

FORMAS DE PENSAMIENTO RELIGIOSO. LA SECULARIZACIÓN DE LA RACIONALIDAD RELIGIOSA EN EL MOVIMIENTO SOCIAL

ESPACIO ABIERTO

SOIBER ADALBERTO VELÁZQUEZ MATÍAZ – svmatiaz@gmail.com
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, México.

ARK CAICYT: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s16668979/bcas7xrit>

FECHA DE RECEPCIÓN: 2-7-2023

FECHA DE ACEPTACIÓN: 22-12-2023

*En los tiempos que corren, en los que el ascenso de la
barbarie parece aún detenible, pocas cosas resultan más
urgentes que la defensa del laicismo.*
Bolívar Echeverría

Resumen

En el presente texto propongo una categoría de análisis para abarcar la reproducción de una racionalidad religiosa en el proceso de análisis de la realidad dentro de los movimientos sociales contestatarios de la actualidad, categoría que denomino formas de pensamiento religioso (FPR). Parto de la premisa de que éstas no son consideradas un problema ni por la academia, ni por los movimientos y, por tanto, hay un vacío categorial alrededor del fenómeno que constituye un factor interno de debilitamiento de los mismos. De este modo, aquí busco exponer la necesidad de darle la consideración de un problema, así como argumentar su pertinencia en el debate académico. Planteo que las FPR se sostienen sobre una doble herencia religiosa: una de orden sagrado y otra profana que emana de las determinaciones del fetichismo de la mercancía capitalista. Asimismo, sostengo que el momento actual constituye una condición histórica para la reproducción y aceptación de dichas FPR. Las reflexiones acá expuestas derivan de un caso de estudio del movimiento magisterial en México, de donde concluyo que, entre otras expresiones, las FPR devienen formas visibles en figuras de culto, en torno a las cuales se promueven diversas formas de censura.

Palabras Clave: Formas de pensamiento religioso, movimiento social, crisis fundamental

FORMS OF RELIGIOUS THOUGHT. THE SECULARIZATION OF RELIGIOUS RATIONALITY IN THE SOCIAL MOVEMENT

Abstract

In this text I propose a category of analysis that includes the reproduction of a religious rationality in the process of analysis of reality within today's rebellious social movements, a category that I call forms of religious thought (FRT). I start from the premise that these are not considered a problem either by the academy or by the social movements and, therefore, there is a categorical vacuum around a phenomenon that constitutes an internal factor that weakens them. Thus, my objective is to expose the need to consider FRT like a problem, as well as to argue its relevance in the academic debate. I propose that the FRT are based on a double religious heritage: one of sacred order and another profane that emanates from the determinations of the fetishism of the capitalist commodity. Likewise, I maintain that the present moment constitutes a historical condition for the reproduction and acceptance of such FRT. The reflections presented here derive from a case study of the teachers' movement in Mexico, from which I conclude that, mainly, the FRT become visible forms in cult figures, around which various forms of censorship are promoted.

Keywords: Religious thought forms, social movement, fundamental crisis.

1. Introducción

En el presente texto propongo una categoría de análisis para abarcar una forma específica del pensamiento religioso moderno reproducida en espacios laicos que consiste en la comprensión de la realidad bajo los patrones propios del mundo religioso¹, y a la cual denomino formas de pensamiento religioso² (FPR). Aunque estas FPR son comunes a lo largo del entramado social, mi interés se centra en el

1 En este texto se exponen algunas de las principales ideas de mi tesis doctoral "Formas de Pensamiento Religioso en el movimiento social" (Velázquez Matías, 2020), dirigida por el Dr. Cristóbal Santos Cervantes y asesorada por los doctores César Adrián Ramírez Miranda, Gerardo Porfirio Hernández Aguilar y Miguel Ángel Sámano Rentería, de la Universidad Autónoma Chapingo. Dicha tesis es un estudio de caso del movimiento magisterial chiapaneco durante el período 2013-2016, como forma de respuesta a la imposición de la Reforma Educativa por parte del Estado mexicano. Los hallazgos de las FPR mencionados en este trabajo derivan de un trabajo de campo en el marco de esas movilizaciones, consistente en entrevistas, revisión de comunicados, resoluciones oficiales y declaraciones en mítines y plantones. Agradezco a los evaluadores anónimos de este texto por sus constructivas observaciones.

2 Con "formas de pensamiento" no me refiero al pensamiento como actividad cerebral -lo que excede el campo de los estudios del presente texto-, sino en tanto comportamiento social, concretamente, dentro del movimiento social.

movimiento social contestatario actual, cuyo marco histórico lo encuadro dentro de la actual crisis del modo de producción capitalista.

Sostengo que esa secularización de la racionalidad religiosa resulta de una doble herencia mistificadora muy presente en la sociedad moderna: la de las religiosidades sacras, que normalizan una forma de comprensión de la realidad basada en diversas formas de fe; y la religiosidad capitalista, la cual prepara al individuo para relacionarse con una realidad fetichizada donde la complejidad de las relaciones sociales, políticas y económicas propias de este modo de producción se desvanecen al presentarse bajo simplificadas apariencias.

Cuando estas determinaciones son alentadas por condiciones de escasez, incertidumbre o desprotección social, la proclividad al desarrollo de FPR tiende a aumentar. Sobre esta premisa, afirmo que el momento actual, dada la agudización de las expresiones superficiales de la crisis fundamental del capitalismo (Trenkle, 2007; Jappe, 2011), en consonancia con la preeminencia de ideologías fragmentarias derivadas de la incertidumbre epistemológica del posmodernismo, constituye una condición histórica para el desarrollo y aceptación de FPR en el movimiento social.

32

2. Las FPR como un problema teórico

Actualmente, los movimientos sociales contestatarios enfrentan una crisis en la que intervienen factores externos e internos³. El agudizamiento de la crisis capitalista implica también el de los factores externos, esto es, un mayor control y sometimiento de los movimientos sociales. Por ello resulta importante atender los factores internos de esa crisis en tanto dependen en buena medida del control de los propios movimientos. Las FPR se ubican dentro de estos factores.

³ Factores externos: que no dependen del movimiento social (explotación económica, dominación política, control y represión estatal, etc.). Factores internos: trabajo de base, organización interna, disciplina, postura ideológica, formación política, etcétera.

Pese a ello, no reciben la atención que precisa y no hay indicios de que representen un problema, ni para la militancia, ni para la academia. Así pues, dado que no constituyen un problema, no existe una categoría para su análisis.

Aunque hay aproximaciones teóricas que relacionan a la religión⁴ con el comportamiento colectivo -sobre todo de masas-, aquí pongo al hecho mismo de traducir la realidad bajo la racionalidad religiosa como un problema. En el mismo tenor incluyo a las mistificaciones originadas en la esfera de la producción del valor propias del capitalismo como un aspecto más que contribuye a acentuar la reproducción y aceptación de este tipo de racionalidad religiosa en espacios laicos.

Es preciso aclarar que el objeto de mi interés no es la persistencia de elementos mágicos y religiosos en la sociedad contemporánea sino cómo esos elementos, apenas entran en la esfera de los movimientos sociales contestatarios de la actualidad, se diluyen y dejan de ser un aspecto problemático. Más aún, están a tono con una moda intelectual signada con la narrativa posmoderna -pero autodefinida como crítica-, la cual se suma a una serie de factores político-económicos y culturales determinadas por la crisis fundamental del capitalismo, que en su conjunto constituyen lo que llamo su condición histórica.

Así, sobre la base de un estudio de caso en el movimiento magisterial en México, propongo una categoría de análisis para abarcar y visibilizar ese problema. Con ello busco poner en el centro del debate a la extendida condescendencia, sea en los movimientos o en la esfera académica, hacia una racionalidad que se contrapone al pensamiento crítico. Es quizás este cuestionamiento, no a la persistencia de elementos religiosos en la vida cotidiana sino a la religión misma, lo que causa repulsión en cualquier espacio de discusión y con frecuencia supone la censura.

Dicho lo anterior, el presente texto es la justificación y argumentación teórica de la pertinencia de dicha categoría. Asimismo, intento demostrar que la reproducción

⁴ En este texto hablamos de religión y no de religiosidad porque esta última necesariamente se instituye, y este proceso tiende a concluir en un cuerpo que reúne una doctrina, normas y prácticas religiosas: la religión.

de FPR dentro del movimiento social constituye un factor de debilitamiento para el mismo.

3. Antecedentes

Cuando hablamos de FPR en espacios seculares aludimos, principalmente, a la actitud acrítica frente a figuras de autoridad⁵ y que sigue patrones similares a los del pensamiento religioso. Sin embargo, lo que a menudo encontramos en la literatura que toca estas relaciones religión/pensamiento-religioso/movimiento-social, abunda en condescendencia y falta de una crítica comprometida.

Sobre religiosidad⁶ y comportamiento de masas, encontramos a Adorno (1966) y Reich (1973), que abordan los factores psicológicos que influyeron en el ascenso del fascismo entre los trabajadores alemanes. Arendt (1999) y Browning (2002), muestran que más allá de fanatismos, el sistema convierte al individuo común en un funcionario. Hoffer (2009), señala que los movimientos de masas exigen fe y lealtad, alimentando así al fanatismo. George (2009), desde otro ángulo, explora la huella religiosa y su impacto en la esfera política de la sociedad norteamericana. Machuca (2015), explica la vigencia del pensamiento mágico en el centro mismo de la vida secular de la sociedad moderna: las relaciones económicas. Y Luckman (1973) llama religión invisible a esa secularización de lo mágico-religioso, con lo cual refiere a que la noción oficial de religión se expresa más como un asunto privado. Una religión, en términos de Lipovetsky, a la carta (Gianera, 2019).

Respecto a esta vigencia, Bellah (1967), recuperando a Rousseau, llama religión civil a la dimensión religiosa pública que se expresa en creencias, símbolos y rituales. Cercana a esta idea están las nociones de religión secular y religión política que Aron (1990) y Voegelin (2014) relacionan con los totalitarismos. Sus

⁵ Personajes o discursos legitimados internamente, en torno a los cuales el cuestionamiento no es aceptado.

⁶ Sobre religiosidad y religión hay una extensa bibliografía que va de los clásicos (Malinowski, 1994; Levi-Strauss, 1988; Eliade, 2016); pasa por la llamada sociología de la religión (Marx, 2010; Bakunin, 2009; Durkheim, 1993; Weber, 2011; Feuerbach, 2018; etc.), como cimientos para posteriores miradas que van de Parsons (1968) y Merton (1992), hasta Luckmann (1973); hasta las ciencias “duras” con Dunbar (2007), Dawkins (2012) o de Waal (2014).

ideas serán retomadas, entre otros autores, por Gentile (2006), quien refiere a la forma en cómo la política se sacraliza al modo de una religión secular formada por un conjunto de creencias, símbolos y rituales que ungen al Estado de una aureola de santidad. En un tono parecido, Zanatta (2014) aborda el fenómeno del populismo y lo explica por la persistencia de una visión mítico-religiosa, herencia de épocas pretéritas cuando lo sagrado regía el funcionamiento de la sociedad.

Desde otras disciplinas, Dunbar (2007) destaca la función de la religión como cohesionador social en el desarrollo de las sociedades; mientras que de Waal (2014), cuestiona que la ética y la moral sean una herencia de las estructuras normativas de las religiones y más bien obedezcan a la evolución humana; y Shermer (2000) sostiene que las religiones resultan de procesos mentales ubicados en las capas más primitivas del cerebro, consistentes en la identificación de patrones en los fenómenos de la realidad (patronicidad) y en la adjudicación de un agente causal a los mismos (agenticidad)⁷.

En un acercamiento a la relación entre religión-religiosidad y movimiento social, que es lo que nos interesa, si bien encontramos trabajos críticos que se acercan a nuestro tema de interés, la mayoría adopta con frecuencia una actitud complaciente, inclinada a remarcar aspectos señaladamente positivos. Entre ellos, se explora al movimiento social en relación con estructuras o representaciones religiosas y refieren a la religión como un aspecto positivo, sea para reforzar la cohesión, alimentar el espíritu de lucha, o para dar pauta al trabajo político sobre la base de estructuras como las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

Ejemplos de una multitud de textos con ese espíritu, son: Muro (1991), quien refiere la importancia de la participación de la Iglesia en los movimientos sociales, ilustrando así su adaptación a los cambios en la realidad; Bidegain (1993), quien explica las implicaciones a nivel organizativo e ideológico de las CEBs y la Teología de la Liberación en los Nuevos Movimientos Sociales que, en el caso de Brasil,

⁷ En otro acercamiento, Jaynes (2009) planteaba la hipótesis ya desacreditada de la mente bicameral, según la cual la comunicación entre ellas es lo que el hombre primitivo percibía como voces de los dioses.

llevaron a la creación del PT; Crespo (1991), enfocando los acontecimientos sociales y políticos en África como expresiones del sentir religioso, o la importancia de movimientos religiosos como el de las iglesias misioneras en Sudáfrica, pilares de la resistencia contra el Apartheid; Cedillo (2012), apunta cómo la Iglesia contribuyó a generar un clima ideológico y permitió libertad de acción a los zapatistas en el territorio que aquella ya controlaban previo al asentamiento de los insurgentes; Legorreta (1998), para quien las CEBs fueron los intermediarios entre la comunidad y las FLN; Uribe Cortez (2013), quien entiende a los movimientos religiosos contemporáneos como nuevas expresiones de la organización religiosa, vinculados a la esfera política y económica; o Suárez (2010), que analiza la relación entre la acción colectiva y las estructuras simbólicas de los agentes que hacen posible, o dan pauta para, la acción.

Entre las aproximaciones críticas: Revueltas (1987) acusa las prácticas de endiosamiento, santificación del jefe y culto a la personalidad presentes en el PCM, y su correspondencia con la intolerancia a la crítica; Schwarz (2017) expone la adopción de pseudociencias y la actitud anticientífica en la izquierda progresista actual, una izquierda esotérica que apunta hacia el idealismo y la superstición, dando la espalda a la realidad. Nawaz (2013) acuña el término izquierda regresiva para referirse a aquella que, en el contexto del multiculturalismo, enarbola políticas identitarias sin advertir los fundamentalismos. En la crítica al extremismo religioso y a su consentimiento por parte de esta izquierda, Nawaz coincide con Dawkins y Sam Harris, quienes critican lo que ellos llaman liberales regresivos (Howell, 2015; Beck, 2016) en la izquierda electoral.

Sin embargo, si bien A) Revueltas, B) Schwarz o B) Hoffer, pueden ser un antecedente cercano a nuestro tema de interés, ellos no se interesan en: a) el procesamiento mental que hace posible el endiosamiento del líder y la intolerancia a la crítica; b) la forma de racionalización que lleva a la fascinación por las pseudociencias; ni en c) el sustrato sobre el cual crece el sentimiento de lealtad en los movimientos de masas. Hasta aquí: 1) ni los apologistas de la religión separan la racionalidad religiosa de las estructuras eclesásticas cuando presentan a la religión como un aspecto positivo en el movimiento social; 2) ni los críticos

parecen preocuparse sobre lo que motiva esa falta de crítica, la adopción de una actitud anticientífica y el culto a la personalidad.

En suma, la literatura que relaciona al mundo religioso con los movimientos sociales no presenta al pensamiento religioso, o a sus formas secularizadas, como el problema de sus empresas intelectuales, sino que lo dan por hecho y a partir de ahí problematizan procesos concretos donde el pensamiento religioso aparece como algo aceptado y no problemático. Definamos entonces nuestro objeto de estudio, su naturaleza y sus raíces.

4. Las formas de pensamiento religioso

El pensamiento religioso

Entendemos el pensamiento religioso como el proceso de traducción y comprensión de la realidad gobernada por la fe. Esto es, un proceso mental sujeto a fuerzas independientes de las leyes de la naturaleza, que no precisa demostración, donde se castiga el cuestionamiento y eventualmente se va a enmarcar e instituir dentro de las estructuras de una religión⁸. Para esta forma específica de pensamiento, la realidad obedece a designios de entidades sobrehumanas que regulan el universo y el comportamiento humano.

El pensamiento religioso se funda en el pensamiento mágico, una forma de explicación del mundo que establece relaciones causales fantásticas entre distintos eventos y que satisfizo la primitiva curiosidad humana y sus grandes preguntas sobre el ser y su origen. Tylor reconoce dos características del pensamiento mágico: su coherencia desde un punto de vista lógico e ideológico, y que provee explicaciones causales en términos de analogías (Fierro Urresta et al., 2003). Nemeroff y Rozin, a su vez, lo definen como intuiciones o creencias que trascienden el límite usual entre realidad mental/simbólica y la física/material, siguiendo el principio de similitud y contagio (Petra-Micu y Estrada-Avilés, 2014).

⁸ Con “religión”, referimos el conjunto de conocimientos y reglas estructuradas bajo una denominación específica (Islam, Cristianismo, Judaísmo, etc.), mientras que con “pensamiento religioso” apuntamos al proceso mental requerido para aceptar esos conocimientos y a obedecer sus reglas.

El pensamiento religioso, como hijo del pensamiento mágico hereda su principal rasgo: prescindir de la evidencia y la comprobación, y la existencia de dogmas⁹. El pensamiento religioso sería, entonces, una forma específica de pensamiento mágico enmarcado dentro de las estructuras de las instituciones religiosas, por medio del cual se entiende la realidad. En términos generales, el pensamiento religioso es la evolución e institucionalización del pensamiento mágico bajo la forma y estructura de la religión, con jerarquías, textos, lugares y símbolos sagrados, normas y leyes propios.

Modernidad, religiosidad y capitalismo

Con la religión, el ser humano puso en manos de seres imaginados las respuestas a todo aquello que escapaba a su comprensión, y con ellas una parte de la regulación de su vida. Eventualmente, ello conformaría sociedades donde las élites religiosas disponían del poder político y regía todos los aspectos de la vida.

Conforme el conocimiento avanzó, muchos de los misterios que antes inspiraron historias fantásticas y cuyas explicaciones se atribuían a las divinidades, de la mano de la ciencia devinieron fenómenos mundanos obedientes a leyes de la naturaleza más que a deidades caprichosas. Esas verdades dejaron de ser monopolio de unos elegidos para pasar al dominio de la razón. Con el desarrollo de la tecnología y las posibilidades de la producción en masa, se podía pensar que las condiciones para una radiante sociedad secularizada estaban dadas, pues la escasez y la ignorancia, principales resortes de la mistificación, habrían de ser superadas.

⁹ Frazer (1981) hace una distinción entre magia y religión asemejando los principios de la magia a los de la ciencia y, en este sentido, opuesta a la religión en tanto la magia se basaba en procedimientos regulares que producen un resultado, mientras que la religión tendría esa elasticidad de modificar el devenir de la naturaleza producto del favor de dioses conscientes y caprichosos. Si bien, según dicho autor, la antigua magia fue el fundamento de la religión, eventualmente las sociedades la abandonarían como medio para lograr resultados, decantándose hacia la religión. En cualquier sentido, lo que aquí interesa es que, en ambos casos, el animismo o el reino de los dioses, con un método u otro, no hay distinción en el sentido que acuden a elementos de la fantasía para llegar a un resultado con métodos imposibles de ser probado y explicado. La magia, como dice Eco (2003), ignora la larga cadena de causas y efectos sin preocuparse de establecer, probando y volviendo a probar, si efectivamente existe una relación entre ellas.

La modernidad capitalista (Echeverría, 2011a), madurada a la luz de la Ilustración y la Revolución Industrial, parecía configurar el gran escenario para que el hombre, libre al fin de las ataduras de la escasez y el oscurantismo, pudiera desarrollar sus potencialidades intelectuales, políticas y artísticas. Weber había sentenciado que la ciencia y la técnica avanzarían hacia una sociedad sin dioses (Romero, 1998). Sin embargo, lejos de ello, las nuevas condiciones de producción dominante encadenaron al hombre moderno a su lógica en forma de una nueva religiosidad (Laval y Dardot, 2013). Contrario a la herencia de la Ilustración sobre desencantar el mundo mediante la ciencia (Horkheimer y Adorno, 1998), la socialidad moderna hubo de realizarse nuevamente “a través de la interiorización de un pacto mágico con lo no-humano” (Echeverría, 2011b, p. 134), abandonando la gran promesa de la modernidad: el laicismo (Echeverría, 2011b).

Así, esta modernidad no llegaba sólo con las luces de la Ilustración, traía también la bruma de atavismos de lengua huella que se confundían con las nuevas mistificaciones del capitalismo.

Ya Marx (Löwy, 2006) y Weber (2011) habían advertido la compatibilidad entre capitalismo y religión, pero es Benjamin quien plantea que esa relación es más íntima. El capitalismo “sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones” (Benjamin, 2014, p. 8), y tiene una estructura religiosa por lo que constituye no una formación condicionada por lo religioso como propone Weber, sino un fenómeno esencialmente religioso (Benjamin, 2014)¹⁰.

Para Marx, el capitalismo al igual que las sociedades arcaicas no puede sobrevivir sin el uso de objetos dotados de una capacidad mágica (Echeverría, 2011b). La mercancía capitalista, dado su carácter fetichista, cumple dicha función gracias a su capacidad de organizar la sociedad a través de una eficiencia casi sobrenatural. La introducción de relaciones donde no tendrían por qué existir y la inducción de

¹⁰ Hinkelammert (2016) aborda esta misma idea centrándose en la sacralización del mercado, el dinero y el capital. Laval y Dardot (2013) refieren a la lógica de la valorización como forma de una religiosidad moderna y profana a la cual el ser humano ha sido encadenado.

comportamientos, están inscritos en esta forma no-natural de reproducción social constituida en una segunda naturaleza (Echeverría, 1984).

Para Lafargue (2022)¹¹, la vida burguesa es un tejido de misticismo con fuerzas extrahumanas presentes cotidianamente en la sociedad capitalista. Éstas la conducen de manera automática por medio de una especie de fe en que la dinámica del valor producirá una socialidad que de otra manera no sería posible (Echeverría, 2011b).

Hasta aquí, observamos que la secularización de la sociedad moderna giró, principalmente, en torno al Estado moderno y al ejercicio de la política (Schmitt, 1975; Gauchet, 1985; Jellinek, 2000), en forma de un proceso de separación de la Iglesia del Estado, no así respecto a la herencia religiosa en la vida civil y política. El laicismo, la sustitución de la actualización religiosa de lo político por una actualización política de lo político (Echeverría, 2011b), fracasó porque, más que una revolución en la episteme, dicha secularización devino una lucha por el poder político-económico. A grandes rasgos, con la elevación de la mercancía a una deidad profana, la modernidad capitalista no fue sino una continuación de la milenaria historia de las mistificaciones humanas.

En ese sentido, la religión secular, o política a la que Aron (1990), Bellah (1967) y Gentile (2006) aluden, serían ejemplos de esa secularización fallida, y una muestra más de cómo la religiosidad se instituye, también secularmente, en las sociedades contemporáneas. Pero una cosa son las masas y otra las organizaciones de base, formadas políticamente y movilizadas ante las diversas formas en que se les presenta la dominación capitalista, y donde el análisis de la realidad tendría que regirse, por principio, por el pensamiento crítico.

Mi propuesta se enfoca concretamente en analizar las formas secularizadas de pensamiento religioso presentes en el análisis de la realidad en este tipo de

¹¹ “El billete de banco incorpora una fuerza social que mantiene una relación tan limitada con la materia, que prepara la inteligencia burguesa a aceptar la idea de una fuerza que existiera independientemente de la materia” (Lafargue, 2022, p. 9).

organizaciones. Y agrego que estas FPR contemporáneas no sólo se enraízan en una herencia religiosa sacra¹² que eventualmente adopta rasgos seculares, sino que remiten también al carácter religioso propio del capitalismo.

La doble raíz religiosa de las FPR

La religión, como forma de explicar el mundo, hunde sus raíces en las profundidades de la historia humana y configura una herencia de muy larga data, cuya huella es omnipresente en la sociedad y pensamiento modernos. Y asimismo el pensamiento mágico. Éste no es exclusivo de pueblos primitivos (Fierro Urresta, 2003) y lejos de haber sido superado resurge en condiciones propias de la sociedad moderna, consolidando una forma de socialización mediada a través de los objetos a los cuales se les atribuye ciertas cualidades que impregnan las relaciones sociales (Machuca, 2015). Sin embargo, esta herencia mágica-religiosa que podemos denominar sacra no es la única presente el pensamiento moderno.

Siguiendo a Marx, cada sociedad se organiza en torno al modo en cómo produce sus bienes. Dado que el fundamento del modo de producción capitalista es la reproducción ampliada del valor, las relaciones sociales van a estar determinadas por la lógica de su producción.

Marx llamó fetichismo de la mercancía a la autonomía que éstas adquieren respecto a la voluntad humana (Marx, 2008). En su forma de mercancía y dinero, el valor invierte la realidad y convierte a las relaciones sociales en atributos propios de la mercancía al tiempo que aquellas se cosifican, dando como resultado la personificación de las cosas y la cosificación de las relaciones de producción (Marx, 2009). En esta religión de la vida cotidiana, el valor en sus distintas formas se alza como el verdadero sujeto de una sociedad que no tiene control de sí misma (Jappe, 2016; Kurz, 2016a) y en la cual el ser humano vive dominado como mero

¹² Con sacra me refiero a toda religiosidad que vislumbra la existencia de entidades superiores, suprahumanas, y su incidencia en la vida de los seres humanos, para diferenciar de las religiosidades individuales, desconectadas de instituciones dentro del ámbito de las religiones colectivas.

funcionario del valor como sujeto automático (Marx, 2008), y prisionero de las apariencias en un mundo encantado¹³ y distorsionado (Marx, 2009).

Así, en estricto sentido, la sociedad capitalista es un mundo de apariencias cuya dinámica económica –y, por tanto, social– es gobernada por las cosas, animadas por un proceso similar al que sucede en las religiones sacras donde los productos de la fantasía adquieren vida propia y rigen la de sus creadores humanos. El carácter fetichista de la mercancía capitalista impregna las relaciones sociales distorsionándolas y erigiéndose como una segunda naturaleza (Echeverría, 1984) que organiza la vida.

Visto de este modo, la sociedad capitalista resulta ser ese tejido de misticismo referido por Lafargue, cuya realidad concreta permanece obstruida por el mundo de la pseudoconcreción (Kosik, 1967).

En suma, la socialidad dentro del capitalismo es un subproducto de las necesidades de valorización del valor. Esto, sin embargo, no siempre aparece a primera vista¹⁴ merced a que la producción de valor está envuelta en apariencias originadas en el carácter enajenado del trabajo y en el fetichismo de la mercancía, que nublan su esencia. Bajo estas condiciones no es extraño que las relaciones entre causa y efecto desaparezcan del primer plano y se expresen en formas distintas a las de su naturaleza.

Este rasgo mistificador del capitalismo, a pesar de su presencia cotidiana, a menudo es pasado por alto. Del mismo modo en que el capitalismo ha subordinado bajo su lógica al Estado, la mercancía, la Iglesia, el mercado, el patriarcado y otras construcciones sociales que lo anteceden temporalmente, asimismo sucede con la racionalidad donde la herencia milenaria del pensamiento mágico y una

¹³ “... el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas” (Marx, 2009, p. 1056).

¹⁴ “El valor no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social” (Marx, 2008, pp. 90-91).

religiosidad que podemos llamar sacra, se mezcla con la religiosidad profana propia del capitalismo.

La herencia mistificadora de las religiosidades sacras, que promueven la simplificación y desmotiva la búsqueda de leyes y relaciones racionales; y la religiosidad profana del capitalismo que da forma a una realidad fetichizada que se muestra en apariencias y de forma simplificada, ajena a procesos y estructuras más complejas, constituye la doble herencia religiosa que da sustento a las formas de pensamiento religioso actuales.

Las formas de pensamiento religioso

Sobre lo ya expuesto, denomino formas de pensamiento religioso a la interpretación secular de la realidad regida por patrones de la racionalidad religiosa. Más ampliamente, las FPR son una forma específica de procesamiento o traducción mental de la realidad dada en espacios laicos donde la relación entre causas y efectos adquiere sentido en función de las expectativas, prejuicios o afinidades del individuo, al modo en que se hace en los espacios religiosos. Por ese paralelismo con el pensamiento religioso las llamo formas de pensamiento religioso porque son precisamente formas específicas en que el pensamiento religioso, trascendiendo su propia esfera religiosa, se enquista en espacios seculares trasladando sus procesos, lógicas y patrones de racionalización de la realidad.

Estas FPR se sostienen sobre una doble tradición de pensamiento religioso que ha moldeado a la socialidad moderna: la religión, como una forma específica de acercamiento al conocimiento que no precisa la comprobación y cuyas verdades se sustentan en la fe; y el capitalismo, que ha normalizado un tipo de relacionamiento social fetichizado que aparece como natural y donde las apariencias se presentan más reales que las esencias, conformando así un mundo de fantasmagorías socialmente aceptadas. En ambas, las creaciones humanas se independizan y terminan dominando a sus creadores. Estas dos fuentes de mistificación de la realidad promueven un tipo de racionalidad caracterizada por la perturbación de las relaciones causa-efecto.

Una mejor comprensión de las FPR precisa comprender el marco general en donde se producen: la crisis fundamental del capitalismo, cuyas determinaciones generan lo que denominamos una condición histórica.

5. El momento actual como una condición histórica

La naturaleza del capitalismo apunta siempre hacia una crisis. Conforme el capitalismo se desarrolla lo hacen también sus contradicciones, de modo que las crisis además de inevitables son cíclicas. La crisis actual, sin embargo, no se reduce al agotamiento de un patrón de acumulación, sino que implica una crisis de los fundamentos de la valorización y donde la contradicción fundamental del capitalismo parece haber encontrado sus límites (Kurz, 2016b; Trenkle, 2007). El desarrollo tecnológico aplicado a la producción ha conducido a la economía a una crisis porque la cantidad de fuerza de trabajo contenida en las mercancías es mínima y, por tanto, un elevado porcentaje del capital global carece de sustento y de sustancia¹⁵. Esto es, una crisis del valor producida por una crisis del trabajo abstracto (Trenkle, 2007). La característica distintiva de esta crisis respecto a las anteriores es la desubstancialización del valor (Kurz, 2016c, 2016d; Jappe, 2016; Trenkle, 2007), que en opinión de Kurz parece definitiva.

Tras las crisis de los 70, el nuevo modelo económico, el neoliberalismo, impuso ajustes económicos, políticos, legales y culturales que permitieran las condiciones necesarias para los niveles de acumulación demandados por el capital (Harvey, 2007). Con este modelo, el capital logró una nueva fase de expansión, aunque no exenta de crisis. No obstante, a pesar de los ajustes contra-tendenciales del capital ante las crisis, el patrón de acumulación no muestra indicios de una reanimación sostenida¹⁶ y en el momento actual parece vislumbrar sus límites (Valenzuela, 2016).

¹⁵ Petras y Veltmeyer (2004) sugieren que menos del 5 por ciento de las transacciones financieras están conectadas con la economía “real”. Por ejemplo, el valor de los derivados financieros: en 2016 el valor de los OTC fue siete veces mayor al PIB mundial de ese mismo año (Meireles, 2018).

¹⁶ En 2012, Pascal Lamy, entonces Director General de la OMC, reconocía que las recuperaciones económicas eran falsas y que era necesario replantear las bases doctrinales del modelo económico

Debido a su hegemonía económica y cultural global, así como por su extensión a lo largo de todo el entramado social, la crisis del modelo y del modo de producción en su conjunto, pueden verse reflejadas en cualquier espacio de la esfera social. Por esta razón, el momento actual no puede entenderse sin las determinaciones de la crisis del valor. He propuesto caracterizar este momento, además, como la generalización de diversas formas de escasez (Velázquez Matíaz, 2020). En el tema que nos ocupa, ello adquiere relevancia porque esa escasez viene adosada con formas secularizadas de pensamiento religioso que funcionan como contrapeso para atenuar las condiciones objetivas que agudizan la vulnerabilidad del individuo. En consecuencia, sostengo, el momento actual constituye una condición histórica para la reproducción y aceptación de formas de pensamiento religioso.

Esta condición histórica se define, básicamente, por dos elementos: 1) el carácter fundamental de la crisis capitalista; y 2) el protagonismo del discurso posmoderno en el análisis y la interpretación de la realidad.

La crisis

La desubstancialización del capital (Kurz, 2016b) ha adquirido forma en políticas estatales¹⁷ para garantizar la libre movilidad del capital en detrimento de las condiciones de vida de la población. Desde una perspectiva de clase, el neoliberalismo como expresión de la crisis avanza sobre la desprotección, despojo y precarización de la clase trabajadora, es decir, sobre el aumento de la dominación del capital sobre el trabajo¹⁸.

(OMC, 2012), el cual hace énfasis en la desregulación, principalmente, financiera. Para dar un ejemplo: los indicadores macroeconómicos de la economía estadounidense (casi una cuarta parte del PIB mundial), tales como PIB, Inversión Bruta Fija, Empleo Privado y Tasa de Desocupación, muestran un estancamiento o caídas sensibles después de la crisis de las hipotecas (Valenzuela, 2016).

¹⁷ Por ejemplo, la desregulación comercial, desincorporación del sector estatal y flexibilización laboral que han acentuado la condición de vulnerabilidad en la sociedad.

¹⁸ Conviene recordar, recuperando a Marx, para no ser presos del fetichismo de la mercancía, que este disciplinamiento de la fuerza de trabajo por el capital se da, en rigor, en el mundo de las apariencias: en el de los funcionarios de la valorización del valor.

En México, bienes públicos creados o fortalecidos, principalmente, en el modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones han sufrido un proceso de privatización¹⁹ con el neoliberalismo. Tanto en México como en Latinoamérica, la precariedad²⁰ en la clase trabajadora se agudizó con: a) el retiro del Estado de su función de “benefactor” a través la privatización de bienes estatales, como parte de la liberalización económica (Jiménez, 1999), que impuso al trabajador a una mayor explotación; b) con el despojo de sus bienes materiales asentados en el territorio y el de sus conquistas laborales, mediante la aplicación de medidas económicas conocidas como reformas estructurales (Villaseñor C.J., 2005); y c), con el reforzamiento del aparato represor del Estado para frenar el descontento social²¹ generado por tales políticas.

El desempleo, producto de una dinámica productiva que crecientemente expulsa mano de obra, es un factor que presiona los salarios a la baja, agravando las condiciones de vida de los trabajadores. En 2019, el desempleo mundial fue de 5.4 por ciento –188 millones de personas–, y 285 millones más carecen de un acceso adecuado al trabajo remunerado (OIT, 2020).

46

En México, ese año hubo más de 2 millones de desempleados y 30.9 millones ocupados informalmente (56 por ciento de la PEA), que corresponden a tasas de 3.5 y 7.6 por ciento de desempleo y subocupación, respectivamente (INEGI, 2019). La economía informal producía 22 pesos por cada 100 del PIB del 2018 (Comunicado INEGI, 2019). Esto no sólo ilustra la precarización sino también su carácter productivo y útil a la economía pues la subsidia al soportar sobre sí obligaciones de seguridad social que corresponden al Estado y la patronal.

¹⁹ La privatización forma parte de un proceso más amplio llamado “desincorporación del sector paraestatal” (Sacristán, 2006, p. 55).

²⁰ “La vida asalariada es precaria en sí misma y tiende a serlo más independientemente de las formas concretas de explotación, pero las crisis endurecen y masifican esa precarización consustancial al sistema en su conjunto” (Gil de San Vicente, 2014, p. 46).

²¹ “Se ha producido, sin embargo, una reconfiguración radical de las instituciones y de las prácticas estatales (en particular respecto al equilibrio entre la coerción y el consentimiento, entre el poder del capital y de los movimientos populares...)” (Harvey, 2007, p. 88). La militarización en el actual sexenio en México ilustra claramente este punto.

Esta dinámica hacia la exclusión social llega a sus extremos con el desplazamiento forzado. A nivel mundial había en 2022 más de 108.4 millones de desplazados forzosos, 19.1 millones más que en 2021 y 39.9 más respecto a 2017 (ACNUR 2018, 2022 y 2023). Asimismo, en 2021 había 38 millones de desplazados internamente por conflictos armados, violencia o desastres (Centro de Monitoreo de Desplazamientos Internos, 2022). Respecto a la migración, de acuerdo la Organización de las Naciones Unidas (ONU), ésta pasó de 84 millones en 1970 a 281 millones en 2020, de los cuales 169 millones eran trabajadores migrantes (McAuliffe-Triandafyllidou, 2021). Factores económicos, políticos y religiosos obligan a la gente a desplazarse huyendo de la guerra, la violencia interna o el hambre²².

A grandes rasgos, las expresiones económicas de la crisis se traducen en: reajustes del andamiaje legal necesario para la producción y circulación de mercancías; migración; desplazamiento forzado; informalidad laboral; o, en el otro lado del problema, en movilización social para retener o recuperar derechos o beneficios sociales.

Posmodernismo

Junto a estas condiciones político-económicas nacidas con las crisis capitalistas de la segunda mitad del siglo XX, se fue desarrollando una narrativa que en gran medida ha determinado las pautas del debate, definido la modalidad del discurso y establecido los parámetros de la crítica cultural, política e intelectual (Harvey, 1998) de las últimas décadas. El posmodernismo pasó de ser un movimiento cultural de vanguardia a configurarse como el condimento principal y dotador de sentido de la lectura contemporánea de la realidad.

²² En 2017 más de 700 mil rohingyas se desplazaron hacia Bangladesh, huyendo de la violencia en su natal Myanmar (Llamamiento ACNUR, 2022); entre 2016 y 2017 cerca de medio millón de africanos se refugiaron en Europa en busca de empleo o huyendo de la guerra (ACNUR, 2018); en Centroamérica, más de 400 mil personas dejaron su país en 2017 por la violencia de las pandillas y por la pobreza y, como consecuencia, Estados Unidos y México endurecieron sus políticas migratorias; en Oriente Medio, la crueldad obscena que hoy padece Gaza resume fielmente este aspecto de la crisis: imposición de proyectos político-económicos a través del desplazamiento forzado, genocidio, crímenes de guerra, limpieza étnica, etcétera.

En las ciencias sociales y en la arena de los movimientos contestatarios, esto se tradujo en una preeminencia de la interpretación sobre los hechos y en la negación de los grandes relatos. Así, conceptos como occidente, ciencia y marxismo fueron estigmatizados o desechados en favor de nociones que ofrecían explicaciones fragmentarias, locales y alternativas que, consecuentemente, llevaron a la exaltación de visiones del mundo “no occidentales” como una forma de resistencia al desencanto de la modernidad. Clase, lucha de clases, y burguesía no ofrecían ya entendimiento sobre la diversidad de rostros con los que el presente se mostraba y para comprender el curso de la historia se hacían necesarios nuevos conceptos y nuevas formas de acercamiento a una realidad multifacética.

Sin embargo, esas premisas de la posmodernidad resultaban falsas pues la real transformación social del capitalismo no originó nuevos espacios sociales, sino que sólo marcó la transición a su ruina histórica (Kurz, 2016b). Irónicamente, la icónica figura de la representación en el pensamiento posmoderno resultaría su mejor definición pues este corpus conceptual no sería sino una representación (caótica pero postiza) de algo que en realidad seguía las mismas leyes.

48

Esta desorientación teórica constituye, para Kurz, una crisis existencial de la izquierda dada su incapacidad de transformar el marxismo y reformular la crítica de la economía política dentro de los estándares actuales (Kurz, 2016b). Siguiendo al autor, tanto la dinámica de la crisis como el problema del trabajo abstracto pasaron desapercibidos para una izquierda atrapada en la seducción posmoderna que desistió de la crítica del sujeto y para la cual la naturaleza negativa del capital se perdía entre una indefinible pluralidad de fenómenos y movimientos sociales, desconectados, dejando fuera de foco la esencia concreta del capital (Kurz, 2016b).

Sin embargo, esta tendencia no se reduce al análisis crítico de la realidad en la esfera de la intelectualidad, abarca también los terrenos de la cotidianidad donde es visible una vuelta a la magia y a la superstición que en los estratos medios y altos de la sociedad moderna toma los tintes de la moda y en el de la población más pauperizada adquiere, además, los colores de la tradición y la escasez. Lo nuevo en esto es que el lenguaje de estas supercherías se mezcla con categorías

posmodernas recuperando tradiciones de minorías subalternas que se ofrecen como alternativas a los valores occidentales.

La superstición, el pensamiento mágico y la religión continúan siendo formas fundamentales en la comprensión del mundo actual y no importa si se trata del llamado tercer mundo como México o de países económicamente fuertes como Estados Unidos, en condiciones normales el individuo apelará a la magia y a la superstición (INEGI, 2017), a extrapolar eventos religiosos con la realidad concreta (George, 2009) para que el sentido de su cotidianidad no se vea alterado. La comprensión de la realidad bajo estos patrones conduce a que dicho conocimiento, generalmente, no concuerde con los hechos y, más aún, a que dicha concordancia no resulte relevante.

Tanto en la cotidianidad como en los espacios de discusión política, la recurrencia a la simplificación para interpretar la realidad resulta un lugar común. Si la abundancia debiera ser la condición para prescindir de Dios (Echeverría, 2011b), la escasez resultaría el ingrediente para hacerlo necesario. La escasez, el estado de vulnerabilidad, el shock (Klein, 2008), entre otras, son condiciones que intensifican la proclividad a abrigarse con estas formas de interpretar la realidad²³, y más aún si hay un discurso que le dé sustento teórico. El momento actual reúne los elementos necesarios para constituirlo en una condición histórica para la aceptación y la reproducción de formas de pensamiento religioso.

6. Las FPR y el movimiento social

Como consecuencia de la desubstancialización del valor se generaliza un capitalismo de rapiña, como lo califica Harvey (2005), que busca devolverle al capital el sustento del valor ante los riesgos que genera la sobreacumulación de capital ficticio. En los países subdesarrollados, esa rapiña recae principalmente sobre bienes y derechos colectivos, con la finalidad de integrarlos al circuito de la

²³ Merece especial atención el papel de la propaganda y los medios masivos de difusión masiva donde estas condiciones no sólo son ocultadas, sino que sirve de medio para propagar las ideas dominantes y constituyen un medio de reproducción, repetición y reconfiguración de las formas de pensamiento religioso en la sociedad moderna.

mercancía. Desde el Estado esto se configura en una economía del despojo a través de políticas públicas, leyes, acuerdos, así como el endurecimiento de su aparato represor, mientras que para la clase trabajadora esa dinámica se refleja en una mayor precariedad laboral y en un aumento en su explotación.

La superexplotación del trabajo (Marini, 1991), el despojo de derechos y de bienes colectivos, y el reforzamiento de la fuerza represiva del Estado, constituyen un momento sumamente desfavorable para el movimiento social: ni en el plano económico, ni en lo político, ni en lo ideológico o en lo geográfico, hay ventajas para la disidencia política. Este momento histórico lo caracterizo bajo el término de escasez generalizada²⁴ (Velázquez Matías, 2020) pues tanto las condiciones materiales como las de orden teórico-ideológicas necesarias para la reproducción social y sobre las que se sienta todo proceso de organización, han sido reducidas a la escasez. Ese aspecto no material de la escasez se puede entender como la falta de una teoría rigurosa para analizar la realidad, pues el discurso y la crítica han quedado atrapados en los postulados del discurso posmoderno.

El movimiento social²⁵ no ha escapado a esta tendencia. El discurso posmoderno ha colonizado la acción política de la izquierda y ha sido incapaz de reformular la crítica bajo las condiciones actuales de desarrollo del capitalismo (Kurz, 2016b), dejando de considerar al valor, el dinero, la mercancía y el trabajo abstracto como categorías a abolir, centrándose en la redistribución de la riqueza con justicia social (Jappe, 2014), o en reivindicaciones del orden cultural cuyo carácter fragmentario, local o alternativo, no cuestionan los fundamentos del modo de producción.

²⁴ Escasez que inicia en la esfera del valor con la crisis del trabajo abstracto y que concluye en las condiciones materiales, intelectuales e ideológicas en vida cotidiana del individuo y sus expresiones políticas colectivas.

²⁵ La conceptualización de movimiento social es navegar en un mar de definiciones. Aquí precisamos que con movimiento social nos referimos a un colectivo organizado –en mayor o menor medida–, cuya acción gira en torno a una problemática que los trasciende como individuos y cuyo objetivo es modificar favorablemente las condiciones ante las cuales se movilizan. El objeto de nuestra crítica, y de nuestro interés, son los movimientos sociales contestatarios que, en mayor o menor grado, reivindican ideas de izquierda y con algún grado de organización y formación política.

Los llamados nuevos movimientos sociales²⁶ (Touraine, 1997; Laraña, 1999; Melucci, 1999), han relegado la cuestión de clase en favor de categorías culturalistas que acaparan las demandas; el trabajo ha perdido centralidad en el análisis; y la lucha de clase ha sido superada por reivindicaciones locales que ya no buscan destruir los fundamentos de la desigualdad y la dominación. Esa negación posmoderna de toda hegemonía (cultural, teórica, económica, política, epistémica, etc.), junto al impulso de la revaloración de lo negado han conducido al movimiento social hacia el pensamiento mágico y a formas de pensamiento religioso, que determinan en gran medida su acción política.

En los procesos electorales, es frecuente ver que el ciudadano común decida su voto en favor de un candidato en torno al cual ha creado una imagen, y que mantiene esa preferencia aun cuando dicha imagen no se ajuste a la realidad. Del mismo modo, es cosa corriente entre los creyentes de una denominación religiosa que al entrar en contacto con opiniones distintas a su fe puedan sostener un diálogo con ellas, pero no de cambiar sus creencias porque en su caso, como en el del elector, el individuo asiste a dicho escenario con decisiones y conclusiones ya elaboradas. Y esto sucede porque ha abandonado su capacidad crítica y construye para sí una fantasía de perfección transformada en tabú donde “no permite el ingreso de argumentos dentro de un proceso de pensamiento viciado por el delirio de la irracionalidad que lo ha enajenado perversamente” (Villaseñor M. J., comunicación personal, 26 de diciembre de 2019).

Ese marco de pensamiento en el nivel de los fenómenos de masas que acepta/rechaza ideas en función de sí mismo y no por un proceso de razonamiento, es proclive a la aceptación de dogmas y tabúes y no es ajeno en el actual movimiento social.

²⁶ Touraine parte de un cambio en el paradigma poniendo en el centro la reivindicación de los derechos culturales. No se equivoca cuando clasifica en este sentido a esa oleada de “nuevos movimientos sociales” contemporáneos y es útil para complementar el análisis de los mismos, pero no compartimos su postura en tanto parte de la idea de un supuesto derrumbamiento de las categorías sociales de análisis (Touraine, 2005).

En Latinoamérica, los movimientos sociales pasaron de una época de movimientos de liberación nacional donde la condición de clase era fundamental, hacia un momento de dispersión teórica y reivindicaciones localizadas y, eventualmente, terminaron ungiéndose con las esencias de la religión. Es esa aura religiosa que arroja a la problemática social la que crea espacios cuasi dogmáticos donde la crítica parece prohibida, y la autocensura que ahí ocurre sólo es comparable con categorías bien definidas del mundo religioso. Ahí, la autocrítica y la diferencia de ideas no resultan distantes de la blasfemia religiosa. No se precisa mucho esfuerzo para encontrar ejemplos que ilustran lo anterior en forma de decisiones, actitudes y estrategias que se definen en función de afinidades, lealtades y modas mediáticas o discursivas, más que por un análisis detenido de la realidad.

Estudí este fenómeno en el movimiento magisterial mexicano (Velázquez Matíaz, 2020) donde encontré dos formas en que las FPR se expresan: formas de censura y figuras de culto.

La censura surge cuando sobre ciertos discursos, figuras o conceptos se levanta una barrera para evitar cuestionamientos a lo propio o para inhibir la exaltación de lo ajeno. Con la censura se evita el ingreso de discursos identificados como contrarios o se cierra la posibilidad de discusión de temas controversiales. Convertidos en tabú, hay temas que no están a discusión. Esta censura precisa identidades colectivas fuertes que permita reconocer lo propio y diferenciarlo de lo otro, y sobre cuya base resulte aceptable evitar la autocrítica y justifique la estigmatización de lo otro. La censura refuerza la identidad colectiva propia y eventualmente este proceso será una necesidad de los movimientos para fortalecer la cohesión del grupo.

Las figuras de culto²⁷, por su parte, van de la mano de la censura pues en torno a ellas se construyen verdades y discursos que deben ser aceptados acríticamente, con poco margen para el cuestionamiento. Este enaltecimiento de las figuras de

²⁷ Estas figuras no se reducen a personajes de un movimiento, también incluyen discursos, lugares, mitos, etc., y cualquier elemento instalado en la mente del individuo, donde no se admite la crítica.

autoridad viene aparejado a una moral²⁸ y a la necesidad de una base identitaria sólida.

La reproducción de las FPR conlleva a descartar²⁹ elementos importantes en la comprensión de la realidad y se tiende a la simplificación y al establecimiento de relaciones y conexiones “mágicas”. Este reduccionismo conduce a respuestas preestablecidas y explicaciones simplistas que se instituyen y van a encajar con las expectativas del individuo y constituyen un lugar común en el movimiento social contemporáneo.

Sostengo que los hallazgos en mi estudio de caso se pueden extender, en términos generales, a cualquier movimiento social. Ejemplo de ello es el movimiento ambientalista contra el glifosato. Una de los referentes en esta lucha es Greenpeace, y la academia y movimientos sociales le han hecho eco. El glifosato no es un producto inocuo, pero el discurso a menudo se concentra en un sólo elemento: la prohibición. Como si ello resolviera el problema de la contaminación ambiental, de la salud humana o de la pérdida de la biodiversidad. En México, el gobierno ha elaborado un expediente científico sobre el glifosato y (CONACYT, 2020); y Greenpeace (2020) emitió un posicionamiento sobre el decreto presidencial sobre el glifosato. En ambos casos el señalamiento es similar: regulación apremiante.

Esto es problemático no porque el glifosato sea inofensivo sino porque la agenda contra toda una forma de producción agrícola se enfoca principalmente a un producto y se deja fuera un universo de productos iguales o más dañinos:

²⁸ En mi estudio, esa moral distinguía entre pertenecer a la disidencia “buena” o a la de la “ilegítima”, “vendida” u “oportunista”. En el plano de los fenómenos de masas, en México esto es evidente en el discurso del actual gobierno, autodenominado de izquierda, que abunda en estas distinciones: “el lado correcto de la historia” frente a los “conservadores”.

²⁹ En el movimiento magisterial estudiado esto implicaba pasar por alto: la complejidad del movimiento; la agitación que prevalecía en el momento en que las prácticas de descalificación y auto enaltecimiento se realizaban; la información y el análisis necesarios para una evaluación crítica de los acontecimientos; etcétera.

organoclorados, diclorofenoles, alquilfenoles³⁰, etc. La complejidad de un problema de fondo que es la lógica de la agricultura capitalista y que involucra múltiples factores, de los cuales los herbicidas y concretamente el glifosato sólo constituyen una fracción, desaparece.

Algo similar ocurre en la agenda contra los organismos genéticamente modificados. En los movimientos ambientalistas, indígenas o campesinos, esta bandera es recurrente en razón de: que los cultivos de variedades transgénicas vienen aparejados al uso de paquetes tecnológicos que destruyen la biodiversidad; la dependencia al mercado de las semillas y desaparición de semillas nativas; los riesgos contra la salud en tanto se asocia a enfermedades cancerígenas; amenazas a sus representaciones culturales y, en general, de destrucción de sus modos de vida al atentar contra símbolos sagrados. Salvo la asociación con el cáncer –que no ha sido probada científicamente–, el resto de los temores sí tienen un fundamento real pero, igualmente, se prefiere la simplificación. El ejemplo más claro es la lucha anti-transgénicos y en defensa de las semillas nativas y símbolos sagrados. Si bien hay ahí una base verdadera, esta corriente tiende a empañar al problema de fondo: el modo de producción.

54

Esa discusión no es fácil pues obliga a un trabajo lento y complicado de estudiar relaciones, de organización y formación política y de luchar contra las barreras para el pensamiento crítico. Resulta mucho más sencillo encontrar un símbolo, un enemigo, para oponer su contrario y ganar la aceptación de la causa y la legitimación colectiva. Se recurre al efecto instantáneo.

Otro caso es el activismo alrededor de las abejas, donde se asocia el fenómeno natural llamado síndrome o colapso de las colonias a la aplicación de pesticidas y se presenta un escenario de riesgo máximo de las abejas y de la agricultura actual, dada la función polinizadora de tales insectos (Garza, 2007). Esta relación es real y

³⁰ En el apartado “Glifosato en cuerpos de agua del sureste mexicano” del citado Expediente se pasan por alto los resultados del estudio “Contaminants in the coastal karst aquifer system along the Caribbean coast of the Yucatan Peninsula, Mexico” (Metcalf, et al., 2011) que señala diversos compuestos contaminantes del suelo y agua de la región.

es problemática, pero no constituye una relación lineal pues dicho síndrome ha existido previo a la aplicación masiva de pesticidas. Asimismo, relativo a la polinización, hay una gran variedad de plantas que no producen flores (gimnospermas) y cuya polinización se hace por el viento y en las angiospermas (plantas con flores), la polinización se hace, además de las abejas, por medio de otros insectos, murciélagos, aves y el viento o el agua. Negar esta biodiversidad y esta variedad de formas de polinización y reducirlo a la fórmula abejas-polinización/pesticidas-extinción, constituye una simplificación más a un problema complejo y una limitación a su explicación.

Y el vacío que ahí se observa se puede llenar con cualquier contenido ideológico que satisfaga las expectativas de una sociedad siempre dispuesta a recibir con beneplácito lo que entre en sus esquemas mentales, sus prejuicios y afinidades. En el movimiento social estos reduccionismos son un lugar común.

En suma, hay una tendencia a la simplificación de lo complejo. La simplificación por sí misma no es un problema puesto que puede ser un recurso didáctico para explicar de forma sencilla algo que no lo es. El problema empieza cuando dicha simplificación consiste en la eliminación arbitraria de factores importantes (que igualmente podrían explicarse de forma sencilla) que ayudarían al entendimiento más completo de un fenómeno, pero que se descartan porque podrían contradecir el discurso simplificado de la agenda que se está defendiendo con cierta comodidad³¹.

Existe también una conexión entre ese reduccionismo y los intereses económico-políticos detrás de algunas agendas del activismo, pero más preocupante que ello es el hilo que une a la oposición al glifosato y a los transgénicos, principalmente, con el rechazo por la ciencia. Este rechazo es también la continuidad de una tradición epistemológica puesta de moda con el posmodernismo y que se ha enquistado en el movimiento social de forma perversa.

³¹ No es accidental encontrar ahí un paralelismo con la simplificación de la explicación divina de creación frente al proceso largo y espinoso pero racional de la mirada crítica de la evolución.

Lo se repite en los casos aludidos no es accidental³², hay una vieja y aceptada práctica que respalda estas nuevas mistificaciones para explicar, a su modo, los nuevos escenarios que se presentan como problemas: la explicación mágica-religiosa. Presentar a los transgénicos como la causa de todos los males es ese cortocircuito siempre triunfante entre la causa presunta y el efecto esperado que señala Eco (2003) en la mentalidad mágica.

Analizar y comprender la realidad bajo esta racionalidad, cuando las condiciones concretas de dominación del capital sobre el trabajo se recrudecen aún más, resulta una gran desventaja y un factor de debilitamiento en los movimientos sociales.

7. Conclusiones

Las formas de pensamiento religioso, es decir, la interpretación secular de la realidad regida por los patrones del pensamiento religioso, se sostienen de una doble herencia religiosa: la de las religiones sacras y una particular religiosidad profana nacida con el modo de producción capitalista. En el movimiento social contestatario actual, estas FPR se expresan, entre otras formas, como figuras de culto en torno a las cuales a menudo se desarrollan formas de censura. Así, líderes o banderas de lucha tienden a constituirse en espacios asépticos, libre de crítica y discusión, y las ideas, figuras o explicaciones alternas son aceptadas o desechadas no por su correspondencia con la realidad sino en función de las expectativas o prejuicios insertos en la militancia.

Esto, que desde el pensamiento crítico abundaría en contradicciones, bajo las FPR adopta un carácter racional merced a que, en su marco de traducción de la realidad, tales contradicciones no representan un conflicto, constituyendo una forma específica de pensamiento. Esta forma específica de traducción de la

³² Por cuestiones de espacio sólo hacemos referencia a estos casos, pero estos patrones en la interpretación de la realidad son comunes en cualquier movimiento social donde el esoterismo, las conexiones mágicas, figuras de culto, simplismos burdos, etc., son cosa cotidiana.

realidad es un lugar común en los espacios de crítica sociopolítica contemporáneos.

Sostengo, además, que el momento actual constituye una condición histórica para la reproducción de formas de pensamiento religioso como formas aceptadas de interpretar la realidad.

Esta condición histórica parte de una escasez generalizada que agudiza el sometimiento material, ideológico y político, e incluso teórico, de la clase trabajadora, intensificando su proclividad a la aceptación de FPR. Dicha escasez es el resultado del reforzamiento de las formas específicas con las que el capital subordina y disciplina a la fuerza de trabajo bajo las determinaciones de la crisis fundamental del capitalismo. Al fundirse con la ya señalada doble herencia religiosa y aderezada con la narrativa posmoderna que ha permeado la acción y el discurso en el movimiento social, se crean las condiciones para la reproducción de FPR en el individuo y en sus expresiones colectivas de lucha.

En términos generales, esta conjunción de elementos, en tanto constituye un factor re-fetichizante de la realidad, conduce a la dispersión y por tanto al debilitamiento del movimiento social.

57

La turbulencia que implica un escenario violento y amenazador; las deficiencias en el trabajo de base y formación política en los movimientos, que impiden una básica problematización de la realidad; y la seducción de narrativas cuyas simplificaciones teóricas encajan con las expectativas del militante; entre otras, ayudan a ilustrar por qué las condiciones económicas, políticas e ideológicas que rodean a un movimiento social pueden ser tierra abonada para que procesos mentales como las FPR se arraiguen en los miembros de un colectivo.

En virtud del recrudecimiento de la crisis capitalista y sus consecuencias sobre la clase trabajadora, es importante insistir en el debate de la naturaleza de estas formas y sus alcances en el movimiento social. Un esfuerzo adicional exigirá, para una mayor comprensión de las FPR, buscar relaciones con otros fenómenos

instalados en la psique del militante y sus diversas motivaciones. Aquí me enfoqué en explicarlas desde lo que llamo una doble herencia religiosa.

Aceptar, en los términos que aquí he propuesto, la existencia de FPR como un problema, implica cuestionar los alcances de la herencia religiosa en la interpretación cotidiana de la realidad. Y asimismo el del discurso posmoderno, tan cómodamente enquistado en el movimiento social contemporáneo. Implica, en suma, poner en el centro del debate a la más arraigada forma de superstición, cuya extendida aceptación mantiene viva a una primitiva institución que, aún en nuestros días, continúa ejerciendo un abusivo poder de censura que desde el pensamiento crítico debería resultar intolerable: la religión.

¿Cómo se cita este artículo?

VELÁZQUEZ MATÍAZ, S.A. (2024). Formas de Pensamiento Religioso. La secularización de la racionalidad religiosa en el movimiento social. *Argumentos. Revista de crítica social*, 29, 30-67. [link]

58

Referencias

Adorno, T., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. y Sanford, N. (1966). *La personalidad autoritaria*. Proyección.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2018). *Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2017*. ACNUR. <https://www.acnur.org/sites/default/files/legacy-pdf/5b2956a04.pdf>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2022). *Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2021*. ACNUR. <https://www.acnur.org/media/tendencias-globales-de-acnur-2021>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2023). *Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2022*. ACNUR. https://www.acnur.org/sites/default/files/2023-06/global-trends-2022_esp.pdf

Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.

Aron, R. (1990). L'Avenir des Religions Séculières. En *Chroniques de Guerre: La France libre 1940-1945* (pp. 925-944). Gallimard.

Bakunin, M. (2009). *Dios y el Estado*. Diario Público.

Beck, C. (21 de octubre de 2016). Sam Harris Unloads on the Regressive Left. *Splice today*. <https://www.splicetoday.com/politics-and-media/sam-harris-unloads-on-the-regressive-left>

Bidegain, M. (1993). Las comunidades eclesiales de base (CEBs) en la formación del Partido dos Trabalhadores (P.T.). *Historia Crítica*, (7), 92-109. <https://doi.org/10.7440/histcrit7.1993.11>

Bellah, R. N. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, 96(1), 1-21. <http://www.jstor.org/stable/20027022>

Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión*. La llama.

Browning, C. (2002). *Aquellos hombres grises. El batallón 101 y la solución final en Polonia*. Edhasa.

Cedillo, A. (2012). Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 10(2), 15-34. <https://doi.org/10.29043/liminar.v10i2.2>

Centro de Monitoreo de Desplazamientos Internos. (2022). *Reporte Global sobre Desplazamiento Interno 2022*. IDMC. https://www.internal-displacement.org/sites/default/files/2022-09/IDMC_GRID_Report_2022_ES_LowRes.pdf

Comunicado de prensa N° 693/19. Actualización de la medición de la economía informal, 2003-2018 preliminar. Año base 2013. 16 de diciembre de 2019. México. INEGI

<https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/StmaCntaNa/MEI2018.pdf>

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (2020). *Expediente científico sobre el glifosato y los cultivos GM*. CONACYT. https://conahcyt.mx/wp-content/uploads/documentos/glifosato/Dossier_formato_glifosato.pdf

Crespo, R. (1991). Movimientos sociales de expresión religiosa. *Anuario internacional CIDOB* 1991, 527-537. https://www.cidob.org/media2/publicaciones/anuario_cidob/1991/article_r_crespo

Dawkins, R. (2012). *El espejismo de Dios*. Espasa.

de Waal, F. (2014). *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética en los primates*. Tusquets.

Dunbar, R. (2007). *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*. Crítica.

Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza.

Echeverría, B. (1984). La forma natural de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*, (41), 33-46. <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.41/4.%20Bolívar%20Echeverría-La%20forma%20natural%20de%20la%20reproducción%20social.pdf>

Echeverría, B. (2011a). Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad. En *Antología Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 67-115). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Echeverría, B. (2011b). La religión de los modernos. En *Antología Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 133-144). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Eco, U. (2003). La angustia del rumbo: El mago y el científico. *El muégano divulgador*, (24), 1-3.

<https://www.dgdc.unam.mx/assets/publicaciones/muegano-divulgador/muegano-24.pdf>

Eliade, M. (2016). *Tratado de las religiones*. Era.

Feuerbach, L. (2018). *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. Biblioteca Libre Omegalfa. <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/la-esencia-del-cristianismo.pdf>

Fierro Urresta, M., Rueda, L., Abraham, J., García, E., Jaimes, L. A. y Atuesta, J. (2003). Psicosis y sistemas de creencias. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 32(3), 281-292. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80632306>

Frazer, J.G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. FCE.

Garza, V. (2007). *Colapso de las colonias de abejas*. (Observatorio Ambiental, Hoja técnica. N°1). El Colegio de Chihuahua. http://www3.colech.edu.mx/ObservatorioAmbiental/Documents/Hojas%20T%C3%A9cnicas/HT_No.1.pdf

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard.

Gentile, E. (2006). *La democrazia di dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*. Laterza. <https://archive.org/details/lademocraziadidi0000gent>

George, S. (2009). *Pensamiento secuestrado. Cómo la derecha laica y la religiosa se han apoderado de Estados Unidos*. Diario Público.

Gianera, P. (16 de mayo de 2019). Gilles Lipovetsky: "Ahora se cambia de religión como se cambia de auto". *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/gilles-lipovetsky-los-intelectuales-defienden-el-anticapitalismo-pero-hablan-en-el-vacio-nid2248165>

Gil de San Vicente, I. (2014). *Clases y pueblos. Sobre el sujeto revolucionario*. Euskal Herriko Komunistak.

https://www.abertzalekomunista.net/images/Liburu_PDF/Euskotarrak/Gil_de_San_Vicente/2014-Clases_y_pueblos_sobre_el_sujeto_revolucionario.pdf

Greenpeace. (5 de agosto de 2020). *Posicionamiento sobre decreto presidencial sobre glifosato*.

<https://www.greenpeace.org/mexico/noticia/8802/posicionamiento-sobre-decreto-presidencial-sobre-glifosato/>

Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu.

Harvey, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>

Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.

Hinkelammert, F. (2016). El capitalismo como religión. *Revista Siwo*, 10(1), 103-125. <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/11021/13904>

62

Hoffer, E. (2009). *El Verdadero Creyente. Sobre el Fanatismo y los Movimientos Sociales*. Tecnos.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.

Howell, K. (3 de octubre de 2015). Bill Maher, Richard Dawkins blast 'regressive liberals' giving a 'free pass' to Islam. *The Washington Times*. <https://www.washingtontimes.com/news/2015/oct/3/bill-maher-richard-dawkins-blast-regressive-libera/>

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2017). *Encuesta sobre la Percepción Pública de la Ciencia y la Tecnología en México 2018*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/enpecyt/2017/default.html#Tabulados>, consultado 15-03-2020.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2019). *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo*. INEGI. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/enoe_ie/enoe_ie2019_08.pdf

Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Pepitas de Calabaza.

Jappe, A. (2014). De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él. En *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* (pp.7-26). Pepitas de Calabaza.

Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Pepitas de Calabaza.

Jaynes, J. (2009). *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*. FCE.

Jellinek, G. (2000). *Teoría General del Estado*. Comares.

Jiménez, F. (1999). Liberalización, reestructuración productiva y competitividad en la industria peruana de los años 90. *Economía*, 22(44), 144-185. <https://doi.org/10.18800/economia.199902.004>

Klein, N. (2008). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós.

Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y su mundo*. Grijalbo.

Kurz, R. (29 de marzo de 2016a). *Dominación sin sujeto. Sobre la superación de una crítica social reductora*. Primera parte. Breviarium Digital. <https://breviarium.digital/2016/03/29/dominacion-sin-sujeto-primera-parte/>

Kurz, R. (18 de agosto de 2016b). *La era del capitalismo pasó: la izquierda y la dialéctica sujeto-objeto del fetichismo moderno*. Breviarium Digital. <https://breviarium.digital/2016/08/18/la-era-del-capitalismo-paso-la-izquierda-y-la-dialectica-sujeto-objeto-del-fetichismo-moderno/>

Kurz, R. (29 de junio de 2016c). *La doble desvalorización del valor. En el camino de la crisis histórica del dinero.* Breviarium Digital. <https://breviarium.digital/2016/06/29/la-doble-desvalorizacion-del-valor/>

Kurz, R. (2016d). *El colapso de la modernización.* Marat.

Lafargue, P. (2022). ¿Por qué cree en Dios la burguesía? *El Aromo. Nueva Época. Una publicación de Vía Socialista*, 1(4), 9. <https://viasocialista.com.ar/el-aromo-nueva-epoca-n-4/>

Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales.* Alianza.

Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo.* Gedisa.

Legorreta, M. del C. (1998). *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona.* Cal y Arena.

Levi-Strauss, C. (1988). *El pensamiento salvaje.* FCE.

Llamamiento de emergencia. (octubre de 2022). *Emergencia Rohingya.* <https://www.acnur.org/emergencias/emergencia-rohingyas>

Löwy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? En A. Borón, J. Amadero y S. González (Comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720062844/boron.pdf>

Luckmann, T. (1973). *La religión invisible.* Sígueme.

Machuca, A. (2015). El pensamiento mágico en el mundo secularizado. *Dimensión Antropológica*, 22(63), 41-69. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=12481>

Malinowski, B. (1994). *Magia, ciencia y religión.* Ariel.

Marini, R. (1991). *Dialéctica de la dependencia.* Era. <https://sociologiadesarrollo.files.wordpress.com/2014/11/104254275-dialectica-de-la-dependencia-ruy-mauro-marini.pdf>

Marx, K. (2008). *El capital. Tomo I. Vol. 1. Libro primero: El proceso de producción del capital.* Siglo XXI.

Marx, K. (2009). *El capital. Tomo III. Vol. 8. Libro tercero: El proceso de producción del capital.* Siglo XXI.

Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.* Biblioteca Nueva.

McAuliffe, M. y Triandafyllidou A. (Eds.).(2021). *Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2022.* Organización Internacional para las Migraciones (OIM).
<https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2022>

Meireles, M. (9 de enero de 2018). Derivados: otra sopa de letritas. *Nexos*.
<https://economia.nexos.com.mx/derivados-otra-sopa-de-letritas/>

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.* El Colegio de México.

Merton, R. (1992). *Teoría y estructura sociales.* FCE.

Metcalfe, C., Beddows, P., Gold, G., Metcalfe, T., Li, H. y Van Lavieren, H. (2011). Contaminants in the coastal karst aquifer system along the Caribbean coast of the Yucatan Peninsula, Mexico. *Environmental Pollution*, 159(4), 991-997.
<https://doi.org/10.1016/j.envpol.2010.11.031>

Muro, V. (1991). Iglesia y movimientos sociales en México: 1972-1987. *Estudios sociológicos*, 9(27), 541-557. El Colegio de México.
<http://www.jstor.org/stable/40421826>

Nawaz, M. (2013). *Radical: My Journey Out Of Islamist Extremism.* Lyons Press.

Organización Internacional del Trabajo. (2020). *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo. Tendencias 2020.* OIT. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-/dgreports/-/dcomm/-/publ/documents/publication/wcms_757163.pdf

Organización Mundial del Comercio. (2012). *Según Lamy, las economías emergentes han modificado el equilibrio de poder del comercio mundial*. OMC. https://www.wto.org/spanish/news_s/sppl_s/sppl258_s.htm

Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Guadarrama.

Petra-Micu, I. y Estrada-Avilés, A. (2014). El pensamiento mágico: diseño y validación de un instrumento. *Investigación en Educación Médica*, 3(9), 28-33. <https://www.redalyc.org/pdf/3497/349733231005.pdf>

Petras, J. y Veltmeyer, H. (2004). *Las dos caras del imperialismo. Vasallos y guerreros*. Lumen, Hvmánitas.

Reich, W. (1973). *La psicología de masas del fascismo*. Roca.

Revueltas, J. (1987). *Ensayo de un proletariado sin cabeza*. Era.

Romero, A. (1998). Desencanto del mundo, irracionalidad ética, y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber. En *Estudios de filosofía política*. Panapo.

Sacristán, E. (2006). Las privatizaciones en México. *Economía UNAM*, 3(9), 54-64. <http://www.scielo.org.mx/pdf/eunam/v3n9/v3n9a4.pdf>

Schmitt, C. (1975). *Estudios políticos*. Doncel.

Schwarz, M. (2017). *La izquierda feng-shui. Cuando la ciencia y la razón dejaron de ser progres*. Ariel.

Shermer, M. (2000). *How we believe: the search of God in an Age of Science*. W. H. Freeman & Co.

Suárez, H. (2010). *Movimientos sociales y prácticas religiosas. Reflexión a propósito de las comunidades eclesiales de base en la colonia el Ajusco*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/452trabajo.pdf

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*. FCE.

Touraine, A. (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Paidós.

Trenkle, N. (noviembre de 2007). La crisis del trabajo abstracto es la crisis del capitalismo. Coloquio La crisis del trabajo abstracto, Buenos Aires, Argentina. <https://www.krisis.org/2007/la-crisis-del-trabajo-abstracto-es-la-crisis-del-capitalismo/>

Uribe Cortez, J. (2013). Los nuevos movimientos religiosos como formas inéditas de organización eclesial y sociopolítica. *Revista del Centro de Investigación*, 10(40), 111-116. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34231746008>

Valenzuela, J. (2016). *¿De la crisis neoliberal al nacionalismo fascistoide? México y Estados Unidos*. CEDA, UAM-I.

Velázquez Matíaz, S. (2020). *Formas de pensamiento religioso en el movimiento social* (Tesis de Doctorado). Dirección de Centros Regionales Universitarios, Universidad Autónoma Chapingo. <https://repositorio.chapingo.edu.mx/server/api/core/bitstreams/a97a36ed-f90a-44b2-bb5c-b0f5a64caa80/content>

Villaseñor C. J. (2005). La situación de la clase obrera en América Latina. En J. Cadena, M. Millán y P. Salcido (Coords.), *Nación y movimiento en América Latina* (pp. 139-151). Siglo XXI-CELA UNAM.

Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Trotta.

Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE.

Zanatta, L. (2014). *El populismo*. Kast.