

EXPERIENCIA ORIGINARIA DE DIOS, DESINSTITUCIONALIZACIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE LAS RELIGIONES

ORIGINARY EXPERIENCE
OF GOD, DECONSTRUCTION
AND DEINSTITUTIONALIZATION OF RELIGIONS

EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DE DEUS,
DESINSTITUCIONALIZAÇÃO E DESCONSTRUÇÃO
DAS RELIGIÕES

*Carlos Arboleda Mora**

*Luis Alberto Castrillón López***

RESUMEN

Este artículo pretende establecer, desde un estudio fenomenológico de la religión, las patologías o enfermedades socio-culturales que atentan contra el lenguaje de la religión

* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director del Grupo de Investigación *Teología y pastoral* de la Fundación Universitaria Católica del Norte. Miembro del Clafen. Miembro del ODREC- Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe. ORCID 0000-0002-9817-0707.

Correo electrónico: caarboledam@ucn.edu.co; carlos.arboleda@upb.edu.co

** Magíster en Filosofía (2012). Licenciado en Filosofía y candidato a doctor por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Profesor titular del Centro de Humanidades. Miembro del grupo de investigación Religión y cultura. Docente e investigador del grupo Gifcur Uniremington. Miembro del Clafen. Miembro del ODREC- Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe. Este artículo es producto del proyecto de investigación Ética y política: las posibilidades de reflexión de la teología mística y la fenomenología de la donación. CIDI- UPB 2014. ORCID 0000-0002-3946-6786.

Correo electrónico: luis.castrillon@upb.edu.co

Artículo recibido el 13 de enero de 2015 y aprobado para su publicación el 30 de enero de 2015.



donde prima el poder institucional, la corrupción de sus líderes, el exceso de subjetividad que propicia una religión personal sentimental y los remasterizados fundamentalismos religiosos que se imponen en el escenario de los conflictos violentos. A partir de este ejercicio interpretativo-hermenéutico de la fenomenología y la sociología se describen posibles causales y dilemas a los que está sometida la religión como sistema de credo y que ocultan su papel en la comprensión integral de lo humano. Conviene vislumbrar una acción de deconstrucción y desinstitucionalización de lo religioso para resignificar a Dios como experiencia, la belleza de la llamada y la construcción comunitaria de la fe.

PALABRAS CLAVE

Religión, Fenomenología de la religión, Deconstrucción, Dios, Crisis.

ABSTRACT

The following paper aims to determine, from a phenomenological study of religion, the socio-cultural pathologies or illnesses which attack the language of religion, in which the institutional power, the corruption of its leaders, the renewed religious fundamentalisms that dominates the stage of violent conflicts, and the overwhelming subjectivity that fosters a personal sensitive religion predominate. Through this interpretative-hermeneutic study of Phenomenology and Sociology, several possible causes and problems that affect religion as a belief system, which conceal its role within the integral understanding of Human condition, are described. Therefore, it is advisable to perform an action of deconstruction and deinstitutionalization of the religious phenomenon in order to re-signify God as experience, as the beauty of the calling, and as the community construction of faith.

KEY WORDS

Religion, Phenomenology of Religion, Deconstruction, God, Crisis.

RESUMO

Este artigo pretende estabelecer, a partir de um estudo fenomenológico da religião, as patologias ou enfermidades socioculturais que atentam contra a linguagem da religião, em que prima o poder institucional, a corrupção de seus líderes, o excesso de subjetividade que propicia uma religião pessoal, sentimental, e os remasterizados fundamentalismos religiosos que se impõem no cenário dos conflitos violentos. A parte deste exercício interpretativo-hermenéutico da fenomenologia e da sociologia, são descritos possíveis dilemas e causas, aos quais está submetida a religião como sistema de credo, que ocultam seu papel na compreensão integral do humano. Convém vislumbrar uma ação de desconstrução e desinstitucionalização do religioso para resignificar a Deus como experiência, a beleza do chamado e a construção comunitária da Fé.

PALAVRAS-CHAVE

Religião, Fenomenologia da religião, Desconstrução, Deus, Crise.

“El hombre religioso intenta reconocer los signos de Dios en las experiencias cotidianas de su vida, en el ciclo de las estaciones, en la fecundidad de la tierra y en todo el movimiento del cosmos. Dios es luminoso, y se deja encontrar por aquellos que lo buscan con sincero corazón”.

Papa Francisco

“La fe no es una adhesión sin pruebas...diría en un lenguaje fenomenológico, la adhesión a sí de una intención sin correlato de objeto o sin otra completitud de sentido que la intención misma”.

Jean- Luc Nancy

“El Concepto, por supremo que sea, termina siendo apenas el vestigio de una sustitución que no alcanza a Dios como tal, y ante la cual Dios mantiene a cambio una reservada presencia, una saturación que es condición de su incomensurabilidad”.

Carlos Enrique Restrepo

1. Introducción: los síntomas de una crisis

En los últimos años, el mundo religioso presenta unos hechos que son juzgados como escandalosos e impropios de quienes son religiosos o personas de fe. Los contubernios de las agrupaciones religiosas con poderes políticos, el surgimiento de fundamentalismos algunos de ellos fanáticos, la persecución a otros grupos religiosos, la exclusión de personas y grupos por razones de confesión religiosa, los escándalos con el manejo de dineros, el enriquecimiento exagerado de líderes espirituales, el lujo y la suntuosidad de los lugares, la conversión de esos líderes en *managers* de empresas capitalistas y la explotación afectiva y económica de sus seguidores, son síntomas de una crisis institucional presente en todas las religiones, que se convierte en causa no sólo de desprestigio de ellas sino también de su decaimiento, hasta el punto de

que se habla de la desaparición de la religión en general. Los enunciados síntomas del desajuste institucional o de la crisis de la estructura religiosa, entran en el campo amplio de estudio de la sociología de la religión.

Hay otros síntomas tales como los abusos sexuales de toda índole, la fanatización pietista o el culto a la personalidad del líder religioso que no son directamente de tipo institucional, sino de tipo psicológico y que son causados por un individuo con disturbios de personalidad o algún tipo de dolencia mental. Estos corresponden a la disciplina psicológica, aunque ciertamente afectan profundamente también a la institución religiosa.

Para Occidente es más cercana la crisis de las iglesias cristianas históricas como el catolicismo romano, el anglicanismo, el luteranismo, el metodismo, los bautistas. Pero los mismos síntomas se notan entre los musulmanes en fenómenos como el fundamentalismo, la teocracia y los conflictos entre *chiitas* y *sunitas*. En el judaísmo hay corrientes claramente tradicionalistas y violentas. En las religiones orientales se nota la explotación económica de las grandes masas de creyentes y el crecimiento de los fundamentalismos hindúes y budistas, así como la repetición del fenómeno del latifundismo por parte de las instituciones religiosas. Pero no sólo en las grandes religiones se dan estos hechos. Desde mediados del siglo XX comienzan a aparecer los llamados NMR (Nuevos Movimientos Religiosos) con las más variadas características y dentro de ellos se presentan fenómenos completamente sectarios tales como alejamiento de las familias, sujeción incondicional al líder, entrega de la vida y los bienes al movimiento, control mental y comportamental, abusos de tipo socio-sexual y laboral, anulación de la vida íntima, incomunicación con el mundo exterior.

Entre los NMR se presentan las llamadas sectas destructivas con afanes libidinosos, económicos, terroristas, destructores de la personalidad, como son *Heaven's Gate*, satanismo, AumShinrikyo, Davidianos, Niños de Dios, Movimiento para la restauración de los diez mandamientos, Orden del templo solar.

Dentro de esta línea de grupos destructivos pueden mencionarse aquellos grupos que, sin ser sectas propiamente, de alguna manera coaccionan la libertad de sus adherentes o exigen de ellos ingentes sumas de dinero, amenazándolos con el castigo divino, la separación de la comunidad y la acusación de infidelidad al llamado de Dios.

Todo lo anterior muestra una realidad que hace que los ateos militantes puedan acusar a la religión de oscurantismo, dominio, control de la persona, alienación y en definitiva como algo pernicioso. Se les da así a los secularizantes radicales una razón válida para excluir a los creyentes de la vida pública o para hacer una lucha frontal contra las religiones.

2. La explicación sociológica de la crisis

A mediados del siglo XX, la sociología se interesó por estos fenómenos sociales que se presentan en las religiones. Especialmente sociólogos como Talcott Parsons (1951), Thomas O'Dea (1968), Max Weber (1963), Troeltsch (1931), Milton Yinger (1969- 1970), le dieron impulsos a esta reflexión desde un punto de vista funcionalista, y otros como Lewis Coser (1978) y la línea marxista la hicieron desde la teoría del conflicto. Estos sociólogos estudiaron las crisis y tensiones de la institución religiosa en sus funciones y disfunciones para la sociedad.

En filosofía los llamados maestros de la sospecha hicieron una crítica a la religión tal como se presentaba en la sociedad de su tiempo. Se pensó que esta crítica habría hecho ya anacrónica la religión y que ésta desaparecería del mundo en pocos años. Así la preocupación por cuestiones religiosas como la relación con la política, la sociedad, la razón, la ciencia, sería algo innecesario. Se daba ya por supuesta la desaparición de la religión y la secularización habría logrado su objetivo de suprimir lo trascendente. Quedaría algún reducto de grupos religiosos, pero relegado al ámbito de la esfera privada pues serían *ghettos* insignificantes para la vida pública, la política, la ética y los espacios comunes de la sociedad.

Pero las teorías de la secularización no se han cumplido y, por el contrario, se habla hoy de una teoría de la desecularización (Berger), motivada por la permanencia de lo religioso, la influencia de la religión en la política, el avance del fundamentalismo fanático, y la presencia de las religiones en lo público como se ve con las grandes religiones tradicionales y con el auge político de los grupos pentecostales en Occidente. Es difícil mantener hoy una nítida distinción entre una esfera íntima y privada (el espacio de la identidad y de la individualidad del individuo) y una esfera pública donde predomine lo político. Así lo reconoce Berger:

La modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización. Además, la secularización al nivel societario no está necesariamente vinculada con la secularización de las conciencias individuales. Determinadas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso. A la inversa, las instituciones religiosas pueden jugar importantes papeles políticos o sociales incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan. Como mínimo, la relación entre religión y modernidad es muy complicada. (3)

Muchos otros sociólogos han seguido la línea trazada por Berger analizando los cambios y permanencias de lo religioso en la actualidad: Gilles Kepel, Samuel P. Huntington, Harvey Cox, Danièle Hervieu-Léger, José Casanova, Rafael Díaz-Salazar. Pocos niegan la influencia actual de la religión en la política, como se puede ver en los renacimientos nacionalistas, en los enfrentamientos étnico-religiosos y en los atentados de origen religioso.

2.1. Esquema de la institucionalización

A este debate contribuye la reflexión sociológica sobre la dinámica de la institucionalización de las religiones. Se parte del hecho de que las religiones necesitan de la institucionalización pero también la padecen.

En toda religión hay unas tensiones que se convierten en unos dilemas y que acompañan la historia de la misma. Estas tensiones se originan en el proceso de institucionalización que garantiza al grupo fortaleza, estabilidad y permanencia. La experiencia de lo sagrado se va institucionalizando a través de un proceso que consiste en pasar de la experiencia a la estructura, del carisma a la función, de la vocación a la profesión, y que se logra cuando se llega a un sistema estable de funciones y medios para lograr unos fines. Así, en toda sociedad, la experiencia religiosa se traduce en una estructura organizativa que busca el desempeño relativamente estable de funciones, relaciones y valores. Se puede sintetizar el esquema progresivo de la institucionalización de la experiencia religiosa de la siguiente manera:

- *Presencia inicial de un líder carismático y de un reducido grupo de discípulos* que llevan una vida de enseñanza, compañerismo, vivencia y aprendizaje, de manera espontánea, libre y con relaciones primarias de amistad y reconocimiento. No hay una estructura jerárquica cristalizada, ni unos ritos preestablecidos, ni un código moral escrito, ni un conjunto de creencias establecidas en forma dogmática conceptual. Es una experiencia de vida y de aprendizaje o discipulado no muy regulado o estandarizado.
- *Muerte del líder.* Al final de ese proceso se da la muerte del líder. Esto provoca unas preguntas importantes en el grupo: ¿Quién será el sucesor? ¿Cómo se regirá el grupo en el futuro? ¿Cuál es la norma moral que debe seguir el grupo? ¿Cómo fijar las creencias del grupo con miras a la socialización de futuros miembros? ¿Cómo conservar la memoria del líder fundador? Estas preguntas conllevan al proceso de institucionalización que permitirá sociológicamente la permanencia, el crecimiento, la estabilidad, el reconocimiento externo y la socialización del grupo naciente. Este proceso es fundamental, pues si no se realiza el grupo se disuelve en poco tiempo, o permanece como un movimiento religioso marginal a la sociedad.

- *Primeros pasos de institucionalización:*
 - Fijación de esquemas de comportamiento sobre la jerarquía y la administración del grupo.
 - Elaboración y fijación de la doctrina del líder.
 - Racionalización de la doctrina según la cultura del medio y para responder a las críticas y preguntas de los extraños al mismo grupo.
 - Elaboración de una doctrina moral distintiva.
 - Desarrollo de ritos, liturgias, símbolos y oraciones.
 - Reglamentación de la ascética y la mística del grupo.
 - Aparición de medios educativos y de socialización.
 - Actuación de planes de proselitismo.
 - Elaboración de medios de control social y religioso para los miembros del grupo.
 - Burocratización y abandono del espíritu carismático del grupo.
 - Adaptación al medio social, político y económico. (Arboleda 20-21)

Este proceso de institucionalización es el que permite un estudio científico del grupo religioso, pues ya funciona como cualquier otro grupo en la sociedad. El estudio científico debe tener en cuenta el doble nivel de desarrollo de los procesos de institucionalización: interno y externo. Al interior de la experiencia religiosa, tales procesos consisten en una adaptación de las formas de organización a las exigencias del carisma original del fundador que hace específica a cada institucionalización religiosa. Hacia el exterior la institucionalización sigue la dinámica de los sistemas sociales. Pero también hay que tener en cuenta que dentro de la misma institución religiosa no hay homogeneidad, sino que se presentan diferencias, es decir, grupos, movimientos o procesos que se distancian un poco del carisma institucionalizado del grupo mayor de referencia.

El estudio de los procesos de institucionalización se da en cuatro niveles observables por las ciencias sociales: en la organización, en las creencias, en el culto y en las normas morales. Esto es lo que permite que haya posibilidades sociológicas de clasificación de las instituciones religiosas en iglesias, sectas, congregaciones, entre otros, según el mayor o menor grado de institucionalización.

2.2. Dilemas fundamentales de la institucionalización

Este proceso de institucionalización, como se decía, es un dilema grave para las religiones, pues la religión es fundamentalmente una respuesta a algo que es experimentado. En el origen de toda religión hay una experiencia fundante que implica una respuesta del hombre y que este mira como relevante para la vida humana y su fundamental significación. Este es el elemento fundamental que sociológicamente debe elaborarse y estandarizarse en una institución religiosa, pero que provoca una antinomia que produce problemas severos a la experiencia original (O'Dea 31). La experiencia religiosa es espontánea y creativa, pero el proceso de institucionalización la cristaliza, la regulariza y la formaliza. La necesidad de estabilidad, permanencia y control hace que la experiencia pase a segundo plano, apareciendo así la tensión permanente entre carisma e institución. Es una tensión inevitable la que se da entre el carisma original (extraordinario, creativo, espontáneo, supraempírico) y la institucionalización histórica (tangible, ordinaria, empírica, funcional). Esa tensión, según O'Dea, da origen a cinco dilemas fundamentales de carácter interno.

El primero es el *dilema de la motivación mixta*. Al inicio de toda religión hay una experiencia fundamental alrededor de un líder carismático al que se sigue por vocación y que cambia la vida del grupo inicial. Con el surgimiento de la matriz institucionalizadora, se levanta una estructura de oficios, estatus, roles que son ocupados por personas que buscan prestigio, liderazgo, manejos de poder, necesidades estéticas, habilidades de mando y la muy prosaica necesidad de seguridad en su acción entendida como profesión prestigiosa en la sociedad (O'Dea 32). Se da un cambio lento de lo carismático a lo oficial que indica una corrupción del primero, pues surgen el *carriero* profesional, el burocratismo, la búsqueda de intereses personales y un letargo en los procesos. Lógicamente y como lo muestra la historia, puede haber esfuerzos de reforma en un intento de volver al carisma original como se ve en la reforma monástica de Cluny, los movimientos medievales de regreso al evangelio o la misma Reforma protestante. Este dilema muestra que en el cuerpo religioso hay personas

que no tienen la original experiencia de la conversión sino que han llegado al grupo por tradición sociológica o en la búsqueda de ascenso social y no por opción de creencia. El Cristianismo católico realiza un autoevaluación de este fenómeno en Aparecida:

Según nuestra experiencia pastoral, muchas veces, la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos “no católicos” creen, sino, fundamentalmente, por lo que ellos viven; no por razones doctrinales, sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos, sino metodológicos de nuestra Iglesia. Esperan encontrar respuestas a sus inquietudes. Buscan, no sin serios peligros, responder a algunas aspiraciones que quizás no han encontrado, como debería ser, en la Iglesia (Aparecida 225).

El segundo dilema es de la adoración espontánea, libre, comunitaria, versus la alienación. Inicialmente el grupo de creyentes de los orígenes tenía una forma de adoración libre y espontánea que giraba alrededor de la experiencia original y de la memoria de los hechos y palabras del fundador, en una comunidad primaria de hermanos o compañeros. Con el proceso de la institucionalización, la adoración (y en general todo el culto) va siendo normalizada, con formas, reglas, momentos, contenidos, que no expresan la vida social y comunitaria, sino que se impone como una práctica regularizada y rutinaria. Es el momento en el que la adoración se separa de la vida común y corriente de la comunidad. Los símbolos, que son los medios expresivos de lo sagrado, se convierten en cosas manipulables por parte de un experto que tiene el poder de hacerlo, y esto le da prestigio ante la comunidad y él lo usa para poder obtener beneficios sociales y económicos. La adoración llega a alienarse de la vida de las personas y se convierte en rutina o en práctica mágica o semi-mágica con connotaciones de beneficio económico, pues ha perdido la característica de relación personal con el misterio. Es importante observar en este dilema cómo la institucionalización de la liturgia contribuye a la creación de una liturgia popular paralela, donde las personas expresen en su lenguaje la experiencia propia de su vivencia. También frente a esta alienación de la liturgia ha habido en la historia reacciones tales como la Reforma inglesa con los Puritanos y su rechazo de una liturgia fría y sin sentido.

El tercer dilema se da entre *la elaboración necesaria de una administración versus la búsqueda de la eficacia y la eficiencia en términos de modernidad*. Ya Max Weber había mostrado que el liderazgo carismático sufre un proceso de rutinización dentro de una estructura racional con jefes y personal administrativo, elaboración de reglamentos y procedimientos, protocolos de actuación, aparición de roles y de estatus con oficios y oficinas. Es el proceso de burocratización que acompaña a la institucionalización. Aparecen así una gran cantidad de agentes burocráticos que se autojustifican indicando que su función es esencial para el logro de los objetivos de la institución y para la eficiencia de la organización. Ordinariamente estos agentes encuentran en su oficio alguna cantidad de beneficios sociales (prestigio y reconocimiento) y económicos (relaciones con otros agentes, posibilidad de negocios, ganancias extras, mejor salario). Esto solidifica el organismo, y así todo intento de genuina reforma organizacional se ve como una amenaza al estatus, a la seguridad y a la autoconfirmación de los agentes burocráticos; por eso tratan de frenar cualquier cambio en la institución. La Reforma protestante y la Contrarreforma católica son buena muestra de lo anterior, como también el Concilio Ecuménico Vaticano II.

El cuarto dilema es el de *la delimitación entre una precisa y concreta definición del texto versus la substitución de la letra por el espíritu*. Toda institución religiosa necesita gran claridad en cuanto a sus creencias. El mensaje debe ser traducido en términos que sean relevantes para el contexto en que se vive. Esa traducción implica riesgos graves, pues ¿cómo conservar el espíritu original del carisma y cómo responder a las diversas culturas? Es un trabajo difícil para todas las religiones fijar lo esencial, entender la voluntad del fundador, fijar la moral y la liturgia, establecer las creencias, y sobretudo, interpretar históricamente esos datos para uso de las generaciones futuras. Generalmente se hace una fijación del mensaje en términos inmutables, la moral se reduce a reglas y la liturgia a ritos, y se defiende acérrimamente su validez. Pero viene la reacción a través del tiempo pidiendo nuevas formas hermenéuticas, respuestas acordes al momento histórico, cambios en la estructura y en el mensaje, etc. Es una antinomia difícil de resolver para cualquier institución religiosa, pues

lo usual es que la institución se refugie en un complicado entramado de fórmulas aplicadas con legalismo rigorista como lo hacen los Brahmanes con la piedad ritual, los fariseos en el judaísmo antiguo y el legalismo en el catolicismo decimonónico. Pero si la letra mata y el espíritu vivifica, ¿cómo se aplica esa vivificación?

El quinto dilema es *el del poder: conversión o coerción*¹. La experiencia religiosa es un llamado a vivir de otra manera, al que se responde con una conversión, un cambio de vida, vivir en “otro mundo”, pues esa experiencia es de algo que es tremendo y fascinante como decía Otto (1996). Con la institucionalización del movimiento religioso, la conversión es reemplazada por la socialización de los niños y jóvenes en el grupo, de tal manera que la experiencia dramática y fundamental de la conversión es reemplazada por un entrenamiento y una educación muchas veces conceptual y teórica. No siempre este entrenamiento lleva a la conversión, sino a una vida conforme a unas normas y reglas religiosas pero sin cambio interior o decisión existencial. Esto implica que los creyentes o adherentes viven en un grupo religioso sin haber interiorizado su experiencia fundamental, y así no ven contradicción entre asistir a los cultos y vivir de una manera no ética. Se trata en estos casos de cumplir con los ritos y normas externas sin asumir que se vive de otro modo al estilo del fundador. Aquí se presenta una primera tensión pues no se vive según el espíritu de la moral del fundador.

A medida que la religión se institucionaliza en dicha forma, se va convirtiendo en el depósito de los valores y normas de la sociedad en la que vive, de tal manera que se va llegando a que la institución religiosa sea la legitimadora de los valores de la entera sociedad. Hay una confusión entre valores religiosos y valores civiles, o entre partido político e institución religiosa. Se llega al punto de que defender la religión es defender la sociedad y viceversa, como se puede ver en los países latinoamericanos en el siglo XIX por la unión entre catolicismo y conservatismo, o en el

1 Este dilema lo estudia Talcott Parsons con el nombre de dilema de la institucionalización (Parsons 165-166).

siglo XX con la doctrina de la Seguridad Nacional que unía el destino del cristianismo al de la cultura occidental. La unión Iglesia-Estado es fundamental, en este caso, para la recta dirección de los pueblos y para la defensa de valores que se consideran como la Verdad absoluta. Está allí la tentación para los líderes religiosos de mantener una estrecha relación con los líderes políticos para sostener los valores religiosos como valores culturales y así defender la existencia de la misma institución religiosa. En Colombia, en el siglo XIX y XX, se ve cómo se da esa relación entre Partido Conservador e Iglesia Católica que lleva a decir que ser colombiano es ser católico. Esa unión entre religión y partidos políticos aparentemente fortalece la posición de la religión y de un grupo político en la sociedad, pero al mismo tiempo la debilita, pues quedan por fuera de la religión y de la ciudadanía los de la oposición política, los que no tienen religión u opción política, los extranjeros, los que pertenecen a otra religión. Otros casos históricos son los estados confesionales europeos, la unión del trono y el altar, las guerras de religión, la identificación del protestantismo con el nacionalismo americano en el siglo XIX, las teocracias, entre otros.

3. La desintitucionalización y la deconstrucción

Los anteriores dilemas muestran la permanente tensión en que viven las religiones en su necesidad de permanecer fieles a la experiencia original y la necesidad de permanencia y estabilidad en el tiempo. Además de estos dilemas internos que propone O'Dea, siempre habrá una tensión en las religiones entre la experiencia trascendente que está en su origen y el mundo cultural en el cual está esa religión. Para el caso del cristianismo, esto lo analiza bien Troeltsch (1931) para su momento (inicios del siglo XX), pero hay que tener en cuenta que hoy el proceso de la secularización contribuye a la aparición de nuevas formas de agrupación religiosa y de estrategias para sobrevivir en un mercado competitivo como es el de las religiones. Los tres modos de la secularización (diferenciación, mundanización y racionalización) han contribuido al cambio y transformación de las instituciones religiosas (Tschannen 67-69, 129; Beltrán, *Del monopolio católico* 23). En primer lugar, *la diferenciación*

puntualiza y distingue las funciones de cada institución social, haciendo que las instituciones religiosas pierdan algunas de sus funcionalidades anteriores y deban buscar cuál es la suya, dándose cuenta de que el Estado moderno va asumiendo las actividades de educación, asistencia, beneficencia, control del Estado civil y otras, dejando a las religiones el aspecto trascendente solamente. ¿Cómo hacerlo? Mientras el Estado esté ausente o no pueda atender todas las necesidades, las religiones tienen algo para hacer, pero si el Estado es eficiente, las religiones quedan sin función. En segundo lugar, *la mundanización* es el proceso por el cual la sociedad piensa sólo en términos de este mundo sin preocuparse del otro mundo sobrenatural. Este proceso induce también a muchas religiones a mundanizarse (secularizarse) aceptando que lo religioso ya no tiene importancia, que lo sobrenatural se expresa totalmente en lo natural y que identificarse con el mundo es la opción religiosa más adecuada. Finalmente, en tercer lugar, *la racionalización* lleva a la desacralización, el desencantamiento y formalización-burocratización del mundo, arrinconando a los dioses y dando lugar sólo a la razón organizadora y científica. Las religiones como instituciones dentro de un Estado quedan sometidas a la formalización, la innovación, la profesionalización, al emprendimiento, y son concebidas como empresas de servicios por el mismo Estado y como empresas competidoras por las otras religiones. En este caso, la religión institucionalizada tiende a volverse empresa dentro de la racionalidad económica capitalista y a competir por fieles que le den presencia, poder y prestigio. Pierre Bourdieu (1971), con su categoría de *campo religioso*, ha captado bien esta transformación. El concepto de *campo religioso* de Bourdieu logra una especie de convergencia de ideas de Marx, Weber y Durkheim, para definirlo como un espacio teórico cuya perspectiva interpretativa reposa sobre el análisis comparativo de empresas religiosas (empresas que “producen”, “administran” y “distribuyen” bienes simbólicos de salvación) que compiten o luchan por mantener o ganar “la legítima autoridad religiosa” sobre los laicos, en tanto consumidores de estos bienes. La teoría del mercado religioso o teoría económica de la religión de origen norteamericano (Rodney Stark) plantea que, en una situación pluralista, las religiones se enfrentan al problema de implementar estrategias que les permitan retener o aumentar el número de sus fieles,

en un sistema de oferta-demanda. Las élites religiosas comienzan a utilizar estrategias racionales centradas en lo mundano para conservar su posición, olvidando las estrategias meramente religiosas, y entran así en la dinámica de la oferta y la demanda, recurriendo al marketing, la fidelización, la innovación, los medios de comunicación, entre otros.

En este campo de la secularización y de la teoría del mercado se sitúa el dilema externo más visible en las religiones de hoy. Este dilema es entre *tradición y modernización, ruptura y continuidad*, especialmente en sociedades que están cambiando rápidamente. Milton Yinger (1970) sugiere que en este tipo de sociedades, las religiones tienen cambios drásticos que las hacen aparecer muy diferentes a lo que eran anteriormente. Y aparecen nuevas formas religiosas que no son clasificables con los criterios tradicionales. Por eso no basta un enfoque del conflicto, del cambio, de la función o de la estructura, sino que hay que tener una teoría de campo (*field theory*) que sea capaz de sintetizar fenómenos y teorías en una visión conjunta, sin analizar independientemente cada componente del todo y sin mirarlo únicamente desde una perspectiva, reconociendo que los sistemas sociales no son autónomos sino que están en relación con el todo social, con los demás subsistemas o estructuras. Ningún subsistema o institución es autónomo. Ejemplos de influencias externas son las migraciones, tasas de nacimiento, cambios educacionales y políticos, globalización de la tecnología, cambios culturales, avances en la democracia y en el poder del Estado. En esta línea hay que analizar el dilema que se encuentra en las relaciones de la institución religiosa con su entorno externo técnico, social, político y cultural. Este dilema incluye varias dicotomías: el sacerdocio o ministerio como profesión o como vocación, disciplina interna o derechos humanos (derecho canónico o derecho civil), la parroquia como empresa o como comunidad, los líderes como gerentes o como pastores, el uso o no de las NTIC, presentación pobre del mensaje o uso del *lobby* y el *marketing*.

Ese dilema que proviene del exterior de la institución religiosa, provoca a su vez un desafío grande para ella pues obliga o presiona hacia un proceso de desinstitucionalización que a su vez provoca nuevos dilemas (Brown

1977, p. 142; Streib, 2007, p. 147-190). Cambios drásticos en la institución religiosa pueden tener consecuencias incalculables de reestructuración de los campos de poder y de pertenencia dentro de una religión. No obstante, son una necesidad socio-cultural para las religiones, pues el medio en el que viven ha cambiado y les exige una manera distinta de estar en la sociedad.

En este aspecto, el aporte más válido lo han dado los filósofos presentando modelos de desinstitucionalización religiosa, como los que tienen lugar en la deconstrucción del cristianismo (con Derrida y Jean-Luc Nancy), o en el *giro teológico* de la fenomenología (Marion, Kearney, Caputo), entre otras corrientes. Jacques Derrida (1988) hace una reflexión sobre la *différance* que se deriva de su experiencia como otro, como extranjero (ya que él era árabe, francés y judío); la necesidad de afirmarse como otro lo lleva a pensar filosóficamente la otredad como *différance*, algo que no se puede asimilar pues está siempre yéndose o viniendo. Derrida mira a Dios como el último otro que no puede ser aprehendido, que no puede ser tematizado, como se ve en la tradición judía o árabe, y del cual sólo se puede hablar en términos negativos. La *différance* es como una teología negativa, pues no es una palabra o un concepto sino una acción o un juego que recoge el aplazamiento y la diferencia, algo que se da en el tiempo-espacio como producción de diferencias e intervalos (Derrida 43-44). Encerrar a Dios (la completa *Différance*) en una definición o un concepto es violentar la otredad de Dios mismo. De alguna manera, Dios es innombrable y la tarea propuesta a las religiones es desnombrar a Dios para conservar su otredad trascendente. Los nombres de Dios se hablan y dicen en todas partes en todas las lenguas, pero no son nombres definitivos, siempre habrá que buscar la forma de renombrar a Dios en su diferir continuo. Por eso, las religiones institucionalizadas han de hacer el juego de la renominación de Dios para descubrir lo que es la verdadera religión. De otra manera, transferir sentido a la experiencia acontecida de Dios, deconstruir la conceptualización realizada para volver a la verdadera otredad de Dios (Dios Ahí, Dios con nosotros, Dios sin el ser).

Con frecuencia hay que deconstruir la religión para recuperar su aliento e impulso iniciales. Este es el resultado positivo de la deconstrucción,

pues hay que hacer justicia al Dios verdadero ocultado por los nombres dados históricamente (la institucionalización dogmática de las religiones). Hacer justicia a Dios es deconstruir los ídolos que se han formado de él o a partir de él. Esto es lo que Marion le reconoce a las críticas llevadas a cabo por los llamados maestros de la sospecha. Las teorías de la “muerte de Dios”, realizadas por la metafísica, han probado la muerte del ídolo conceptual que la misma metafísica había construido. El vacío creado por la muerte del ídolo no es negativo pues es la forma de afirmar la distancia, la *différance*, ya que el verdadero Dios está más allá del concepto idólatra (Marion, *El ídolo* §§ 1 y 2). Este Dios donado, que se muestra en cuanto que se da, no puede ser objeto de configuraciones prestablecidas, sino que en el acontecimiento de la revelación se presenta como llamada. Precisamente, el respeto a la distancia del Otro implica criticar las cristalizaciones y conceptualizaciones de significados e instituciones. La recuperación de la originaria intención divina significa pasar por la deconstrucción de dogmas y tradiciones para recuperar su espíritu. En el caso del cristianismo es colocar el espíritu por encima de la ley, pues la revelación y su llamada provocan la fe y su respuesta, y en ellos se funda la experiencia original.

Este juego de la deconstrucción significa también recuperar el tiempo y el espacio escatológicos. La escatología básicamente es la llegada de Dios que, en una concepción cronológica y lineal del tiempo, se envió al final del universo como un arribo espectacular y majestuoso. Heidegger ha propuesto la recuperación del concepto de tiempo como *kairós*, algo más acorde con los primeros escritos del cristianismo: la escatología ya está aquí, pues en el presente del ser humano se recoge el pasado y el futuro. El Reino implica una actitud escatológica de la presencia o manifestación de Dios en el *ya* del hombre, manteniendo, sin embargo, la posibilidad de que se pierda o de que la humanidad no se dé cuenta de su llegada (la respuesta). No es una escatología que deje todo para después, sino que Dios ya está asomado a la historia y en la historia (Heidegger, *Introducción* 135-144). Se vive el ahora de la manifestación y no la expectativa de un milenarismo o espectáculo final de la aparición de Cristo. El cristiano vive en este mundo pero es de “otro mundo”, pues ya la salvación está acá,

aunque hay que estar vigilantes pues se puede perder. Dios ya se está revelando y fijar una manifestación escatológica final es tratar de dominar a Dios que es indómito en su ser.

Richard Kearney, otro de los filósofos de la actual filosofía continental, sobre la línea de los pensadores posheideggerianos de la fenomenología francesa, hace una propuesta interesante: la microescatología. ¿Qué tal si volviéramos a redescubrir lo infinito en lo infinitesimal? ¿Qué tal tocar lo sagrado envuelto en las semillas de las cosas ordinarias? (Kearney 3). Kearney propone así un *giro* que invita a experimentar lo último en lo mundano, lo primero en lo más sencillo, lo máximo en lo mínimo. Ello llevaría a entrar en diálogo con aquellos que buscan lo divino en la pausa entre dos respiros, la trascendencia en un movimiento del follaje, la eucaristía en un trozo de pan, el Reino en un vaso de agua fresca, Dios en un grito urbano. En la prisa por los altares de omnipotencia a menudo se descuidan las teofanías de lo simple y familiar. Se olvida atender a los gérmenes de la manifestación del Reino en las cosas pequeñas. Al hacerlo, se tiende a pasar por alto el semáforo de lo insignificante. Porque a menudo el Reino se encuentra en lo más cotidiano, roto, sin consecuencias, y en las minucias de los acontecimientos que son las señales divinas hacia nosotros en los rostros de los humanos. La idea es que la Creación es sinónima y sincrónima con la encarnación, en la que cada momento es una nueva ocasión para que lo eterno atravesase la carne y la sangre de los tiempos. *Ensarkosis* como la infinita encarnación en cada instante de la existencia, a la espera de ser activada, reconocida, atendida. El uno presente en los muchos. Lo sin tiempo ardiendo en lo transitorio. La santidad de lo repentino. Y la llamada, a raíz de tales encuentros, es nada menos que esto: devolver la belleza de Dios mostrada en la carne de los hombres. Así, cada una de las respuesta humanas sirve, en potencia, como una oportunidad para transubstanciar la carne del hombre en palabras de Dios. Y, por extensión, pasar de la llamada de la palabra a la acción (4-20).

La vocación humana más alta es volver al paisaje interior de lo sagrado en cada partícula de la existencia. Esto es lo que se podría llamar *ana-*

estética volviendo a la creación divina de la carne. Es una reconfiguración de la primera creación en la segunda creación. Recreación de lo sacro en lo carnal. Contra los grandes sistemas metafísicos que interpretan a Dios en términos de universales formales y esencias abstractas, hay una invitación a la vivencia del *eschaton* en cada único instante, no importa lo humilde o lo profano que sea. En el evento más sencillo está presente lo precioso. Aquí el descenso a lo banal (*katabasis*) toma la forma de un ascenso a lo precioso (*anabasis*). Y en el proceso, la oposición binaria entre arriba y abajo se disuelve.

Kearney propone un regreso al primer momento donde la filosofía comienza en maravilla o en dolor, a capturar de nuevo aquellos eventos que escapan a la inspección esencialista de ideas universales. Se trata de un volver a la escatología enraizada en la existencia cotidiana: encontrar la voz y el rostro de lo más alto en lo más bajo. Es como la realización de aquella idea heideggeriana de que “Sólo aquello del mundo que es de poca monta llegará alguna vez a ser cosa” (Heidegger, *Conferencias* 159).

Este somero recorrido establecido desde Heidegger, Derrida, Marion, Chretien, y muchos otros fenomenólogos franceses del acontecimiento, propone como punto de partida la superación de una fe que institucionaliza la razón mística presente en la transferencia de sentido humano. La institución religiosa podrá transportar en su sistema de credo todo un sistema de sentido y transcendencia humana, pero no al contrario. La comunidad de creyentes deberá responder a un desafío natural de lo humano: estar en apertura a la llamada y a la concreción de una experiencia originaria, donde el nombre de Dios “se muestra en tanto que se da” (Marion, *Étant donné* 219). En palabras del filósofo Carlos Restrepo (2012), debe realizarse una *remoción del ser* de Dios, para evitar encerrar la experiencia de lo divino en el concepto onto-teológico:

La onto-teología, según esto, lleva la idolatría a su expresión más definitiva. Con ello la metafísica instala en sí misma el germen de su propia debacle, al presuponer la sumisión de lo divino a su figura conceptual, y al instaurar dicha figuración como la regla de medida para lo que por principio deniega y recusa toda medida, a saber, Dios. (101)

La finalidad no es el desmantelamiento de la institucionalidad, sino una deconstrucción que permita devolver al ser humano esa llamada natural y fundante hacia lo divino. En último término, se trata de poner fin a la rivalidad religiosa que puede interpretarse como una guerra de dioses institucionalizados y no del acontecimiento originario de lo trascendente, de lo divino. La religión convoca y provoca a lo comunitario y a lo íntimo. De allí que su finalidad más preciada sea esmerarse por construir el sentido. Pero lo comunitario no puede reducirse a la forma de poder institucionalizado, ni lo íntimo a la relación con un dios despersonalizante.

Aquí es necesario avistar un fenómeno que recrea estos límites. El fenómeno del crecimiento rápido del movimiento pentecostal ha querido presentarse como la puerta de esas rupturas que exige la cultura, generando un fenómeno religioso de amplias proporciones y de profundos cambios en el cristianismo occidental. Los procesos de desinstitucionalización ya se están dando, pasando de un cristianismo de hecho a uno de opción, a una vivencia personal y no institucionalizada, a una religión invisible (Luckmann) en una modernidad líquida (Bauman). Cuando se da en la sociedad una especialización institucional de la religión, lo que era el modelo oficial universal deja de serlo y la religión se convierte en asunto privado. La relación religiosa del grupo se convierte en una decisión privada y subjetiva. Si la institución religiosa no puede socializar a todo el grupo por alguna circunstancia, como la decisión del estado laico o una gran pluralidad religiosa o la pérdida de su influencia social, se produce una nueva forma social de religión que es el retiro de lo sagrado a la esfera privada, íntima y autónoma. (Luckmann 128). La decisión privada y subjetiva puede ser también la de migrar de confesión religiosa y buscar un grupo que satisfaga sus propios intereses, anhelos y motivaciones, pues en el grupo social ya hay libertad para el cambio de confesión. ¿Hasta qué punto el movimiento pentecostal es una forma de renovación del cristianismo occidental? Y, ¿puede una religión individual representar el interés del *ethos* cultural de un grupo social y construir trascendencia y comunidad?

4. A manera de conclusión

En cualquiera de los dilemas que presenta la realidad cultural de la religión, las patologías avistadas inicialmente no desmantelan la institucionalidad sino que desalojan el sentido de humanidad. El ser humano pierde el norte de la experiencia mística que le provee la religión como sistema de sentido y refiere una realidad histórica de cerramiento no a Dios, sino al ser humano mismo. El abandono de la religión es un abandono a la realidad divina que interpela al ser humano, esa misma que está representada por el amor, por la *kenosis* y la mística que proveen a la vida de esperanza. La religión es social no porque cumpla una función de estructuración, sino porque convoca al ser humano a explorar su espíritu de trascendencia. Celebrar (liturgia), transferir valor (moral) y propiciar el llamado (mística) se convierten en una triada develadora del misterio del ser humano en la historia salvífica que propone Dios. El encuentro y la apertura a lo espiritual es la clave de trascendencia humana, tan necesaria para construir el sistema social como para consolidar la estructura de la institución religiosa. La modernidad es la mayor evidencia de la religión como necesidad existencial (Bell 1990), pues para darle fuerza al Estado tomó prestados de la religión todo su aparato simbólico y significativo. En palabras de Durkheim,

crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la revolución francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad, la Razón. Hubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus festividades. El culto de la Razón y del Ser Supremo intentó aportar una especie de satisfacción oficial a esas aspiraciones espontáneas. (201)

La institución, las formas y prácticas religiosas han de repensarse como resultados de la experiencia mística o acontencial originaria de lo divino. Avistando algunos retos y desafíos en este nuevo siglo, señalemos los siguientes:

- Toda institución religiosa está sometida a los dilemas que produce la institucionalización como son burocratización, cristalización del mensaje, unión con el poder, búsqueda de status y *carrierismo*, mundanización empresarial y económica, en una palabra, abandono de la experiencia original.
- Las patologías de la institución religiosa se dan por la excesiva institucionalización y la conformidad con esa institucionalización, haciendo que los líderes religiosos se acomoden al *status quo*, y no estén confrontando su actuación con la experiencia original fundante del líder inicial. Estas patologías son comprensibles desde el punto de vista sociológico, pero inaceptables desde el punto de vista de la experiencia de lo trascendente en cada comunidad religiosa para los propios miembros y para los extraños a dicha religión.
- Existe una tensión entre historia y sentido de la institución. Un cambio muy acelerado en las instituciones religiosas puede llevar a su disgregación. Así como el proceso institucionalizador es progresivo, una desinstitucionalización para volver al carisma original del líder ha de contar con tiempos largos, pues un súbito retorno al origen puede ocasionar la disgregación del grupo religioso. Aquí es donde se sitúa el dilema de la desinstitucionalización entre regreso rápido al carisma y lentitud en los cambios que los líderes del presente realizan. El cambio cultural y de mentalidad no se realiza de un día para otro sino que requiere tiempo para una nueva reculturización religiosa. Expresa Panikkar (2001):

Las religiones tradicionales están destinadas al naufragio si cierran las escotillas e intentan salir ilesas, ellas solas, de la tempestad de este conflicto de corrientes. Sin embargo, por la misma razón, perderán sus propias anclas, así como su propia identidad más auténtica, si intentan evitar los peligros de la vida en mar abierto buscando refugio seguro en el pasado. Se diría que se acabó el tiempo de las políticas de partido religiosas. (31)

- El pentecostalismo surge como reacción a la excesiva institucionalización del cristianismo en la búsqueda de un cristianismo más original, pero no ha sido inmune a los procesos institucionalizadores y a la aceptación de un capitalismo religioso, especialmente evidente en las megaiglesias, donde hay una relación entre religión y consumo, religión y mercado, no propicia para la experiencia religiosa.
- La experiencia de lo trascendente como dadora de sentido es una necesidad para el mundo de hoy. No es Dios el que necesita la deconstrucción, es el ser humano el que necesita de la experiencia originaria. Las patologías de la institución pueden estar destruyendo los conceptos inapropiados sobre Dios, pero lo que sí están desmantelando completamente es el sentido de humanidad. Aquí se puede ver la necesidad de un ecumenismo espiritual y de un ecumenismo de la acción social, que supere el mero ecumenismo conceptual y dogmático. Este ecumenismo es posible cuando se parte de la experiencia original y no se trata únicamente de defender una verdad que se considera absoluta sino que se comparte y se recibe de las riquezas espirituales y éticas de las demás confesiones. El patrimonio histórico de fe y mensaje puede ser recibido (ecumenismo receptivo) para servicio del mundo. Allí está la verdadera tarea de las iglesias y religiones.
- Se puede decir que la secularización como desaparición del problema de Dios no tiene verificación total en la sociedad actual. Pero lo que sí es un resultado de esta debacle es el desmantelamiento del sentido humano que transfiere la religión a la construcción de vida social. Los valores sociales se han convertido en estratégicos, el éxito es el mayor alcance propuesto por el sistema de vida de las sociedades liberales y capitalistas. Y la transferencia de la experiencia de Dios que insta a la apertura y el encuentro con la vida del ser humano, ha quedado reducida a la instrumentalidad. La experiencia originaria no está incluida en la construcción social por el miedo a declararnos creyentes en el Amor, en la Vida, en el Encuentro, en el Perdón, en la Gracia,

sinónimos acontecidos de la experiencia de Dios. El mundo necesita sentido y las religiones tienen que encontrar el modo adecuado para vivirlo, testimoniarlo y transmitirlo, porque expresan un lenguaje adecuado de transcendencia humana.

Por todas estas razones, hay que estar en continua hermenéutica sobre la fuente original para preservar la originalidad del mensaje. 

Referencias

- Arboleda Mora, Carlos. *La religión en Colombia*. Medellín: UPB, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Bell, D. «The Return of the Sacred». *The Winding Passage*. Nueva York. 1990. 333.
- Beltrán, William Mauricio. «Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia». TEJEIRO, Clemencia (Ed.). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010. 55-72.
- Beltrán, William Mauricio. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional, 2013.
- Beltrán, William Mauricio. De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2006.
- Berger, Peter. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Gran Rapids MI: Eedermans, 1999.
- Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue française de sociologie* 12 (1971) 295-334.
- Brown, Desmond. "Dilemmas of Deinstitutionalization," *Sociological Analysis* 38 (1977):140- 144.
- Caputo, John D. *La debilidad de Dios*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

- Coser, Lewis. *Las instituciones voraces*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. 1992
- Fath, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. Paris: Éditions Autrement, 2008.
- Frigerio, Alejandro. "Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma? *Boletín de lecturas sociales y económicas* 7. 34 (2000) 34-50.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ed. Del Serbal, 1994.
- Janicaud, Dominique. *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debate. Perspectives in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Kearney, Richard. "Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology". Manoussakis, John Panteleimon (Ed). *After God. Richard Kearney and the Religious*. 2006.
- Panikkar, Raimon. *El diálogo indispensable*. Península: Barcelona, 2001.
- Luckmann, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Marion, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: Presses Universitaires de France, 1997.
- O'Dea, Thomas F. *Sociologia della religione*. Bolonia: Il Mulino, 1968.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. Glencoe-Illinois: The Free Press, 1951.
- Stark, R. "An Economics of Religion". R. Segal (ed.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Malden MA: Blackwell, 2006. 47-68.

- Streib, Heinz (editor). *Religion Inside and Outside Traditional Institutions*. (International Society for Empirical Research in Theology. Conference). Leiden- Holanda: Brill, 2007.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Churches*. New York-Londres: Macmillan. Vol I-II, 1931.
- Restrepo, Carlos E. *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*. San Pablo: Bogota: Colombia, 2012.
- Troeltsch, Ernst. *The social teaching on the christian churches*. New York: Macmillan, 1931.
- Tschannen, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz, 1992.
- Weber, Max. *Sociology of religion*. Boston: The Beacon Press, 1963.
- Yinger, J. Milton. *Religión, persona, sociedad*. Madrid: Razón y fe, 1969.
- Yinger, J. Milton. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan, 1970.