

# **De la resignación a la movilización: la ambigüedad del fenómeno religioso**

Carmen Vallarino-Bracho  
Instituto de Investigaciones de la  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela.  
Apartado Postal 526. Telf: +58 61 596513

## **Resumen**

El presente artículo analiza el carácter esencialmente ambiguo del fenómeno religioso que lo lleva a desempeñar papeles disímiles y potencialmente antagónicos en el seno de la sociedad y en el seno mismo de las instituciones religiosas. Para ello explora el carácter pasivo o movilizador del mito, en especial mesiánico-milenaristas y sus relaciones con la ideología, la utopía y la sociedad. Se interroga por el paso de cultura de resistencia a fuerza de liberación del cristianismo en algunos procesos políticos latinoamericanos, intentando discernir la influencia en estos procesos del concepto de "reino de Dios".

**Palabras clave:** Fenómeno religioso, instituciones religiosas, mito, mesianismo, milenaristas, reino de Dios.

# From Resignation to Mobilization: Ambiguity in Religious Phenomenon

## Abstract

This article analyzes the essentially ambiguous character of religious phenomenon which leads towards the assumption of dissimilar and potentially antagonic roles in society and within the hierarchy of the religious institutions themselves. In order to do this we analyze the passive or mobilizing character of the myth, especially the messianic-millenary aspect and its relationship with ideology, utopia and society. We search for the change in the culture of resistance to the liberalizing force of christianity in certain latinamerican political processes, with the intention of analyzing the concept of the "Kingdom of God" in these processes.

**Key words:** Religious phenomenon, Myth, Messianity, Millenarists, Kingdom of God.

## 1. La ambigüedad del fenómeno religioso

Derivado casi siempre de esquemas religiosos a los que expresa, el mundo mítico orienta y da sentido de continuidad a la vida del hombre; su carácter ambiguo se evidencia ya en el hecho de que no siempre está orientado hacia un combate para defender un bien, o para conquistarlo. Es un mundo ambiguo en si mismo, no habla un lenguaje unívoco y se presta a múltiples interpretaciones. El mundo mítico adquiere cierta univocidad cuando es jerarquizado a través de las relaciones sociales, que pueden jerarquizar los mitos de manera que correspondan a las formas de acceso a la producción y distribución de los bienes sociales y afirmar su validez y legitimidad. (Hinkelammert, 1986; 383). La formación del sentido común en una sociedad pasa precisamente por esta jerarquización del mundo mítico, que lo hace socialmente relevante para contradecir o afirmar las relaciones sociales existentes. Del mundo mítico forma parte el mundo religioso, pero no se agota en él.

Cualquier mito, por ejemplo los mitos mesiánicos, puede ser pasivo, "imagen contemplativa" como diría Georges Duveau (1978), hasta que coyunturas socioeconómicas específicas, puedan "despertarlo", y el mito, que fuera un conjunto de elementos simplemente representativos, se convierta en un conjunto de elementos movilizados. En la perspectiva de Sorel, los mitos pueden constituir factores de liberación frente a situaciones consideradas como desesperadas por sus actores,

y pueden estar a la base de explosiones de entusiasmo que llevan a los hombres a la acción (Georges Sorel, citado por Duveau, 1978; 13-14).

En muchos casos, la “espera mesiánica” no desemboca en un movimiento organizado, en este caso el mito puede ser -al menos potencialmente-, un conjunto de elementos motores y la actividad de esos elementos, depende de coyunturas particularmente favorables.

Ahora bien, el mito no es un esquema intelectual, construido de forma racional, no está formado por un conjunto de ideas filosóficas o de cualquier orden teórico sistematizadas de acuerdo con una concordancia lógica por un intelectual, aunque ese intelectual pueda ser Platón o Tomás Moro. Es sobre todo, un conjunto de ideas religiosas, de representaciones metafísicas, es decir, de las representaciones de las relaciones entre un “más allá” y los hombres. De allí su diferencia con la ideología y la utopía, que son esquemas eminentemente racionales.

Para Maurice Leenhardt (1972;52), el mito es el resumen de una experiencia afectiva que al encerrarse en un símbolo puede indicar a los hombres una actitud frente a la vida.

Mircea Eliade (1986; 11-12) distingue claramente, por su parte, el “tiempo mítico”, el tiempo de los arquetipos y el tiempo profano, tiempo de las actividades cotidianas. Para él, la historia, es decir, la conciencia de un desarrollo en el tiempo, está constituida por una secuencia de actividades que se modelan sobre los arquetipos, sobre modelos “trans-históricos”.

La vida cotidiana en las sociedades “tradicionales” estaría desprovista de significado, y no adquiriría sentido si no cuando el individuo, por imitación y repetición de gestos ancestrales o de los dioses, puede aproximar sus actividades a aquellas que le fueron propuestas. En estas sociedades, la vida humana no adquiere significado, si no copiando la historia mítica primordial, convertida en modelo paradigmático. Los arquetipos por su parte, se suceden en el tiempo real, aunque su existencia tenga lugar en un “mas allá”, ellos “nacen” en el tiempo, “acontecen” de la misma forma que cualquier otro hecho histórico (Eliade, 1986; 228). Los arquetipos motivan y orientan la acción de los individuos o de los grupos, pero es una acción que copia los modelos antiguos, en un recomenzar eterno de situaciones primordiales. Este es tiempo circular, donde todo termina allí donde todo comienza, es el “tiempo del eterno retorno”. (op. cit. 1986).

Como plantea Duveau, los mitos son una expresión de esquemas religiosos (1978; 20-21). En su perspectiva, las utopías son estados imaginarios, pero provienen de la razón y quieren “estremecer con desenfado el manto de las religiones reveladas” (op. cit.; 18), sin embargo, reconoce que este esfuerzo de la racionalidad bro-

ta como el mito de la misma rama del pensamiento religioso. La base entonces sería la misma, pero el mito en tanto que modelo continuará inmerso en las aguas del universo religioso, mientras que la ideología y la utopía, que nacen también del pensamiento religioso, son un esfuerzo de construcción racional.

Karl Mannheim (1976), por su parte separó de forma nítida de un lado el mito, del otro, la ideología y la utopía. El mito expresa la relación de los hombres con lo sobrenatural, los grupos humanos tratan de modificar algunos aspectos de su sociedad, apoyándose en creencias religiosas. Ahora bien, en el planteamiento de K. Mannheim lo que los separa es sobre todo, el tipo de sociedad donde surgen. Mientras que el mito puede surgir en cualquier sociedad, la ideología y la utopía son visiones del mundo propias de sociedades estructuradas en capas sociales superpuestas, en las cuales, la hegemonía de la clase superior, reduce a las inferiores a un estado de subordinación cada vez mas insoportable a medida que el tiempo pasa. En este contexto socioeconómico específico, la ideología justifica la dominación de las capas superiores, la utopía nacería de las clases inferiores como instrumento crítico-subversivo.

En el análisis de este autor, la estratificación social puede tomar tanto la forma de la sociedad de clases, como la de la sociedad colonial (minorías blancas, dominando masas de nativos), en los dos casos, la ideología justifica la posición de las capas superiores, la utopía serviría de base a la acción de las clases inferiores (1976; 78).

El carácter religioso del mito, fue reconocido por estos tres autores, Eliade, Duveau, Mannheim. Tanto Eliade como Mannheim lo asociaron a sociedades poco complejas, donde los individuos aun no están "ordenados en grandes conjuntos jerarquizados en función de la calificación económica". Eliade (1986), habló de sociedades tradicionales, para oponerlas a las sociedades históricas donde la visión del mundo ha llegado a ser una visión profana.

En América Latina por su parte, la brasileña María Isaura Pereira de Queiroz (1984), comparte parcialmente las conclusiones de estos tres autores. Los resultados de su trabajo indicaron que en las sociedades "tradicionales", es decir, en aquellas donde la división del trabajo no ha disociado a los hombres, de acuerdo con su ubicación económica, donde sus ocupaciones no han dividido todavía los sectores culturales de una manera profunda, la religión es un elemento unificador, que da los individuos independientemente de su posición en la jerarquía social, la misma visión del mundo. (Pereira de Queiroz, 1984; 210-215).

En las sociedades donde la división del trabajo se ha profundizado, la religión convertida en un simple sector cultural, al lado de otros, pierde su función unifica-

dora de la cosmovisión, la multiplicación de sectores de actividad y de clases sociales, multiplica también las perspectivas a través de las cuales la conciencia puede apreciar lo real en su conjunto. De allí resultan visiones del mundo múltiples y fragmentarias, profundamente ligadas a la posición de los grupos de las jerarquías sociales.

La laicización de la visión del mundo será entonces, uno de los resultados de la división del trabajo y de la especialización avanzadas que se encuentran en las sociedades actuales y que se asocia también a la proliferación de religiones y sectas diversamente implantadas en las capas sociales y a la aparición de modelos racionales para la acción política. (Pereira de Queiroz, 1984; 213).

Sin embargo, la relativa homogeneidad confesional del catolicismo en los países latinoamericanos, por ejemplo, no garantiza tampoco una visión homogénea del mundo, no garantiza univocidad de la interpretación del hecho religioso. El catolicismo aparece y toma significados, ejerce funciones disímiles y aún opuestas, ligados estas a grupos sociales con intereses diversos. Allí surge palpable la ambigüedad, la no univocidad del universo religioso, aún dentro de los confines de una misma confesión, que lo llevaría, de utilizar una categorización del tipo de la de Mannheim, a ser al mismo tiempo “ideología” y mito movilizador, “utopía”, con funciones crítico subversivas.

En procesos como el Centroamericano en los años setenta o como en el conflicto de Chiapas a partir de Enero de 1994, en momentos de lucha por la vigencia de formas de acceso a la producción y distribución de bienes sociales, con formas de jerarquización antagónicas centradas en el derecho a la propiedad privada la una, en las exigencias a la vida humana inmediata, la otra, la religión puede ejercer el papel de legitimación de aspiraciones y acciones de los grupos sociales en conflicto. El cristianismo popular puede pasar de “cultura de resistencia” identificable con la etapa pasiva del mito, a orientar la acción de sectores dominados, dando sentido, cargando de significado la acción, sustentando la lucha conjunta por la construcción de una sociedad basada en formas de apropiación y distribución colectivo-solidarias.

Se trataría de “construir” una religión de la esperanza (que) “... sería una religión simultánea de una realidad terrestre, participa de la utopía en el sentido de que a su modo es un proyecto imaginario de una sociedad que sería cultural y socialmente una sociedad alternativa.” (Desroches, H., 1987; 190).

Podríamos intentar construir una tabla de relación entre movimientos sociales y mesianismos religiosos, del tipo:

---

A.		B.
Mesianismo	_____	Revoluciones
B.		D.
Religiones	_____	Ideologías

---

Sin embargo, en casos tales como los mencionados (Centroamérica y C ias-pas), que cuentan con la incorporación masiva de los cristianos, su novedad no podría ser apresada en esta tabla, cuyos juegos de probabilidades aunque se continuaran indefinidamente, seguirían teniendo un valor meramente ilustrativo. En ar bos casos se da la coalición de una fuerza renovadora religiosa y una ideología de ruptura, en un mismo movimiento político, colaborando tanto para la construcción de un régimen alternativo, como para la “creación” de una religión de la esperanza. La esperanza en la construcción del “reino de Dios”, coincide con un mito movilizador político; haciendo coincidir mesianismo religioso y utopía social que se sintetizan para la construcción de una sociedad alternativa.

El cristianismo ha jugado siempre un papel doble en la vida de las sociedades donde históricamente ha existido. Su papel de “legitimador” y “deslegitimador” del orden social podría explicarse a través de la tensión entre su carácter profético y la práctica de la institución religiosa, convertida casi en una “religión de la ciudad”. En momentos cruciales de la historia, estos ejemplos se multiplican, esta tensión esta presente en las llamadas herejías medievales, en mesianismos de todo tipo y especie, que acompañan a las revoluciones de los siglos XVII y XVIII, tanto como en el prolífero mundo de mesianismos religiosos y no religiosos del siglo XI europeo.

Para comprender la posible relación entre el mesianismo cristiano e ideologías y movimientos revolucionarios es básico que se piense en el problema de “reino de Dios”.

## **2. El problema del reino**

En la historia de la Iglesia Cristiana han existido 3 doctrinas independientes del Reino de Dios, tres interpretaciones distintas de los pasajes que hacen refe-

rencia al Reino en los Evangelios. La primera consistía en una identificación del Reino con un reino puramente espiritual y místico de bienaventuranza, al cual llegan los fieles después de la muerte, se alcanzaba aquí mismo a través de métodos de plegaria y técnicas ascéticas, o en último lugar, se encontraba en el paraíso futuro, después del Juicio Final. Esta posición ha sido la más extendida. Ha florecido donde quiera, ya que no favorece los intentos de mejorar la vida en la sociedad. La Teología mística del Luteranismo, por ejemplo, cabe ser citada, pues su fundador consideraba al mundo absolutamente malvado e irredimible, un reino de sata rás del que solamente se puede escapar por medio de ejercicios religiosos dentro del cuerpo organizado de la cristiandad. (Needham, 1987; 311).

Pero, simultáneamente en todas las épocas, se ha interpretado también el Reino como un estado de justicia en el futuro y en este mundo, un estado al que llegaran los hombres y mujeres tras un esfuerzo incesante. Dentro de esta concepción la sed de justicia (Bienaventuranzas) puede orientar la acción individual y colectiva hacia la construcción de una sociedad nueva.

Hay además, una tercera interpretación. En las épocas de gran poder eclesástico y en las que Iglesia compartía el poder con la autoridad política, como en la cristiandad medieval europea, ésta se autoidentifica con el Reino de Dios. Esa Iglesia históricamente hablando, pierde su fuerza y se divide en multitud de sectas.

### **3. El concepto de reino**

Dada la importancia que el concepto de Reino tiene para cada uno de los aspectos de la relación entre cristianismo y movimientos sociales, vale la pena detenerse un poco sobre la forma que dicho concepto ha tomado en el pensamiento cristiano. Podemos dividir en cuatro las posibilidades lógicas en las que, a través de los tiempos, se ha creído que el Reino de Dios existía:

1. Aquí y Ahora;
2. Aquí, pero aún no;
3. Aquí no, pero ya ahora;
4. Aquí no y todavía no.

Es evidente que la distinción más fundamental se centra entre aquellos que han buscado el Reino en la tierra, ya sea ahora o en el futuro, y aquellos que lo han interpretado como algo esencialmente invisible y ajeno a este mundo. La diferenciación más acusada, pues, es la que se da entre la segunda y la tercera alternativa.

La Iglesia de los primeros tiempos, que generalmente se suele ubicar hasta fines del siglo III en Oriente, y fines del Siglo IV en Occidente, se hallaba identifica-

da totalmente con la segunda posibilidad interpretativa. Esta doctrina milenarista, o “escatología realista” en el hablar de los teólogos, halló autoridad canónica en el Apocalipsis de Juan. Sostiene la segunda venida de Cristo que se considera inminente, y que inauguraría un reino visible (histórico) basado en la solidaridad y la justicia.

Esta posición va perdiendo fuerza, a partir de tres hechos principales:

1. La necesidad de adaptar la visión profética a un mundo al que no llega el anhelado Mesías.
2. El aumento de la influencia de la Filosofía y en general de la cultura helénica que ponía énfasis, -en manos de los neoplatónicos-, en la tercera interpretación, es decir, que el Reino era una idea puramente mística que existía ya (ahora), pero, en otra parte, restringido al mundo del espíritu.
3. En tercer lugar, se consolida la organización de la Iglesia, y la aceptación de este hecho por el poder político secular en tiempos de Constantino, lleva al olvido de los ideales de solidaridad y justicia, y a identificar al Reino con una sociedad existente en la realidad. Se toma así la primera interpretación, el Reino está aquí y ahora, ya fuera encarnado por el Imperio de Oriente, o por la Iglesia latina, que a partir de San Agustín pretendería que el Reino de Dios es la Iglesia, la institución misma.
4. La cuarta proposición, la más remota, que se refiere al Reino de Dios después del Juicio Final, ha tenido apoyo en toda la historia del cristianismo. (Needham, 1987; 314).

Por su parte, el milenarismo representa la continuidad del punto de vista de las profecías hebreas, con las que debieron estar familiarizados los primeros cristianos. Se puede comparar la convicción hebrea de que en el futuro el mal será derrotado, con la posición griega de que existió una Edad de Oro, de la que la humanidad ha sido apartada para siempre. (Amos, VIII,9).

La oposición entre la segunda alternativa y la tercera, -en la enumeración-, manifiesta el carácter ambiguo del cristianismo en cuanto a la función que desempeña en la sociedad, ya que la segunda presupone el cambio de las estructuras concretas de esta a través de la acción humana. Alternativas que pueden desarrollarse dentro del marco de una misma Iglesia, tanto en la cotidianidad, como en los momentos de ruptura histórica.

En el siglo XIX, como plantea Desroches (1987), una gran esperanza social acompaña la irrupción de las sociedades industriales y la formación de los primeros proletariados. La esperanza en una redistribución de las clases sociales y de nuevos



regímenes de propiedad acompañan a un nuevo dominio del hombre sobre la naturaleza. Dicha esperanza social se rodea de esperanzas religiosas en los mensajes de utopías socializadoras muy pronto naufragadas. Nace una esperanza que desespere de los dioses, y se refugia en la praxis de un socialismo científico.

Cristaliza entonces, una esperanza religiosa que no espera nada de la esperanza humana: "...las esperanzas humanas son vestigios imputables a esa peste mortal que se extiende a través de la sociedad humana y que conduce a su pérdida", nos plantea León XIII (En: Haubtmann, 1989; 173).

Contra los "secuaces del socialismo" que convierten a sus adeptos en "incuriosos de la condición humana", anima a las sociedades de obreros y artesanos a que:

*"instituidas bajo el patronato de la religión, saben hacer a todos sus miembros contentos de su suerte y resignados a su trabajo". (Extrcto de 3 documentos de León XIII. Los tres con fecha del 28 de diciembre de 1878. (idem).*

En su Carta Encíclica sobre la Tercera Orden de San Francisco, el 17 de Septiembre de 1882, nos dice:

*"Finalmente, la cuestión de la relaciones entre ricos y pobres que tanto preocupa a los economistas quedará perfectamente arreglada por cuanto quedará bien establecido que la pobreza no carece de dignidad, que el rico tiene que ser misericordioso y generoso, y el pobre contento de su suerte y trabajo, ya que ni el uno ni el otro han nacido para estos bienes perecederos y que aquel debe ir al cielo por su liberalidad." (op. cit., p; 174).*

Allí se encontraba una concepción sin esperanza del orden social establecido. Desroches recuerda: "Ese orden fundado en la desigualdad de condiciones y de las fortunas se considera como "necesario", "natural", "divino" por lo menos después del pecado de Adán. Los estados de riqueza y pobreza con igualmente queridos por Dios, pero el estado de pobreza es espiritualmente más seguro y noble que el estado de riqueza." (1987; 231). Esperanza evaporada, como se evapora la del meteo inglés cuando, según la expresión del historiador inglés W. Morris, los pastores enseñaban la paciencia mientras los sindicatos enseñaban la impaciencia. (Morris, W.D., 1969; 357).

En otra área cultural existe una apertura análoga que hace mella en la teología y la práctica budistas del anonadamiento del deseo, como camino necesario e incluso suficiente para el nirvana. No solo algunos bodhisatvas renuncian al anonadamiento

damiento celeste mientras tal felicidad no sea compartida por toda la tierra, sino que en toda la corriente del budismo y en particular del budismo chino, al Buda extracósmico se opone un Buda terrestre, Maitreya, cuya parusía se ve periódicamente como inminente. Y esa percepción se convierte en levadura para la transformación de las instituciones terrestres, tanto civiles como religiosas. "...Generalmente fomentadas por algún monje iluminado que se presentaba como una encarnación o precursor del Maitreya (...) se detectan no menos de nueve insurrecciones campesinas de inspiración búdica dirigidas entre 1802 y 1857 no solo contra la autoridad del Estado, sino también contra la iglesia establecida." (Ruyer, S., 1992; 98).

Si hacemos el largo camino de los milenarismos, que sin embargo será siempre somero, y lleno de lagunas, podemos organizar, con Henry Desroches (1937), por lo menos unos doce tipos: el milenarismo judío, los milenarismos musulmanes, los Ciclos cristianos: los ciclos medievales, el ciclo de la revolución inglesa, el ciclo misiológico católico, el ciclo norteamericano, del siglo XVII hasta el XIX; el ciclo eslavo o ruso polaco; el ciclo de la revolución francesa; el ciclo europeo post-revolucionario, el ciclo judeo-cristiano del jansenismo radical; los Ciclos del Tercer Mundo: en el área oceánica, en el área sub-sahariana, en el área latinoamericana, etc., se tendrá que concluir la casi universalidad del fenómeno mesiánico o milenarista.

Sería tal vez poco decir que tales fenómenos religiosos reflejan tales luchas sociales. No sólo las reflejan, sino que también las hacen durar, y recíprocamente, es a través de ellos que las luchas perduran. En la doble frustración económico-política por una parte, y sociocultural por la otra, la segunda importa tanto como la primera. No sólo no desaparecen y marcan con su huella un largo período: sobreviven a toda catástrofe empírica y conservan pleno vigor, prolongando el milenarismo en una constante actualidad.

En todas partes se verá el renacimiento, la renovación o el nacimiento de un Dios "(...) Un dios de ninguna parte ya que se oculta totalmente, y que empieza a ser un Dios de alguna parte. Un Dios utópico que se hace tópico." (Desroches, H., 1987; 79)

Pero, ese Dios no surgiría si la conciencia de la colectividad no hubiera pasado por grandes presiones históricas, que son su laboratorio. Pero estas determinaciones no son en ningún caso suficientes y las mismas causas no producen siempre los mismos efectos. Pueden producir y producen genocidios silenciosos, embrutecimientos prolongados, compromisos prosaicos o los suicidios colectivos, tan al gusto de las cadenas internacionales de prensa (1). Para que de los regímenes de desesperanza surja el salto de la esperanza, se requiere que en su misma trama

dichos regímenes alienten fuerzas de inconformismo y de superación, pero se requiere también que esas fuerzas sean operantes, y que el querer subjetivo se convierta en querer objetivo.

Las fuerzas del “todavía no”, no son mas que posibilidades a ser o no ser. Como tal indeterminación podría definir lo que ella misma espera para autoceterminarse? El fenómeno mesiánico milenarista es precisamente un lugar privilegiado de esa autoconciencia.

Samuel Silva Gotay (1991), por su parte, nos plantea que los estudios bíblicos especializados realizados por paleontólogos, arqueólogos y lingüistas bíblicos, han estado acumulando desde el siglo XIX conclusiones desmitificadoras sobre la naturaleza de los escritos bíblicos. Entre ellos, el mas importante es el que señala la incompatibilidad entre la visión idealista de raigambre platónica del mundo grecorromano en que se ha estado escribiendo la teología y la cosmovision histórica que presupone la Biblia. (Silva Gotay, 1991; 98).

Entre exegetas y teólogos se ve entonces la historia como la única esfera de la realidad donde opera Dios y donde se da la salvación. Se inician las teologías que proveen las bases de la teología de la secularización. Surgen teologías existencialistas como la de Bultman, definiendo la salvación a nivel existencial humano y arrancándola de las concepciones de ultratumba. A partir de Bonhoeffer, el teólogo que conspira contra Hitler en la resistencia alemana y muere en la cárcel, surgen las nuevas teologías del hombre secular europeo: Thils y su “teología de las realidades terrestres”, Comblin, teología de la historia; Lebret, teología del desarrollo; Smolik, Blanquart, R. Schaul, P. Leamann, Wethe, intentan sus teologías políticas.

Finalmente, el protestante Moltman y el católico Metz proponen respectivamente, la Teología de la Esperanza, y Teología del Mundo. En ellos se historiza el concepto de la trascendencia. El futuro histórico toma el lugar del cielo, redescubren la naturaleza política de los actos de salvación, señalan la naturaleza política de la “apoliticidad” espiritual, subrayan la naturaleza política de la fe, salvación y gracia en la amplitud del movimiento histórico y rescatan la historia del mensaje cristiano. (Silva Gotay, S., 1991; 127)

En los procesos históricos latinoamericanos, por su parte, sectores cristianos vinieron a cumplir el papel de agentes catalizadores de la conciencia social hacia la construcción de una sociedad que, en este caso, reuniría una sociedad culturalmente (cielos nuevos), y socialmente (tierra nueva) alternativa. Los cristianos construyen en procesos, como el centroamericano y el chiapaneco un mito movilizador que se sintetizó con el del socialismo para construir un sentido común legitimador de una sociedad con una jerarquización de derechos humanos y de valores

sociales centrada en el derecho a la vida, entendido como el respeto a la vida del otro, en el marco de sus necesidades básicas y de su proyecto de vida.

#### **4. Conclusión**

El carácter socialmente ambiguo del fenómeno religioso puede ser explorado desde diferentes perspectivas analíticas, entre las cuales el análisis de las relaciones entre el mundo mítico-religioso con los movimientos sociales es una vía privilegiada. Mundo religioso que la mayor parte de los analistas separa de la ideología y la utopía, considerados fenómenos básicamente racionales, expresiones políticas del desarrollo de una sociedad no-tradicional. Podemos constatar, sin embargo, que la ambigüedad del fenómeno religioso, se mantiene al interior mismo de las confesiones religiosas. El cristianismo, por ejemplo, ha jugado siempre un papel doble en la vida de las sociedades donde históricamente ha existido. Su papel como “legitimador” y “deslegitimador” simultáneo del orden social podría explicarse por la tensión constante entre una fe que todos dicen compartir, un ideal histórico en varias versiones y la apreciación de la necesidad o de las oportunidades de cada momento, por la tensión entre una posibilidad profética y la práctica institucional convertida casi en una “religión de la ciudad”. Tensión que permanece y se expresa particularmente en procesos sociopolíticos de ruptura, en procesos de lucha por la construcción de una sociedad que sería culturalmente y socialmente alternativa.

#### **Notas**

- 1 Recuérdense casos tales como los de la Secta del Templo Solar en Suiza, Francia y Canadá, o la secta davidiana en Waco, Texas, USA., entre otros.

#### **Referencias bibliográficas**

##### **Libros**

- BENOIST, Luc. (1987). *Signes, Symboles et Mythes*. 7ª edition. París. 128 p.
- CAILLOIS, Roger. (1982). *Le Mythe et l'Homme*. Collection Essais. Ed. Folio. París. 188p.
- DESROCHE, Henri. (1987). *Sociología de la Esperanza*. Editorial Herder. Barcelona. España. pp.214.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Les Shakers Americains. D'un neochristianisme a un presocialisme*. Tercera Edición. Editions du Minuit. París. France. pp.265.
- \_\_\_\_\_ (1972). *Marxisme et Religions*. Segunda Edición. Presses Universitaires de France. París. France. pp. 305.

- \_\_\_\_\_ (1988). *Sociologies Religieuses*. Presses Universitaires de France. París. France. pp. 428.
- DESROCHE et SEGUY. (1987). *Introduction aux Sciences Humaines des Religions*. Editions Cujas. París. France. pp.279.
- CERAS. *El discurso social de la Iglesia Católica de León XIII a Juan Pablo II*.
- DUVEAU, Georges. (1971). *Sociologie et Utopie*. Presses Universitaires de France. París. France. pp. 176.
- ELIADE, Mircea. (1986). *Le Mythe de l' Eternel Retour*. (Nouvelle Edition). Coll. Idées et Recherches. Ed. Flammarion. París.
- \_\_\_\_\_ *Mythes*. (1970). (Nouvelle Edition.) Ed. Flammarion. París. pp.142.
- GUTIERRES, Gustavo. (1971). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Editorial C.E.P. Lima. Perú. pp.375.
- \_\_\_\_\_ *La Verdad os hará Libres*. Cuarta Edición. C.E.P. Lima. Perú. p.315
- HINKELAMMERT, Franz J. (1986). *Democracia, Estructura Económico-Social y formación de un sentido común denominador*. EN: *Autodeterminación de los Pequeños Países Periféricos*. Coedición. Siglo XXI Editores. México. pp.408.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: Capitalismo y Cristianismo*. DEI-Editorial Universitaria Centroamericana. San José. Costa Rica. pp.366.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Crítica a la Razón Utópica*. DEI-EDUCA. San José. Costa Rica. pp.275.
- \_\_\_\_\_ (1988). *La Izquierda y la Cultura de la Post-Modernidad*. EN: *Proyectos de Cambio*. EURAL-Fundación Friedich Ebert. Ed. Nueva Sociedad. Caracas. pp.220.
- HAUBTMANN, Pierre. (1989). *Génesis de un anti-teísmo*. Técno. Madrid.
- HOUTART, Francois. (1983). *Elementos para una Sociología del Catolicismo Latinoamericano*. Editorial Feres. Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1972). *La Iglesia Latinoamericana a la hora del Concilio*. Editorial Feres. Barcelona.
- LANTENARI, V. (1989). *Les Mouvements Religieux des Peuples Opprimés*. Ed. Maspero. París. pp.395.
- LEENHART, Maurice. (1972). *La Structure de la Personne*. Ed. STAO. Milano et Gallimard. París. pp.572.
- MANNHEIN, Karl. (1976). *Ideologie et Utopie*. Ed. Marcel Riviere. París. pp. 269.
- MEYER, Jean. (1989). *Historia de los Cristianos en América Latina*. Traducción de Tomás Segovia. Editorial Vuelta. México. 3 Tomos.
- MOLTMANN, J. (1969). *Teología de la Esperanza*. Ed. Sígueme. Salamanca. España. pp.365.

- MORRIS, W.D. (1969). Los orígenes cristianos de la Revuelta Social. Editorial Ariel. Barcelona.
- NEEDHAM, Joseph. (1987). Ciencia y Religión. Traducción de D. Bergada. Editorial Crítica. Grupo Editorial Grijalvo. Barcelona. 415 p.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Ma. Isaura. (1968). Reforme et Revolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des Mouvements messianiques. Anthropos París. pp.315.
- RUYER, Silvie. (1992). L'Homme et la fonction symbolique. Presses Universitaires de France. París.
- SILVA GOTAY, Manuel. (1991). El Pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Ed. Sígueme. Salamanca. España. pp.376.
- WEBER, Max. (1969). Economía y Sociedad. Tomo I. F.C.E. Mexico.
- \_\_\_\_\_ (1982). La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Ed. Península. Barcelona. España. pp.263.

### **Publicaciones periódicas**

- HINKELAMMERT, Franz J. (1985). La política del mercado total, su Teologización y nuestra respuesta. DEI. Pasos. no. 1. Junio.