1963 a la Misión Central Dominicana se le otorgó el estatus de asociación y 33 años después se organiza como La Unión Dominicana Los Adventistas del Séptimo Día. Hoy la Unión Dominicana tiene a su cargo cuatro Asociaciones, dos Misiones, una estación radial nacional, una Universidad y un hospital general.⁴³¹ De acuerdo con el departamento de archivos, estadísticas e investigaciones de la iglesia mundial, el 30 de junio de 2018 la Unión dominicana contaba con 858 iglesias que acogen a 341, 330 miembros, de una población de 10, 834, 000.⁴³²

⁴³¹ Para más información visitar la página oficial de la Unión Dominicana de los Adventistas del Séptimo Día <https://adventistasrd.interamerica.org/>.

⁴³² “Dominican unión Conference Yearbook,” *Office of Archives Statistics and Research*, accedido en junio 12, 2019, <https://www.adventistyearbook.org/entity?EntityID=14058>.

1.3. La Asociación Dominicana del Sureste

La Asociación Dominicana del Sureste de los Adventistas del Séptimo día es el organismo a cargo de las iglesias adventistas ubicadas en el sureste del distrito nacional y la provincia de Monte Plata. Para el 30 de junio de 2018 la Asociación Dominicana del Sureste rendía cuentas por 209 iglesias que acogen a 79,178 miembros, de una población de 1, 287, 079.⁴³³

La directiva de la Asociación del Sureste vio bien dividir su demarcación en siete zonas, y el Distrito de Monte Plata pertenecía a la zona siete (aclaramos que esta división no tuvo nada que ver con el estudio que se estaba llevando a cabo en el distrito, aunque le resultó oportuna). El distrito de Monte Plata fue dividido en tres zonas, A, B y C. La zona A estaba compuesta por una iglesia organizada y cinco grupos,⁴³⁴ la zona B estaba compuesta por una iglesia organizada y tres grupos, y la zona C estaba compuesta por una iglesia organizada y cinco grupos.

El grupo de Prueba era uno de los grupos de la zona C mientras que el grupo de Control era uno de los grupos de la zona B.

2. El movimiento de Reforma en la Republica dominicana

El movimiento de reforma, como lo llaman quienes lo promueven, es uno de los tantos movimientos disidentes que han surgido pregonando que la iglesia Adventista dejó de ser la iglesia de Dios en la tierra.⁴³⁵ De todos ellos, éste es uno de los pocos que tienen alcance internacional y cuya influencia ha sido más duradera en su apología contra la iglesia adventista del séptimo día. De esta manera ha afectado al crecimiento de la iglesia en algunos lugares y ha causado crisis en no pocas congregaciones locales.

Por lo regular se considera que este movimiento se desprendió de la Iglesia Adventista durante la primera guerra mundial en Europa. Cuando en 1919, por una disputa en torno a los deberes cívicos, los miembros desfraternizados se organizaron como Adventistas del

⁴³³ “Southeast Dominican Conference Yearbook,” *Office of Archives Statistics and Research*, accedido en junio 12, 2019, <https://www.adventistyearbook.org/entity?EntityID=14062&highlight=Dominican>.

⁴³⁴ En la Iglesia Adventista se le considera grupo a una congregación pequeña que no puede proveer los recursos necesarios para satisfacer las necesidades económicas o administrativas que presenta una iglesia organizada.

⁴³⁵ Ver la sección de movimientos disidentes en: Schwarz y Greenleaf, *Portadores de Luz*, 607-626. Ver también Kenneth A. Briggs, “7th-Day Adventists Face Change and Dissent”, *The New York Times*, Noviembre 6, 1982, <https://www.nytimes.com/1982/11/06/us/7th-day-adventists-face-change-and-dissent.html>.

Séptimo Día: Movimiento de Reforma. Acuñaron este nombre tomando como base múltiples citas de los escritos de Elena White, donde se presagia un movimiento de reforma considerándose a sí mismos como un cumplimiento de estas profecías.⁴³⁶

Sin embargo, dado que la cualidad de este grupo es tan segmentada, y sus características varían tanto dependiendo del país donde residan sus sustentantes, es difícil asignarle un origen específico al movimiento reformista que se esté observando sin correr el riesgo de, con mucha probabilidad, estar confundiendo una cosa con la otra.⁴³⁷ De hecho, muchas veces las reuniones de quienes se denominan a sí mismo reformados nada tienen que ver con el movimiento que tuvo lugar a principios del siglo XX ni con ninguna de sus creencias o tendencias.

A consecuencia de esto, en esta sección nos limitaremos describir las características principales en cuanto a creencias, funcionamiento y prácticas del movimiento de reforma en la República Dominicana, con la intención de facilitar el entendimiento de los eventos descritos en el capítulo tres del presente estudio.

Antes de esto queremos llamar la atención a tener en cuenta que, salvo muy pocas excepciones las cual serán señaladas, las características aquí descritas no son generales. Esto se debe a que, como ya se indicó, el movimiento de reforma es muy heterogéneo y aunque los integrantes hasta cierto punto compartan una misma línea de pensamiento en cuanto a los escritos de Elena G. White, no se ponen de acuerdo en cuanto a qué es extremismo o liberalismo y mucho menos en cuanto a la forma de aplicar los principios que promueven.

Los reformados tienen en común que hacen un énfasis marcado en los escritos de la señora Elena G. White, en especial en sus postulados sobre la salud y la necesidad de alejarse de la contaminación del mundo.

Algunos de ellos acusan la iglesia Adventista de ser Babilonia, otros muestran una actitud recalcitrante a permitir que sus hijos estudien en cualquier institución, y la gran mayoría abandonan sus propiedades y trabajos en las ciudades para vivir en un lugar alejado con la esperanza de evitar la contaminación moral de las sociedades modernas.

⁴³⁶ Gerhard Pfandl, "Information on the Seventh-day Adventist Reform Movement," *Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists*, July, 2003, <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/independent-ministries-and-others/information-seventh-day-adventist-reform-movement>.

⁴³⁷ Para una discusión sobre el origen del movimiento reformista ver Helmut H. Kramer, *El Movimiento Reformista: Comentarios y Datos Históricos* (Miami: Asociación Publicadora Interamericana, 1998), 17-45.

Aunque trabajan separados de la iglesia Adventista, por lo regular su cuerpo doctrinal es exactamente el mismo, salvo porque le dan más énfasis a los asuntos antes mencionados.

Las actividades misioneras de este grupo, aunque van dirigidas a la población en general, tienen una concentración especial en las congregaciones adventistas, ya que albergan la creencia de que es su deber ayudar a los miembros de iglesia a despertar y entender lo que consideran que es la verdad presente.

Dado que son un movimiento internacional, con frecuencia asisten a reuniones convocadas por algún colega de cualquier parte del país o del exterior para compartir y aprender más sobre el mensaje de la reforma.

Los reformados no tienen un líder general, cada quien sigue el prospecto de su preferencia y todos pueden ser prospectos. Cuentan con lo que ellos llaman sanatorios y escuelas en diferentes lugares dentro y fuera del país, las cuales se sustentan con las ayudas que reciben de abanderados de la reforma en diferentes partes del mundo.

Aunque en principio la actitud de algunos sea de desconformidad, los reformados no rechazan a nadie que decida ir a visitarlos tampoco se niegan a compartir sobre sus creencias y mucho menos asumen una actitud agresiva, esto hace que sea relativamente fácil que, el que así lo dese, se convierta en un prosélito reformado.

En cuanto a la relación de los Adventistas reformados con la Iglesia Adventista del séptimo día, lo único que podemos decir es que es tan heterogénea que no se puede emitir ningún postulado sobre ella, de manera que para saber el estado de la relación de un grupo reformado con la iglesia será necesario ponderar la actitud de cada uno de sus integrantes para luego organizarlas por categorías.

3. Mapas

Esta sección ha sido creada, en primer lugar, con la intención de suministrar al lector una información que entendemos le ayudara en la comprensión de las afirmaciones relacionadas con la división del campo de trabajo y las alusiones a determinadas ubicaciones geográfica. En segundo lugar, con la información contenida en esta sección, queremos garantizar que el investigador interesado en continuar estudiando las sociedades aquí descritas o en corroborar la información contenida en este trabajo pueda hacerlo con mayor facilidad y un alto grado de exactitud geográfica.

En tercer lugar, creamos esta sección porque, ante la posibilidad de que las iglesias y grupos referidos en este estudio muden su residencia, conociendo la ubicación que el autor de este texto tenía en mente, al lector le será más fácil aplicar sus afirmaciones en el contexto en el que fueron emitidas.

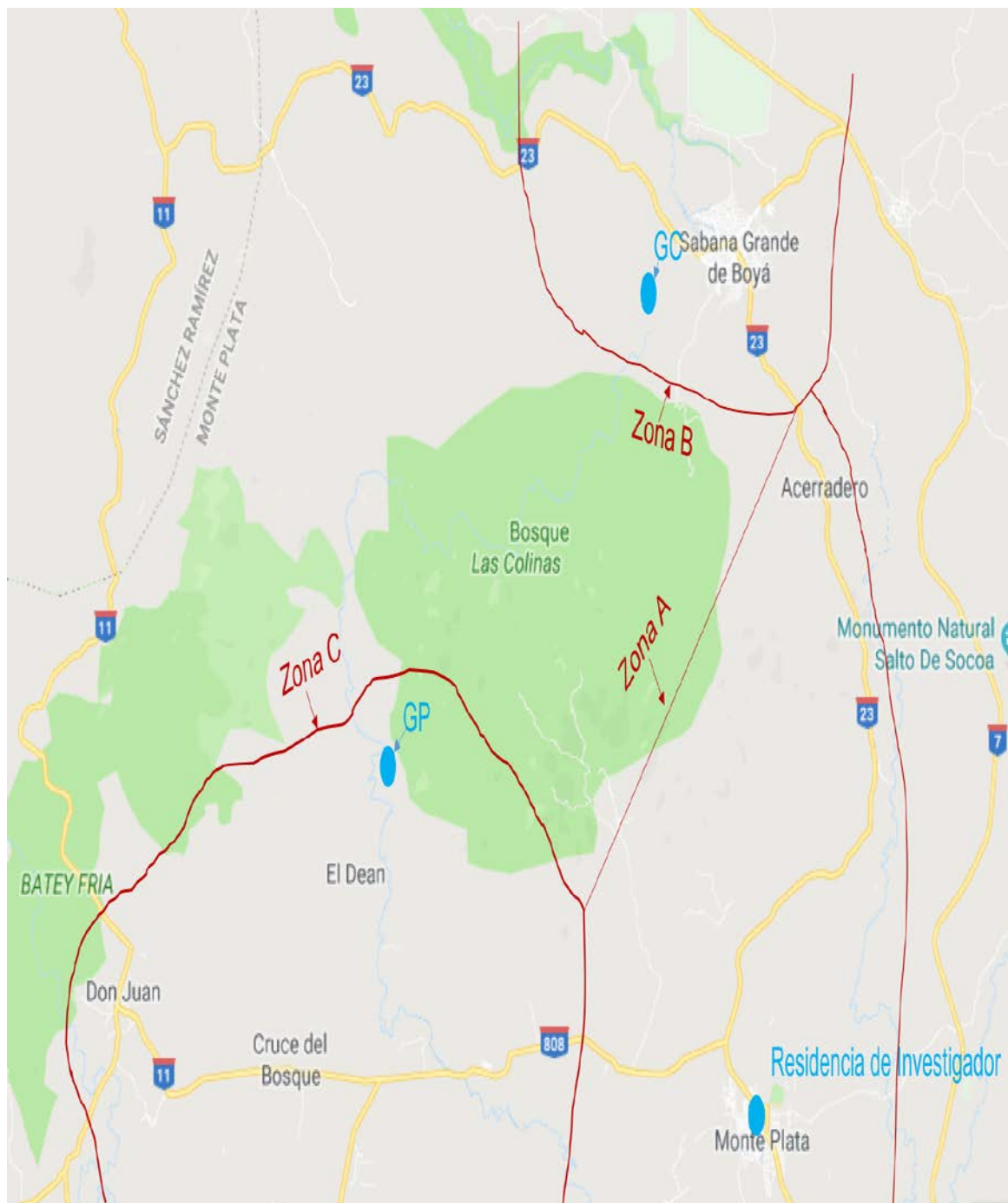


Imagen 1: Mapa del Campo de Estudio, División de zonas e identificación de las diferentes localidades. Monte Plata, R.P. 92000

Como información adicional a la imagen 1, podemos añadir que la residencia del investigador estaba a 19.3 km de distancia de la iglesia principal de la zona B cuya ubicación

será presentada en la imagen 2. La iglesia principal de la zona C se encontraba a 16.4 km de distancia de la ubicación habitual del investigador. La ubicación de esta iglesia será presentada en la imagen 3. Ambas iglesias estaban a 31.3 km de distancia la una de la otra.

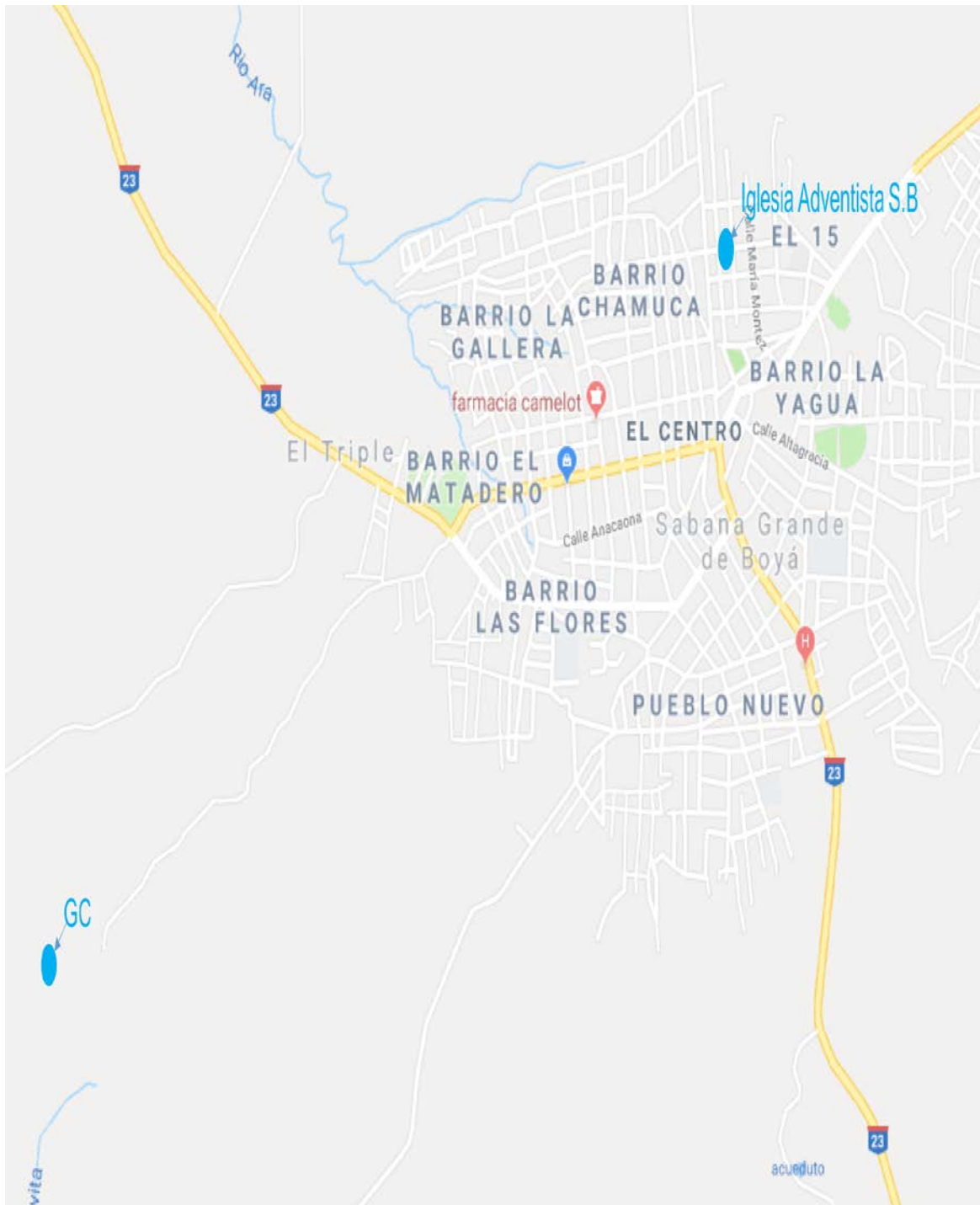


Imagen 2: Zona B. Ubicación de Iglesia Central y Grupo de Control. Monte Plata, R.P. 92000.

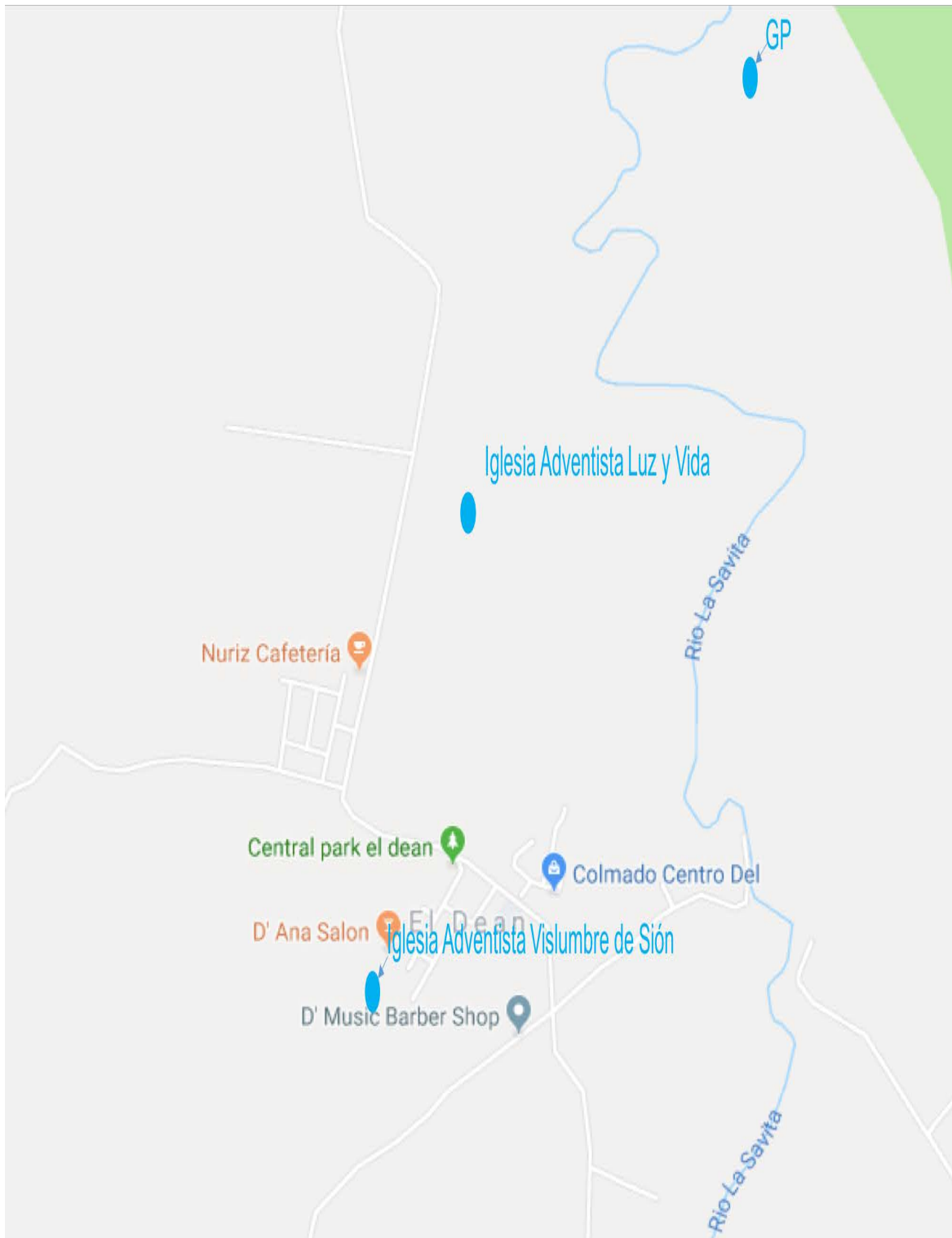


Imagen 3: Zona C. Ubicación de Iglesias Principales y de Grupo de Prueba. Monte Plata, R.P. 92000

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo, Diego. Jesús Carrasquilla y Leonardo Rojas, “Teología: su Epistemología y los Nuevos Paradigmas.” *Teológica Xaveriana*, no. 151 (2004): 449-468, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191017744002>.
- Aguirre Dávila, Eduardo. “Aproximación pragmática a la teoría del juicio moral, desde la crítica a Kohlberg.” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, no. 7 (Julio-Diciembre 2009): 1273 – 1299.
- Albert, Manuel J. “La clase social condiciona el éxito educativo.” *El país*, Noviembre 27, 2008, https://elpais.com/diario/2008/11/27/andalucia/1227741741_850215.html.
- Albuquerque, Rafael. *La Reforma al Código de Trabajo*. Santo Domingo: Oficina Internacional del Trabajo, 2014.
- Alonso, Aurelio. *América Latina y el Caribe: Territorios Religiosos y Desafíos para el Diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- Andrade, Larry. “Construcción social e Individual de Significados: Aportes para su Comprensión.” *Estudios Sociológicos XX*, no. 1 (Enero-Abril 2002): 199-230.
- Arana, J. Mujeres, *Dialogo y Religiones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.
- Arellano Rodríguez, José Salvador. “De la Filosofía Moral a la Filosofía Moral Aplicada: el Paradigma Bioético.” *Cirujano General*, no. 35 (Abril-Junio 2013): 128-132.
- Armstrong, Karen *Holy War: The Crusades and their Impact in Today's World*. New York: Doubleday, 1991.
- _____. *A Short History of Myth*. New York: Canongate Books, 2005.
- Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día*, 2ª ed. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 2007.
- Astin, John L. *Sense and Sensibilia*. New York: Oxford University Press, 1963.
- _____. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

- Audi, Robert. *Epistemology a Contemporary Introduction to the Theory Of Knowledge*. New York: Routledge, 2003.
- Barrio, José María. *Antropología del Hecho Religioso*. Madrid: Ediciones Rialp, 2006.
- Bartels, Daniel M., Christopher W. Bauman, Fiery A. Cushman, David A. Pizarro, and A. Peter McGraw, "Moral Judgment and Decision Making." In *The Wiley Blackwell Handbook of Judgment and Decision Making*, edited by Gideon Keren and George Wu, 479-518. Chichester: Wiley, 2015.
- Beateson, Gregory y Mary. *El Temor de los Ángeles: Epistemología de lo Sagrado*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Becker, Howard. *Systematic Sociology. On the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*. (New York: John Wiley. 1932)
- Beltran, Willian Mauricio. "La Teoría del Mercado en el Estudio de la Pluralización Religiosa." *Revista Colombiana de Sociología* 33, no. 2 (julio-diciembre 2010): 41-62.
- Bellido, Carmelo G. "El Concilio de Nicea (325)." *Facies Domini*, no. 3 (2011): 422-512.
- Beozzo, José Óscar. "The Church and the Liberal States (1880-1930)." in *The Church in Latin America 1492-1992*, ed. by Enrique Dussel 149-199. Grand Rapids: Burns and Oates Search Press, 1992.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann, *La construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
- _____. *Cuestiones sobre la Fe: Una Afirmación Escéptica del Cristianismo*. Barcelona: Herder, 2006.
- _____. *El Dosel Sagrado: Para una Teoría Sociológica de la Religión*. Buenos Aires: Editorial Kairos, 2010.
- _____. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religió.*, New York, Anchor, 1990.

- _____. y José Casanova en “Debate: Las Religiones en la Era de la Globalización”, *Iglesia viva: Revista de Pensamiento Cristiano*, no. 218 (Enero 2004): 63-86.
- _____. y Thomas Luckmann, *Modernidad Pluralismo y Crisis de Sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. and Michaela Pfadenhauer, *The New Sociology of Knowledge: the Life and Work of Peter L. Berger*. London: Transaction Publishers, 2013.
- _____. *A rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Doubleday, 1960.
- Berges, Víctor Gómez *Papa Inmortal: Omenage a Juan Pablo II*. Santo Domingo: Editora Conadex, S.R.L., 2014.
- Berkeley, George. *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Besecke, Kelly. “Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning”, *Sociological Theory* 23, no. 8 (Junio 2005): 179-196.
- Besio R., Mauricio y Francisca Besio H, “Testigos de Jehová y transfusión sanguínea. Reflexión desde una ética natural” *Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología* 71, no. 4 (2006): 274-279.
- Besset, J.C. *El Dialogo Interreligioso*. Madrid: Bilbao, 1999.
- Beyer, Peter. “Globalization and Religion.” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 1980-1983. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Bittker, Boris I., Scott C. Idleman and Frank S. Ravitch. *Religion and the State in American Law*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Blackman, Richard A. “The Hazzards of the Ministry”. PhD diss., Fuller Theological Seminary, Pasadena, 1984.
- Block, Heather. *Entendiendo el Abuso Sexual por Parte de un Líder de la Iglesia o Cuidador*, North Newton: Comité Central Menonita, 2011.
- Bloch, Maurice. “Religion and Ritual,” in *The Social Science Encyclopedia*, edited by Adam Kuper & Jessica Kuper, 2: 732-738. New York: Routledge, 1996.

- Blumer, Helbert. "What Is Wrong with Social Theory?" *American Sociological Review* 19, no. 1 (February 1954): 3-10. <https://www.jstor.org/stable/2088165>.
- Bourdieu, Pierre. *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. Miguel Hidalgo: Grijalbo, 1995.
- Bowker, John. *World Religions: the Great Faiths Explored and Explained*. United States, DK publishing, 2006.
- Brad Hooker, "What Makes a Judgement a Moral Judgement," *Journal of Political Theory and Philosophy* 1, no. 1 (2017): 97-112. <http://centaur.reading.ac.uk/74596/>.
- Branston, Brian. *Mitología Germánica Ilustrada*, traducción de Juan G. Larraya. Barcelona: Editorial Vergara, 1960.
- Briggs, Kenneth A. "7th-Day Adventists Face Change and Dissent", *The New York Times*, Noviembre 6, 1982, <https://www.nytimes.com/1982/11/06/us/7th-day-adventists-face-change-and-dissent.html>.
- Brooks B. Hull and Frederick Bold, "Product Variety in Religious Markets" *Review of Social Economy* 19, no. 1 (Spring 1998) 34-64. <https://doi.org/10.1080/00346769800000001>.
- Buber, Martin. *Yo y Tu*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984.
- Buettner, Dan "Los secretos para una larga vida", *National Geographic* no. 2 (Noviembre 2005): 17-46.
- Burgos, Jesús Alonzo. "Sobre el gobierno de la máquina, dioses, reyes y sabios" *Revista de Bioética y Derecho*, no. 21 (Enero 2011): 1-6.
- Caballero Harriet, Francisco J. *Algunas Claves para otra Mundialización*. Santo Domingo: Ediciones Funglode, 2012.
- Calhoun, Craig with Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen, *Rethinking Secularism*. New York, Oxford University Press, 2011.
- Campbell, Colin. *Hacia una Sociología de la Irreligión*. España: Tecnos 1977.
- Canale, Fernando. "La Doctrina de Dios" en *Teología Fundamentos Bíblicos de nuestra Fe*, 9 Vols., ed. Roul Dederen, Trad. Tulio Peverini, 41-142. Miami: Asociación Publicadora Interamericana, 2005.

- _____. “¿Epistemología Bíblica para la Investigación Adventista? Una Propuesta de Trabajo,” *Revista Apuntes Universitarios*, no. 1 (2008): 119-142.
- Candioti, María Elena. “Sobre la Posible Superación de la Epistemología,” *Tópicos: Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe* (2001): 175-181.
- Carassou, Roberto Herrera. *La Perspectiva Teórica en el Estudio de las Migraciones*. Romero de Terreros: Siglo XXI, 2006.
- Cardona, Rodrigo Almeida. “La Presencia De La Mercadotecnia En Las Organizaciones Religiosas En La Actualidad” *Compás Empresarial* 6, no. 16 (octubre 2015): 33-36.
- Casanova, José. “Dimensiones del Pluralismo Religioso,” *Revista cido d’afers Internacionals* (abril, 2005): 13-39.
- _____. “Rethinking Secularization: Aglobal Comparative Perspective,” *The Hedgehog Review* (primavera y verano 2006): 7-22.
- _____. *Public Religion in the Modern World*. United State of America: University of Chicago Press 1ed. 1994.
- Castro Joven, Adoración. “Los Nuevos Movimientos Religiosos,” *Eguzkilore*, no. 18 (diciembre 2004): 195-213.
- Cerón Martínez, Armando Ulises. “Cuatro Niveles de Conocimiento en Relación a la Ciencia. Una Propuesta Taxonómica” *Ciencia ergo-sum* 24, no. 1 (Marzo-Junio 2017): 83-90.
- Cerutti Guldberg, Horacio., y Carlos Mondragón González, *Religión y Política en América Latina: la Utopía como Espacio de Resistencia Social*. Ciudad Universitaria: UNAM-CC y DEL, 2006.
- Cipriani, Roberto. “Religion,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 3861-3872. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Clair, Jeffrey Michael. “Health and Religion,” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 2067-2072. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Clarke, Peter. “Primitive Religion.” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 3629-3634. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

- _____. "Introduction: Towards a More Organic Understanding of Religion within a Global Framework", en *The Oxford handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke, 1-30. New York: Oxford University Press, 2011.
- Colomina Almiñana, Juan José. "Austin sobre percepción. Por una eliminación de los datos de los sentidos," *Eikasia. Revista de Filosofía*, no. 11 (julio 2007): 61-70.
- Constantino, Tracie E. "Constructivism" en *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Ed. Lisa M. Given, Vol 1&2, 116-119. (New York: SAGE Publications, 2008).
- Coombs, Robert H. "Karl Mannheim, Epistemology and the Sociology of Knowledge" en *Journal the Sociological Quarterly* 7, no. 2 (16 dec 2016): 229-233.
- Cordero del Castillo, Prisciliano. "La Religión y su Lugar en la Sociología," *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales* (2001): 239-257.
- Correa López, Gabriela y Rodrigo Lucena Delgado, "Reflexiones frente a la globalización," *Denarius, Revista de Economía y Administración* 41, no. 9 (Enero 2005): 41-54.
- Cuevas Henríquez, Mario Javier. "Calidad de vida, desarrollo personal y profesional de los pastores protestantes." PhD diss., Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2017. <http://eprints.ucm.es/46765/1/T39661.pdf>.
- Cullity, Garret. "Moral Judgement," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor and Francis, May 28, 2019, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/moral-judgement/v-2>.
- Dancy, Jonathan. *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. Tradu. José Luis Prades Celma. Madrid: Tecnos, 1992.
- Daniel, Kasomo & Naila Geoffry Napoo, "The Relationship between Church and State," *International Journal of Applied Sociology*, no. 3 (2013): 9-18.
- David R. Hiles, "Axiology," en *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Ed. Lisa M. Given. Vol 1&2 (New York: SAGE Publications, 2008)
- Departamento de Estudios Socio-religiosos en la Habana Cuba, *Globalización Religiosa y Neoliberalismo: Espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis*. México, Publicaciones para el estudio científico, 2004.
- Díaz Salazar R. *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza editores, 1994.

- Diego Agudelo, Jesús Carrasquilla y Leonardo Rojas, "Teología: su Epistemología y los Nuevos Paradigmas," *Teológica Xaveriana*, no. 151 (2004): 449-468.
- Diez de Valasco, Francisco. *Las Nuevas Religiones*. Madrid, Paradigma, 2000.
- _____. *Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Paradigmas, 1998.
- Dilthey, Wilhelm *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Diniz, Ribamar. "Diferencias Doctrinales entre los Adventistas y los Reformistas," *Revista Doxa 2*, no. 1 (2012): 1-13.
- Diotallevi, Luca. "Church," *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 483-488. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Dobocan, Florin Constantin. "Religious Marketing - a Means of Satisfying Parishioners' Needs and Determining Their Loyalty" *Journal for the Study of Religions and Ideologies 14*, no. 40 (Spring 2015) 76-86.
- Domínguez, Enrique Couseiro. "Religion y Creencia. Cultura de los fundamentos y ultimidades existenciales" En *Introducción a la Antropología social y cultural: Teoría método y Práctica*, Ed. Carmelo Lisón Tolosana, 2: 429-458. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- Dosdad Ángela, Iranzo. "La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales." *Revista de Estudios Sociales*, no. 47 (2013): 183-190. <https://doi.org/10.7440/res47.2013.15>.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 2008.
- Echague, Cilive y Jaime Barrientos, "El baile de las que sobran. Interrogando la violencia homofóbica en un liceo público chileno," *Forum: Qualitative Social Research 19*, no. 1 (Enero 2018): 9-23.
- Einstein, Mara. *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. London: Routledge, 2008.
- Ellemers, Naomi. Jojanneke van der Toorn, Yavor Paunov and Thed van Leeuwen, "The Psychology of Morality: A Review and Analysis of Empirical Studies Published From 1940 Through 2017." *Personality and Social Psychology Review 00*, 0 (jun 2019): 1-35. <https://doi.org/10.1177/1088868318811759>.

- Ellwood, Wayne. *Globalización: Dossier para Entender el Mundo*. Barcelona: Intermon Oxfam, 2001.
- Endreß, Martin. "On the Very Idea of Social Construction: Deconstructing Searle's and Hacking's Critical Reflections", *Human Studies* 39, no. 1 (Julio 2016):127-146. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-016-9395-3>.
- Enyedi, Zsolt and John T.S. Madeley, *Church and State in Contemporary Europe*. New York: Routledge, 2003.
- Epps, Brad. "La Ética de la Promiscuidad: Reflexiones en torno a Néstor Perlongher." *Iberoamericana V*, no. 18 (2005): 145-162.
- Erdely, Jorge. "Ministros de culto y abuso sexual, ¿existen cifras en México?: Un acercamiento estadístico" *Revista Científica Multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de México*, no. 10 (Marzo-Junio 2003): 8-45.
- Esposito, John L. with Darrell J. Fasching and Todd T. Lewis. *World Religions Today*. New York, Oxford University Press, 2014.
- _____. *Religion and Globalization: World Religions in Historical Perspective*. New York, Oxford University Press, 2007.
- Estrada, Juan A. "El hombre, el Universo y la Pregunta por Dios." *Pensamiento* 65, no. 246 (2009): 593-621. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/4782/4609>.
- Evans-Pritchard, E. E. "Anthropology and History," *Man* (1950): 128-124.
- Fernández, Elena de la Peña. "Conducta Antisocial En Adolescentes: Factores De Riesgo Y De Protección." Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010.
- Fernández, Jorge Cuesta. "El Cristianismo Primitivo ante La Civilización Romana. Sobre la Imagen como *Persecutores Christianorum* de Nerón y Domiciano a través de las Primitivas Fuentes Cristianas" *Antesteria*, (2012): 127-141.
- Figuerola, Jordi. "Movimiento Religioso, Agitación Social Y Movilización Política." *Historia Social* 35, no. 1 (1999): 43-63.
- Foster, George M. "Un Modelo de la Antropología Aplicada" en *Antropología Aplicada*, comp. Patricio Guerrero, 87-120. Quito: Editorial Abya Yala, 1997-.

- Foucault, Michel. "El Sujeto y el Poder," *Revista Mexicana de Sociología* 50, no. 3 (1988): 3-20. https://www.jstor.org/stable/3540551?seq=1#page_scan_tab_contents.
- _____. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002.
- _____. *Hermenéutica del Sujeto*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
- _____. *Microfísica del Poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- Freund, Rudolf J. and William J. Wilson, *Statistical Methods*. San José: Academic Press, 2003.
- Friedman, Maurice. "Martin Buber Theory of Knowledge," *The Review of Metaphysics* 8, no. 2 (Dec., 1954): 264-280.
- Friedrich Hegel, Georg W. *Early Theological Writings*, trad. T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Frodo, Iban T. "Previsión Científica," *Diccionario de Filosofía*, Traduc. O. Rasincov, 345-349. Moscú: Editorial Progreso, 1984.
- Furstenberg, Friedrich. *Sociología de la Religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Gabriel E., Andrade C. "Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización." *Revista de Ciencias Sociales* VIII, no. 1 (2002): 62-74. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28080105>.
- Galindo, Florencio. *El Fenómeno de las Sectas Fundamentalistas: la Conquista evangélica de América Latina*, Navarra, España, Editorial Verbo Divino, 1994.
- García–Alandete, Joaquín. "Sobre la Experiencia Religiosa: Aproximación Fenomenológica." *Folios* 2, no. 30 (2009): 115-126. <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n30/n30a08.pdf>.
- Gas, P. "Social Constructivism," *The Cambridge dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, 853-855. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Gavra Juravle, Ariadna, Constantin Sasu & Geanina Constanța Spătaru. "Religious Marketing." *SEA- Practical Application of Science* IV, no. 3 (2016): 335-340.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- George M. Foster, "Un Modelo de la Antropología Aplicada," en *Antropología Aplicada*, comp. Patricio Guerrero, 87-120. Quito: Ediciones Abya Yala, 1997.

- George Ritzer, ed. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- George, Susan. *Otro Mundo es Posible si...*, Barcelona: Icaria, 2003.
- Gergen, Kenneth J. "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology," *American Psychologist* 40. No. 3 (Marzo 1985): 266-275.
- _____. *Realidades y Relaciones: Aproximaciones a la Construcción Social*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.
- _____. "Social Psychology as History," *Journal of Personality and Social Psychology* 26, no. 2 (1973): 309-320.
- Gettier, Edmund "Is Justified True Belief Knowledge?," *Analysis* 23, no. 6 (jun.,1963): 121-123.
- Giddens, Anthony. *Un Mundo Desbocado, los Efectos de la Globalización en Nuestras Vidas*. México: Taurus, 2007
- _____. *Las Nuevas reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993.
- Gilbert, Paul. *Metafísica la Paciencia del Ser*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- Giliberti, L. "Sistema Educativo, Jóvenes y Desigualdades Sociales: un Estudio Sobre la Escuela Dominicana," *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 11, no. 1 (2013): 161-162.
- Goffman, Ervin. *Estigma la Identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- Goldman, Alvin I. and Matthew Mcgrath. *Epistemology: a Contemporary Introduction*. New York, Oxford University Press, 2015.
- Goncal, Mayos Solsona. "Aspectos de la Nueva Globalización" *Prisma Social*, no. 6 (Junio 2011): 6-23.
- González Sánchez, Jorge. "Los Niveles de Conocimiento: El Aleph en la Innovación Curricular" *Innovación Educativa* 14, no. 65 (Mayo-Agosto 2014): 133-141. http://www.scielo.org.mx/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S166526732014000200009.

- Goode, Erich. "Collective Deviance," *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer. 978-979. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Graham, Jorge Erdely. "Suicidios Colectivos Rituales: Un Análisis Interdisciplinario" *Ciencia Ergo Sum*, no. 7 (Marzo, 2000): 67-80.
- Grudem, Wayne A. *Teología Sistemática: Una Introducción a la Doctrina Bíblica*, Editorial Vida, 2007.
- Guerrero Arias, Patricio. *La Cultura: Estrategias Conceptuales para Entender la Identidad, la Diversidad, la Alteridad y la Diferencia*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2002.
- Gullikstad Karlsaune, Gustav Erik. "The Invisible Religion - A mossgrown milestone or a gate to the present," *Tidsskrift for Kirke*, no. 22 (Enero 2001):13-18.
- Gustavo Bueno, *El Sentido de la Vida: Seis Lecturas de Filosofía Moral*. Oviedo: Ediciones Pentalfa, 1996.
- H. Hoffding, *Filosofía de la Religión*. Madrid: Daniel Jorro, Editor, 1909.
- Habermas, Jurgen. y Joseph Ratzinger, *Entre Razón y Religión: Dialéctica de la Secularización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Haggen, Carolyn. *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches*. Eugene: Herald Press, 1993.
- Hammand, Phillip E. And David W. Machacek. "Religion and State," in *The Oxford handbook of the Sociology of Religion*, edited by Peter Clarke, 194-208. New York: Oxford University Press, 2011.
- Harris, Marvin. "Que es la Antropología Aplicada?" en *Antropología Aplicada*, comp. Patricio Guerrero, 171-210. Ecuador: Ediciones U.P.S, 1997-.
- Harris, Marvin. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Historia de las Teorías de la Cultura*. México: Cultura Libre, 1996.
- Heidegger, Martin. *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid: Alianza, 2000.
- Heinzelmann, Nora., Giuseppe Ugazio and Philippe N. Tobler, "Practical implications of empirically studying moral decision-making." *Frontiers in neuroscience* 6, no. 94 (jul. 2012): 4-5. doi:10.3389/fnins.2012.00094.
- Hekman, Susan. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, University of Notre Dame, 1986.

- Henderson, David K. *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, New York: State University of New York Press, 1993.
- Henríquez, Raúl Yáñez. “La Construcción Social de la Realidad: La posición de Peter L. Berger y Thomas Luckmann”, *Revista Jurídica* 6, no. 2 (agosto 2010): 292-294.
- Hernández Arteaga, Laura. “La teoría de Sistemas Sociales de Niklas Luhmann en México. Una aproximación.” *Perspectivas Internacionales* 7, no. 1 (Enero - diciembre, 2011): 101 – 136.
- Hervieu-Léger, Danièle. *El Peregrino y el Convertido. La religión en Movimiento*, México: Ediciones del Helénico, 2004.
- Hexham, Irving. *Understanding World Religions: and Interdisciplinary Approach*. Michigan, Zondervan, 2011.
- Hirschberger, Johannes. *Breve Historia de la Filosofía*, Barcelona: Editorial Herder, 1982.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Invención Moderna de la Razón*. Madrid: Editorial Nacional, 1980.
- Hoult, Thomas Ford. reviews of *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, by Thomas Luckmann. *Social Forces* 46, no. 2 (diciembre 1967): 302-303, <https://doi.org/10.2307/2574642>.
- Huntington, Samuel. *El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Ianni, Octavio. *Teorías de la Globalización*. México: Editorial Siglo XXI, 1996.
- Irañeta, Begoña Munarriz. “Técnicas y Métodos en Investigación Cualitativa,” en *Metodología educativa I: Jornadas de Metodología de Investigación Educativa (23-24 abril 1991)*, coord. Eduardo Abalde Paz y Jesús Miguel Muñoz Cantero, 101-116. La Coruña: Servizo de Publicacions de la Universidade da Coruña, 1992.
- Iudin, Pavel F. “Previsión Científica.” *Diccionario filosófico Marxista*, edited by Rosental, M. M. & P. F. Ludin. 245-246. Monte Video: Ediciones Pueblos Unidos, 1946.
- Izcara Palacios, Simón Pedro. *Manual de Investigación Cualitativa*. Ciudad de México: Editorial Fontamara, 2014.
- Jay Wood, W. *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*. United States of America: Inter Varsity Press. 1998.

- Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. United States of America: Oxford University Press, 2007.
- John Langshaw Austin, *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Jone, Andrew. *Dictionary of Globalization*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Jorge Erdely, *Pastores que Abusan*. Mexico: MBR Representaciones, 2002.
- Josefo, Flavio. *Las Guerras de los Judíos* 6.11 “De los montes que Tito mando levantar contra el tercer muro. De la larga oración que Josefo hizo a los de la ciudad por que se rindiesen, y del hambre que los de dentro, estando cercados, padecieron”.
- Juravle, Ariadna-Iona Juravle and Geanina Constanta Spataru, “Religious Marketing” *Practical Application of Science IV*, no. 2 (2006): 335-340.
- Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. *Entre Razón y Religión: La Dialéctica de la Secularización*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1984.
- Kemmis, Stephen and Robin McTaggart, “Participatory Action Research: Communicative Action and the Public Sphere,” *In The Sage Handbook of Qualitative Research*, ed. Denzin, N. and Lincoln, Y., 2: 559-603. Thousand Oaks: Sage, 2005.
- Knight, George R. *Nuestra Iglesia: Momentos Históricos*. Miami: Asociación Publicadora Interamericana, 2005.
- Knoblauch, Hubert. "The Construction of Social Reality. John R. Searle", *American Journal of Sociology* 101, no. 5 (Marzo 1996): 1459-1461.
- Kohanski, Alexander S. *An analytical interpretation of Martin Buber I and Thuo*. New York, Barron's Educational Series, 1975.
- Köhler, Horst. “Hacia una mejor globalización” *Fondo Monetario Internacional*, octubre 16, 2003, <https://www.imf.org/es/News/Articles/2015/09/28/04/53/sp101603>.
- Kramer, Helmut H. *El Movimiento Reformista: Comentarios y Datos Históricos*. Miami: APIA, 1998.
- Krebs, Dennis L. and Kathy Denton, “Explanatory Limitations of Cognitive-Developmental Approaches to Morality” *Psychological Review of the American Psychological Association*, no. 3 (2006): 672–675.

- Kriesberg, Louis. "Conflict, Social," in *The Social Science Encyclopedia*, edited by Adam Kuper & Jessica Kuper, 2: 121-126. New York: Routledge, 1996.
- Kristeva, S. *Lo Femenino y lo Sagrado*. Madrid, 2000.
- Krzywicka, Katarzyna & Renata Siuda-Ambroziak (cord), *Política y Religión en América Latina*. Artyleryjska: Editorial de la Universidad de María Curie-Sklodowska, 2017.
- Kuetu, Shora. *¿Pastor o Jefe de Empresas?* Roquebrune-Cap-Martin: ANJC Productions, 2010.
- Kumar, Víctor. "The Empirical Identity Of Moral Judgement," *The Philosophical Quarterly* 66, (March 2016): 783-804.
- Kung, Hans y Kushel, K.J. *Hacia Una Ética Mundial, Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 1994.
- Layton, Robert. *An Introduction to Theory in Anthropology*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.
- Lázaro, Julio M. "Los Testigos de Jehová no podrán oponerse a las transfusiones a sus hijos," *El País*, octubre 6, 2012, https://elpais.com/sociedad/2012/10/05/actualidad/1349469630_361762.html.
- Le Goff, Jacques. *La Civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- Lehmann, David and Gumá Montalvo, Mariana. "La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina." *Revista Mexicana de Sociología* 66, no. 4 (oct 2004): 215-237. <https://www.jstor.org/stable/3541451>.
- Lincoln, Yvonna S. and Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1985.
- Lincoln, Yvonna. Susan A. Lynham & Egon Guba "Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences," in *Handbook of Qualitative Research*, eds. Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, 97-128. Newbury Park: Sage, 1994.
- Lizardo, Jeffrey y Ramón Tejada Olguín, "Los Nudos de la Pobreza," *Revista Estudios Sociales, Centro Pedro Francisco Bono XXXVI*, no. 66 (Abril-Junio 2015): 32-36.
- Longhurst, Brian. *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*. London: Palgrave Macmillan, 1989.

- López, Gabriela Correa. y Rodrigo Lucena Delgado, “Reflexiones Frente a la Globalización,” *Denarius, Revista de Economía y Administración* 41, no. 9 (Enero 2005): 41-54.
- Lucas, Juan de Sahagun. *Interpretación del Hecho Religioso: Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.
- Luckman, Thomas. Hans-Georg Soeffner y Georg Vobruba, “Nada es la Realidad en Sí,” *Revista Científica Digital Impulsada por los Estudios de Artes y Humanidades*, no. 18 (Enero 2016): 44-55.
- _____. *La Religión Invisible: El Problema de la Religión en la Sociedad Moderna*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973
- _____. *Conocimiento y Sociedad: Ensayos sobre Acción, Religión y Comunicación*. Madrid: Editorial Trota, 2008.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas Sociales: Lineamientos para una Teoría General*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.
- Mafla Terán, Nelson. “Función de la Religión en la Vida de las Personas según la Psicología de la Religión.” *Theologica Xaveriana* 63, no. 176 (julio-diciembre 2013) 429-459. <http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v63n176/v63n176a06.pdf>.
- Magesa, Laurenti. *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in África*. Kenya: Paulines Publication África, 2004.
- Malinwiski, Bronislaw. *Magia Ciencia y Religión*. Barcelona: Planeta Agostini, 1948.
- Mannheim, Karl. *Diagnóstico de Nuestro Tiempo*. México, Fondo de cultura económica, 1959.
- _____. *Ideología y Utopía: Introducción a la Sociología del Conocimiento*, Tlalpan: Fondo de Cultura Económica 1ed. 2012.
- _____. *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Keschemeti. New York: Institute of World Affairs, 1951.
- Margarita Mergal, “La Voz de Dios: El Absolutismo Fundamentalista,” *Revista de ciencias sociales* 27, no. 1 (2014) 214-239.

- Martín-Cabello, Antonio. "Sobre los Orígenes del Proceso de Globalización." *Methodos. Revista de Ciencias Sociales* 1, no. 1 (2013): 7-20. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v1i1.22>.
- Marvin Harris, "Que es la Antropología Aplicada?" en *Antropología Aplicada*, comp. Patricio Guerrero, 171-210. Ecuador: Ediciones U.P.S, 1997.
- Matthews, Lionel. *Sociology: A Seventh-Day Adventist Approach for Students and Teachers*. Berrien Springs: Andrews University Press, 2006.
- Mclennan, Gregor. "Maintaining Marx," in *Handbook of Social Theory*, ed. George F. Ritzer and Barry Smart, 43-53. Thousand Oaks, Sage Publications, 2003.
- Melton, Gordon J. *The Encyclopedia of Religious Phenomena*. Wayne: Visible Ink Press, 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. New York: Routledge Classics, 2005.
- _____. *The World of Perception*. New York: Routledge, 2002.
- Merton, Robert K. "The Thomas Theorem and the Matthew Effect," *Social Forces* 74, no. 2 (diciembre 1995): 343-397.
- Michael Corsten, review of Simposyom on Searle, *Philosophy of the Social Sciences* 28, (Marzo 1998): 102 – 121.
- Miquel, Ester "Marco teórico para el estudio de las experiencias religiosas extraordinarias" *Revista Est Ag* 51, (2016): 125-159.
- Mischler, Elliot G. "Validation in Inquiry-Guided Research: The Role of Exemplars in Narrative Studies," *Harvard Medical School And Massachusetts Mental Health Center* 60, no. 4 (November 1990): 415-442.
- Misra, Girishwar & Anand Prakash, "Kenneth J. Gergen and Social Constructionism," *Psychological Studies* 57, no. 2 (april 2012): 121–125. <https://link.springer.com/article/10.1007/s12646-012-0151-0>.
- Morris, Brian. *Religion and Anthropolgy: A Critical Introduccion*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Moser, Paul K. Ed. *The Oxford Handbook of Epistemology*. New York, Oxford University Press, 2002.

- Moskala, Jiri. "La Misión en el Antiguo Testamento," en *El Mensaje y La Misión, y la Unidad de la Iglesia*, ed. Ángel Manuel Rodríguez, 2:73-96. Miami: IADPA, 2015.
- Muñoz, Enara Echart. *Movimientos Sociales y Relaciones Internacionales: La Irrupción de un Nuevo Actor*. Madrid: Catarata, 2008.
- Murillo, F. J. y Martínez-Garrido, C. *Investigación Etnográfica*. Madrid: UAM, 2010.
- Muzzetto, Luigi. "Schutz, Berger and Luckmann. The question of the natural attitude", *SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA* (Junio 2015): 232-254.
- Nagel, Jenifer. *Knowledge: A very short Introduction*. United Kingdom, Oxford University Press, 2014.
- Nardella, Carlo. "Studying Religion and Marketing An Introduction" *Sociologica*, no. 3 (sept-dec 2014): 1-15
- Nichol, Francis D., ed. *Comentario Bíblico Adventista*, 9 vols. Boise: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990.
- Nichols, Shaun. "After objectivity: an empirical study of moral judgment." *Philosophical Psychology* 17, no. 1 (2004): 3-26.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0951508042000202354>.
- _____. "After Objectivity: An Empirical Study Of Moral Judgment," *Philosophical Psychology* Vol. 17, (2004)
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*, trad. José L. Pacha. Madrid: Jorge A. Mestas, Ediciones Escolares, 2004.
- Nieuwenhis, Aernout J. "State and religion, a Multidimensional Relationship: Some Comparative Law Remarks," *International Journal of Constitutional Law*, no. 10 (2012): 153–174.
- Ohlig, Karl-Heinz *La Evolución de la Conciencia Religiosa: La Religión en la Historia de la Humanidad*. Barcelona: Editorial Herder, 2004.
- Olivares, Carlos. "Elementos para descifrar el 666: una propuesta," *Davar Logos* 8, no. 1 (2009) 31-58.
- _____. "El 666 y el 'Vicarius filii dei' en la interpretación adventista: Desafíos Actuales, Advenimiento," *Revista teológica* 2, no. 1 (2004): 25-48.

- Oms, Albert Toledo. "Relación Laboral y Libertad Religiosa," PhD diss., Universitat de Barcelona: Barcelona, 2015.
- Ortega Muñoz, Juan Fernando. "Persona y Sociedad," *Revista Interdisciplina de Filosofía* V, no. 1 (2000): 133-144.
- Ott, Craig with Harold A. Netland and Wilbert Shenk. *Globalizing Theology: Belief and Practice an Era of World Christianity*. Unite States of America, Baker Academic, 2006.
- Oviedo, Lluís. "Christianity," *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 474 – 479. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Pace, Enzo. "Fundamentalism," *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer. 1813 – 1816. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Pailin, David A. *El Carácter Antropológico de la Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Palomo Garrido, Aleksandro. "Apuntes teóricos para el estudio de la globalización desde la perspectiva de las relaciones internacionales", *Revista CONfines* 69, (8-16 agosto-diciembre 2012): 69-109.
- Paniker, Raimundo. *Religion y Religiones*. Madrid: Editorial Gredos, 1965.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teoría de la Ciencia y Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- Pardo, Ruben H. "El Conocimiento Científico y Sus Fracturas," en *La Posciencia: El Conocimiento Científico en las Postrimerías de la Modernidad*, Ed. Esther Díaz, 37-62. Madrid: Editorial Biblos, 2005.
- Patiño Reyes, Alberto. 2011. *Libertad Religiosa y Principio de Cooperación en Hispanoamérica*. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereira, Francisco. "Percepción, Contenido Intencional y Singularidad," *Revista de Filosofía* 64, no. 1 (2008):143-161.
- Pérez, Daniel Richard. "Elena de White y el estilo de Vida Adventista," *Estrategias para el Cumplimiento de la Misión*, no. 15 (Enero - Junio 2017), 11-20
- Peter Winch, *Ciencia Social y Filosofía*, 2 ed. Madrid: Amorrortu Editores, 1958.
- Pfaff, William. "El 11-S y el orden mundial." *Estudios de Política Exterior*, no. 90 (Nov-Dic, 2012): 2, <https://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/el-11-s-y-el-orden-mundial/#imprimir>.

- Pfandl, Gerhard. "Information on the Seventh-day Adventist Reform Movement," *Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists*, July, 2003, <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/independent-ministries-and-others/information-seventh-day-adventist-reform-movement>.
- Pinedo Cantillo, Iván Alfonso. "El Factor Emocional en la Construcción del Juicio Moral: Una Trayectoria desde Kohlberg al Horizonte de la Filosofía Experimental Y la Neurociencia Cognitiva." *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 10, no. 32 (2015): 15-25. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6612102.pdf>.
- Pinker, Steven. *La Tabla Rasa. La Negación Moderna de la Naturaleza*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Ponce, Anibal. *Educación y Lucha de Clases*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburgo, 2014.
- Prat, Joan. *El Estigma del Extraño: Un Ensayo Antropológico Sobre las Sectas Religiosas*. Barcelona: Editorial Ariel, 1997.
- Prothero, Stephen. *God is not One: The Eight Rival Religion that Run the World*, New York: HaperOne, 2011.
- Puente Ojea, G. *Ateísmo y Religiosidad: Reflexiones sobre un Debate*. Madrid, 1997.
- Ramírez, Augusto V. "La teoría del conocimiento en investigación científica: Una Visión Actual." *Anales de la Facultad de Medicina* 70, no. 3 (sep. 2009): 217-224. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S102555832009000300011&lng=es&tlng=es.
- Ramírez, Román García. "Inmigración e Identidad," *Eikasia. Revista de Filosofía*, no. 17 (Marzo 2008): 283.
- Ransome, Paul. *Social Theory for Begeners*. Portland: The Policy Press, 2010.
- Ratts, Manivong J. and Pedersen, Paul B. "Developing Multicultural Competence." in *Counseling for Multiculturalism and Social Justice: Integration, Theory, and Application*, ed. Manivong J. Ratts and Paul B. Pedersen, 105-116. Alexandria: Wiley, 2014.
- Renedo, Mariano. *La Iglesia Adventista y los Movimientos Separatistas*. Buenos Aires: Asociación Casa editora Sudamericana, 1976.
- Requejo, Stella Villarnea. "El Problema del Escepticismo en la Epistemología Analítica Contemporánea." Tesis doctoral, Facultad de Filosofía Universidad Complutense de Madrid, 1998.

- Reques Velasco, Pedro. "Qué globalización." *CincoDias*, Mayo 13, 2002, https://cincodias.elpais.com/cincodias/2002/05/13/economia/1021402550_850215.html.
- Riis, Ole, and Linda Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Ritzer, George F. "Introduction: Theorists, Theories and Theorizing." en *Handbook of Social Theory*, ed. George Ritzer & Barry Smart, 1-10. Thousand Oaks, Sage Publications, 2003.
- Rivas Tovar, Luis Arturo. *¿Cómo Hacer una Tesis?*. Ciudad de Mexico: Instituto Politécnico Nacional, 2015.
- Robert E. Stake, *Qualitative Research: Studying How Things Work*. New York: The Guilford Press, 2010.
- Rodolfo Stavenhagen, "Los Derechos Humanos en las Américas: Nuevos desafíos." en *Derechos Humanos y Justicia: Los Derechos Humanos en las sociedades Contemporáneas*, Coord. Gloria Ramírez, 21-38. Monterrey: Fondo Editorial de Nuevo León, 2008.
- Rodríguez, Pepe. *El Poder de las Sectas*, Barcelona: Grupo Zeta, 1997.
- Ronald L. Numbers y Rennie B. Schoepflin, "Science and Medicine." en *Elena Harmon White: American Prophet*, coords. Terrie Dopp Aamodt, Gary Landa y Ronald L. Numbers Editores, 196-223. New York: Oxford University Press, 2014.
- Rosado, Caleb. "Lessons from Waco." *Ministry* 6, no. 7 (1993): 1-26.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y Verdad: La Reconstrucción del Análisis Social*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- Rosemberg Fuentes, Velvet. "El Fundamentalismo Islámico en América Latina." PhD diss., Universidad del País Vasco, San Sebastián, 2017.
- Rosental, V. I. "Previsión Científica." *Diccionario filosófico*, edited by Rosental, M. M. & P. F. Ludin. 3: 373-374. Monte Video: Ediciones Pueblos Unidos, 1965.
- Ruiz Olabuenaga, José Ignacio. *Metodología de la Investigación Cualitativa*, 5ª ed., Bilbao: Universidad de Duesto, 2012.
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1912.

- Russell, Robert John. "Five Key Topics on the Frontier of Theology and Science Today." *Dialog: a Journal of Theology* 46, no. 3 (2007): 199-207.
- Salmon, Merrilee H. "Predicción en las Ciencias Sociales." *Enrahonar*, no. 37 (2005): 169-179.
- Salmon, Westley C. "Rational Prediction." *The British Journal for the Philosophy of Science* 32, no. 2 (Jun, 1981): 115-125.
- Sampieri, Roberto Hernandez. *Metodología de la Investigación*, 6ta edición. Santa Fe: Interamericana Editores, 2014.
- Scales, Laine. and Michael S. Kelly, ed., *Christianity and Social Work: Readings on the Integration of Christian Faith and Social Work Practice*. Bostfor: North American Association of Christians in Social Work, 2016.
- Scott J. Reynolds and Tara L. Ceranic, "The Effects of Moral Judgment and Moral Identity on Moral Behavior: An Empirical Examination of the Moral Individual," *Journal of Applied Psychology* 92, (2007): 1610–1624.
- Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge*. New York: Routledge, 2013.
- Schmitz, Josef. *Filosofía de la Religión*. Barcelona: Editorial Herder, 1987.
- Schopenhauer, Arthur. *El Arte de Tener Razón, Expuesto en 38 Estratagemas*. Madrid: Alianza Editorial, 2006
- Schütz, Alfred. *El Problema de la Realidad Social*, comp. Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- _____. *Estudios Sobre Teoría Social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- _____. *Phenomenology of the Social World*, trad. George Walsh. Evanston: Northwestern University Press, 1976.
- Schwarz, Richard W. y Floyd Greenleaf, *Portadores de Luz: historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2002.
- Searle, John R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995.
- Sepulveda, Ciro. *Elena G. de White lo que no se Contó*. Miami: APIA, 2000.
- Shepherd, Gary. "Cults: Social Psychological Aspects." *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 884-887. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

- Shwandt, Thomas A. "Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry." en *The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues*, ed. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, 118-137. New York: Sage Publications, 1998.
- Sica, Alan. "Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann's *The Social Construction of Reality* after 50 Years." *Cultural Sociology* 10, no. 12 (Noviembre 2015): 38-39. <https://doi.org/10.1177/1749975515614869>.
- Simmel, Georg. *La Religión*. Barcelona: Gedisa, 2012.
- Smith, Barry and John Searle "The Construction of Social Reality an Exchange." *American Journal of Economics and Sociology* 62, no. 1(2003): 285-309.
- Sokolowski, Robert. *Fenomenología de la Persona Humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- Sontheimer, Kurt Sontheimer and E. Fuente, "La predicción como finalidad y problema de la ciencia social moderna" *Revista Española de la Opinión Pública*, no. 35 (Jan. - Mar., 1974): 7-21.
- Stark, Rodney. *How the West Won: the Neglected Story of the Triumph of Modernity*, Delaware: Intercollegiate Studies institute, 2014.
- _____. *A Theory of Religion*, United States of America: Rutgers University Press, 1996.
- _____. "From church-sect to Religious Economy" en *The Sacred in a Post-Secular Age*, ed. Phillip E. Hammond, 139-149. Berkeley: University of California Press, 1985.
- _____. and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human side of Religion*. Berkely: University of California Press, 2000.
- _____.and Willian Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Los Ángeles: University of California Press, 1986.
- _____. *Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*. New York: HarperOne, 2007.
- _____. *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

- _____. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- _____. *The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. *The Victory of Reason: How Christianity led to Freedom, Camitalism and Estern Success*. New York: Random House, 2006.
- Stevens, Robert E. David Loudon, Bruce Wrenn and Henry Cole, *Concise Encyclopedia of Church and Religious Organization Marketing*. New York: Routledge, 2012.
- Struch, Joan. "Introduccion." en *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*, Aut. Peter L. Berger y Thomas Luckman, 9-27. Barcelona: Paidós, 1997.
- Tábet, Miguel Ángel. *Introducción General a la Biblia*. Madrid: Ediciones Palabra, 2004.
- Tabor, James D. y Eugene V. Gallagher, *¿Why Waco? Cults and the battle for Religion Freedom in America*. Los Ángeles: University of California Press, 1995.
- Tamayo y Tamayo, Mario. *Serie Aprende a Investigar: El Proyecto de Investigación Modulo 5*. Bogotá: Orfeo Editores LTDA, 1999.
- _____. *El proceso de la Investigación Científica*, 4ed. Balderas: Editorial Limusa, 2003.
- Tambiah, S. J. *Magic, Science, and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press: Cambridge, 1990.
- Taylor and Francis, eds. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, viewed May 28, 2019, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/moral-judgement/v-2>
- Tennent, Timothy C. *Theology in the Context of World Christianity: How the Global Church Is Influencing the Way We Think About and Discuss Theology*. Michigan: Zondervan, 2007.
- Ter Borg, Meerten. "Religion and Power." en *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter Clarke, 194-208. New York: Oxford University Press, 2011.
- Thomas, William Isaac. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. London: Forgottem Books, 2015.
- Tillich, Paul. *Teología Sistemática: La Razón y la Revelación el Ser y Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

- _____. *Filosofía de la Religión*. Buenos Aires: Ediciones Megapolis, 1969.
- Timmer, Nicoline. *Do you Feel it Too: The Post-Postmodern Syndrome in American Fiction at the Turn of the Millennium*. Amsterdam: Rodopi, 2010.
- Tipler, Frank J. *La Física de la Inmortalidad*, Madrid: Alianza Universidad 1996.
- Torres, Jose A. "Sociology of Crime and Deviance." in *The Encyclopedia of Crime and Punishment*, ed. Wesley Jennings, 1194-1199. Winchester: Editorial Offices, 2016.
- Travel, Sergi Rosell. "La Epistemología contemporánea: Entre Filosofía y Psicología", *Limite Revista de Filosofía y Psicología*, no. 3 (2008) 53-76.
- Troelsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 1. Louisville: John Knox Press, 1992.
- Troelsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 2. Louisville: John Knox Press, 1992.
- Turabian, Kate. *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations*. 9th ed. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Tylor, Edward B. *Cultura primitiva I: Los Orígenes de la Cultura*, Traduc. Marcial Suárez. Madrid: Editorial Ayuso, 1976.
- Van Til, Cornelius. *A survey of Christian Epistemology: In Defense of Biblical Christianity*. Phillipsburg: Presbyterian And Reformed Publishing, 1969.
- Vance, Laura L. "Adventism in Crisis: A Sociological Analysis of the Seventh-Day Adventism with Emphasis on the relationship Between Gender and Sectarian Change." PhD diss., Western Washington University, Bellingham, 1994.
- Vargas, José. *Función de la Moralidad en la Globalización: la Importancia de Separarla de las Religiones y Darle Validez Mundial*. United States: Createspace, 2009.
- Vásquez Rocca, Liliana. "Microfísica del Poder y Biopolítica en Foucault: Posibles Correspondencias con las Antropotecnias y Heterotopías en la Hiperpolítica Sloterdijkiana." *Eikasia. Revista de Filosofía* 46, no. 9 (Noviembre 2012): 165-178. <http://www.revistadefilosofia.org/46-09.pdf>.
- Vázquez Borau, José Luis. *El Hecho Religioso: Símbolos, Mitos y Ritos de las Religiones*. Madrid: Editorial San Pablo, 2003.
- Velasco, Martín. *El Fenómeno Místico. Estudio Comparado*. Madrid: Trotta, 2003.

- Vera, Héctor “Rebuilding a Classic: The Social Construction of Reality at 50”, *British Sociological Association* 10, no. 1 (Febrero 2016): 12-14.
<https://doi.org/10.1177/1749975515617489>.
- Vicente Lozano, “Heidegger y la Cuestión del Ser.” *Espíritu* 53, no. 130 (2004): 197-212,
<https://www.revistaespiritu.org/heidegger-y-la-cuestion-del-ser/>.
- Walker, Williston. *Historia de la Iglesia Cristiana*. Lenexa: Casa Nazarena de Publicaciones, 1970.
- Wallace, Warter L. “Toward a Disciplinary Matrix in Sociology” en *Handbook of Sociology*, coord. Neil J. Smelser, 2: 23-76. Newbury Park: Sage Publications, 1989.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organisation*, trads. A. R. Henderson & Talcott Parson. New York: Oxford University Press, 1968.
- _____. and Ephraim Fischhoff, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, 1993.
- _____. *Ensayos Sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- _____. *Sociología de la Religión*, coord. Enrique Gavilán. Madrid: Editorial Aka, 2012.
- Whidden, Woodrow. Jerry Moon y John W. Reeve, *La Trinidad*. Madrid: Editorial Aces, 2007.
- White, Elena G. *Joyas de los Testimonios*. Miami: Apia, 1994.
- _____. *Consejos Sobre el Régimen Alimenticio*. Miami: Apia, 1995.
- Williams, Robin M. “Major Institutions”. *Encyclopedia of Sociology*, ed. Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery, 2: 142-148. New York: Gale Group, 2000.
- Willson, B. *La Religión en la Sociedad*. Barcelona: Labor 1969.
- Wolff, Kristina. “Cultural imperialism.” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 2618-2622. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Woodhead, Linda *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving way to Spirituality*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- _____. with Paul Heelas and David Martin, *Peter Berger and the Study of Religion*. New York: Routledge, 2001.

- _____. *An Introduction to Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Christianity: A very short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Wrenn, Bruce. “Religious Marketing is Different.” *Services Marketing Quarterly* 32, no. 1 (Dec 2010): 44-59.
- Wuthnow, Robert J. “Sociology of Religion.” en *Handbook of Sociology*, ed. Neil J. Smelser, 473-510. Newbury Park: Sage Publications, 1989.
- Yamane, David. “Civil Religion.” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 506 – 507. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Zahar, León Rodríguez. “El fundamentalismo Religioso y el Estado en el siglo XX.” *Revista Mexicana de Política Exterior*, no. 49 (1996): 244-256.
- Zembroski, David. “Sociological Theories of Crime and Delinquency.” *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 21, no. 3 (2011): 240–254.
- Zhixing, Xu. “Integrating moral identity and moral judgment to explain everyday moral behavior: a dual-process model.” Ph. D Diss., Hong Kong Baptist University, Hong Kong, 2014.
- Zirker, Hands. *Critica de la Religión*. Barcelona: Editorial Herder, 1985.